

## Um breve estudo sobre o *Satyasiddhi Śāstra*, centrado nos “dez tópicos de controvérsia”

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro

Departamento de Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião,  
Universidade Federal da Paraíba  
ychikawa\_hakugen@yahoo.com.br

**Resumo:** O presente artigo possui dois objetivos fundamentais. O primeiro deles é apontar a importância das traduções da literatura budista indiana para a língua chinesa; o segundo é discutir a relevância filosófica do *Satyasiddhi Śāstra* para os estudos da filosofia budista indiana. Existe um preconceito fortemente arraigado nos modernos estudos budistas em relação a obras que não possuam um original sânscrito ou uma tradução para a língua tibetana. É possível traçar as origens deste preconceito em uma metodologia centrada na história e na filologia e pouco voltada para as questões filosóficas do pensamento budista, assim como para os diversos contextos hermenêuticos presentes em sua história intelectual. Essa postura diante dos estudos budistas ignora por um lado que a literatura do *Abhidharma* da escola *Sarvāstivāda* só foi preservada em traduções para o chinês, e por outro, que essas são as fontes primárias para o estudo da “teoria dos *dharmas*” desta escola. Se levarmos em consideração que o desenvolvimento temático da história da filosofia budista indiana consiste em primeiro lugar na consolidação desta “teoria dos *dharmas*” e, em segundo, nas sucessivas críticas às quais essa teoria foi submetida pelas escolas posteriores, o desinteresse por essas traduções pode implicar na impossibilidade de articular uma história do pensamento budista indiano. Nesse sentido, é possível apontar aqui a relevância do *Satyasiddhi Śāstra* como uma fonte para o estudo do pensamento budista na Índia. Essa obra não só apresenta uma versão altamente crítica e radical da “teoria dos *dharmas*” como inclui também um debate detalhado com a teoria *Sarvāstivāda* da existência dos *dharmas* passados e futuros.

**Palavras-chave:** *Satyasiddhi Śāstra*, *Harivarman*, traduções budistas chinesas, *Sarvāstivāda*, *Sautrāntika*, existência dos *dharmas* passados e futuros, natureza da mente, *karma* passado.

### A brief study of the *Satyasiddhi Śāstra*, focused on “ten topics controversy”

**Abstract:** This article has two main subjects. The first one of them is to point out the relevance of Chinese translations of Indian Buddhist literature; the second one is to discuss the philosophical relevance of the *Satyasiddhi Śāstra* for the studies of Indian Buddhist philosophy. In modern Buddhist studies there is a very deep preconception regarding works that have neither a Sanskrit original nor a Tibetan translation. It may be possible to trace the origins of this presumption to a methodology centered in philology and history, and with minor interest in the philosophical questions of Buddhist thought, as well as in the hermeneutical questions present in its intellectual history. This attitude towards Buddhist studies does not contemplate the fact that the *Abhidharma* literature of the *Sarvāstivāda* school was preserved only in Chinese translations and that those sources are central in the study of “*dharma* theory”. If we take into account that the thematic development of Indian Buddhist thought was centered in the first place in the consolidation of the “*dharma* theory” and secondly in the successive criticisms to which it was subjected, disinterest for those translations can imply in the impossibility to articulate a history of Indian Buddhist thought. Therefore this sense, it is possible to point out here the relevance of the *Satyasiddhi Śāstra* as a source for the research of Buddhist thought in India. This work not only presents a highly critical and radical version of the “*dharma* theory”, but also includes a detailed debate on the *Sarvāstivāda* theory of the existence of past and future *dharmas*.

**Keywords:** *Satyasiddhi Śāstra*, *Harivarman*, Chinese Buddhist translations, *Sarvāstivāda*, *Sautrāntika*, existence of past and future *dharmas*, nature of the mind, past *karma*

## 1 Introdução

O *Satyasiddhi Śāstra* é um tratado budista atribuído ao filósofo indiano Harivarman (séc. III-IV da era comum) e traduzido para o chinês por Kumārajīva (343-413). Em que pese o caráter radical e vigoroso de seu pensamento, o destino histórico da influência desta obra sempre foi marcado por um paradoxo profundo. É possível resumir da seguinte forma esse paradoxo associado à sua influência:

- A respeito de sua influência no universo budista indiano muito pouco se sabe. Além de não existir um original sânscrito ou uma tradução desta obra para o tibetano, as únicas referências à sua possível influência no Budismo indiano são encontradas em fontes chinesas.
- No que diz respeito à sua influência no Budismo chinês, existe um forte contraste entre sua recepção inicial e o desaparecimento quase completo de sua presença em momentos históricos posteriores. Após sua tradução por Kumārajīva, esse tratado gozou de um período de grande influência, tendo se formado inclusive uma corrente de “Mestres do *Satyasiddhi*”. No entanto, o ressurgimento da assim chamada “escola dos três Tratados” (chinês: *Sān Lún Zōng*), assim como a crescente influência da escola *Tiāntái* deram um fim a esta escola como uma corrente representativa no contexto do Budismo chinês. Embora não seja pensável que a crítica ao *Sātyasiddhi* possuísse uma mínima consistência filosófica, essa escola passou a ser considerada como um ensinamento do “pequeno veículo”, que tinha por seu conteúdo o ensinamento do “surgimento e extinção”, em contraste com um ensinamento do “grande veículo” entendido como o “não-surgimento e não-extinção”.

Pouco se sabe a respeito de sua influência no Budismo coreano mais antigo, mas esse tratado desempenhou um importante papel como uma “corrente subterrânea” na história do Budismo japonês. A escola do *Satyasiddhi* foi uma das seis escolas do Budismo da antiguidade japonesa. Embora sua influência tenha declinado consideravelmente em períodos posteriores da história budista japonesa, ela se manteve presente através de autores como Gyonen (1240-1321) e Nakamoto Tominaga (1715-1740). Dada a importância dos trabalhos deste último, não é exagero dizer que o *Satyasiddhi Śāstra* se constituiu como um “rio subterrâneo” extremamente significativo, mas pouco conhecido pelos budistas japoneses e pelos estudiosos japoneses do Budismo.

Em que pese sua relevância filosófica como uma fonte de estudo do pensamento budista indiano, o *Satyasiddhi Śāstra* tem sido muito pouco levado em conta nos modernos estudos budistas. Podem existir diversas razões para este desinteresse, mas talvez seja possível apontar a ênfase na filologia e na história presente nos estudos budistas como sendo a causa central. A ênfase acima referida conduz geralmente a uma atitude de suspeita em relação a obras associadas ao Budismo indiano que não possuam um original sânscrito ou uma tradução para o tibetano.

É desnecessário dizer que o valor do *Satyasiddhi Śāstra* enquanto uma obra do pensamento budista se baseia muito mais na radicalidade e no rigor de seu pensamento do que em sua relevância como um objeto de estudo da filologia ou da história. Uma breve descrição dos dados biográficos de seu autor pode apontar para o caráter único da perspectiva intelectual nele presente. Nas fontes chinesas que servem de base à sua biografia, é possível apontar para os seguintes dados:

- De acordo com as fontes chinesas, Harivarman teria nascido novecentos anos depois do *Parinirvāṇa* do Buddha Śākiyamuni.
- Consta que teria nascido na casta bramânica e que teria se dedicado ao estudo dos Vedas desde sua juventude.
- Ao tornar-se budista, ele teve como seu primeiro Mestre o Monge Kumāralāta da escola *Sarvāstivāda*. Ele teria se dedicado ao estudo do “Grande *Abhidharma*” (possivelmente, o *Jñāna-Prasthāna* de Katyāyāniputra) sob a orientação deste Mestre.
- Tendo manifestado sua insatisfação em relação ao estudo do *Abhidharma*, ele teria se dedicado posteriormente às cinco seções do *Tripiṭaka Mahāsāṃghika*.
- Posteriormente, teria também se dedicado ao estudo do *Mahāyāna* ou “Grande Veículo”.

- Por fim, tornou-se conselheiro do rei após derrotar em debate um filósofo da escola *Vaiśeṣika*.

É possível deduzir da descrição acima que Harivarman foi um pensador marcado por uma intensa busca intelectual e espiritual e por uma profunda insatisfação em relação aos pensamentos hegemônicos de sua época. A composição do *Satyasiddhi Śāstra* teria assim se expressado como a busca de um ponto de vista filosófico marcado ao mesmo tempo pelo rigor e pela independência em relação às correntes dominantes do pensamento budista da época. Harivarman possuía um estilo expositivo extremamente claro e conciso, sem recurso a artifícios retóricos, mas as teses centrais de seu pensamento são marcadas por uma grande radicalidade. Elas se expressam como uma visão da “teoria dos *dharmas*” que nega a existência dos “*dharmas* incondicionados” através da afirmação do caráter impermanente e instantâneo de todos os *dharmas* condicionados e por uma compreensão da “ignorância” como atividade do falso discernimento. É possível concluir que seu pensamento apresenta um rigor e uma radicalidade que o tornam uma referência obrigatória no contexto dos estudos filosóficos do Budismo indiano.

O último aspecto importante desta introdução consiste em uma breve referência à estrutura formal desta obra e às temáticas nela abordadas. Em linhas gerais, o *Satyasiddhi Śāstra* se divide em cinco seções. A primeira delas consiste na análise de uma série de tópicos de caráter introdutório e cada uma das quatro seções seguintes se dedica ao esclarecimento das “Quatro Nobres Verdades”. No entanto, ao mesmo tempo, existe uma parte da seção inicial que possui grande importância na história do pensamento budista indiano e que raramente tem sido levada em consideração. Trata-se dos capítulos que se estendem do décimo nono ao trigésimo quinto, que discutem de forma crítica dez tópicos relacionados às controvérsias entre as diversas escolas do Budismo indiano. Se levarmos em consideração que o pensamento do *Satyasiddhi Śāstra* se constituiu no processo de debate e de confrontação com as diversas escolas budistas indianas, torna-se impossível ignorar ou subestimar a importância das análises presentes nesta seção. A análise no presente artigo se limitará aos capítulos 21, 22, 30 e 32, mas este tópico precisa ser retomado com mais detalhe em algum trabalho posterior.

## 2 O debate com a escola *Sarvāstivāda* – a questão da existência dos *dharmas* passados e futuros.

O debate com a escola *Sarvāstivāda*, conforme presente nos capítulos 21 e 22 desta obra, é centrado na questão da existência ou não dos *dharmas* passados e futuros e possui uma importância central na avaliação do conteúdo filosófico do pensamento do *Satyasiddhi Śāstra*. A escola *Sarvāstivāda* não só foi uma das mais influentes escolas do Budismo indiano, como também sua articulação da “teoria dos *dharmas*” foi a mais sistemática e rigorosa dentre as diversas articulações desta teoria no contexto do Budismo indiano. Não constitui um exagero afirmar que a história do pensamento budista indiano pode ser entendida por um lado como a consolidação desta teoria e, por outro, como as sucessivas críticas a que ela foi submetida pelas escolas posteriores. Assim sendo, é possível concluir que uma avaliação da crítica de Harivarman à concepção *Sarvāstivāda* da existência dos *dharmas* passados e futuros constitui-se em um momento decisivo no processo de situar o *Satyasiddhi Śāstra* no contexto do pensamento budista indiano.

Dada a complexidade do pensamento da escola *Sarvāstivāda* e a centralidade que nela assume a teoria da existência dos *dharmas* passados e futuros, cabem aqui algumas explicações de caráter introdutório.

Um ponto de partida importante consiste em situar claramente que a escola *Sarvāstivāda* foi a única escola do Budismo indiano a defender a existência dos *dharmas* passados e futuros. Essa posição apresenta um forte contraste em relação a todas as demais escolas. Existem pelo menos três níveis em que essa teoria pode ser compreendida.

O primeiro deles consiste na visão de que todos os *dharmas* condicionados podem ser abarcados em categorias como os cinco agregados, as doze entradas e as dezoito esferas. Expressando de outra maneira, é possível dizer que para esta escola todo o processo da experiência pode ser enquadrado nas dezoito esferas (seis bases, seis objetos e seis consciências) dos três tempos

(passado, presente e futuro). A análise da impermanência e da insatisfatoriedade dessas dezoito esferas pelos três tempos tinha a finalidade de refutar a existência do *ātman* ou, expressando de outra maneira, tinha a finalidade de postular o vazio de *ātman* de todas as dezoito esferas.

O segundo nível implica na existência pelos três tempos dos 75 *dharmas* reconhecidos por esta escola. Essa é a dimensão mais complexa de seu pensamento, dimensão esta que exige uma análise tão detalhada como rigorosa. Dada a complexidade deste tópico, ele só será mencionado de passagem no presente artigo.

O terceiro nível está essencialmente associado ao problema da causalidade *cármica* pelos três tempos. Diferentemente do que era o caso com as outras escolas, os *Sarvāstivādins* consideravam indispensável uma fundamentação da causalidade cármica com base na existência dos *dharmas* passados e futuros.

Cabe incluir aqui uma breve consideração a respeito da fundamentação filosófica da existência dos *dharmas* passados e futuros. Existe uma forte tendência nos manuais de filosofia budista a considerar a posição *Sarvāstivāda* como um “realismo ingênuo” que teria sido superado pelos posicionamentos mais sofisticados das escolas posteriores. No entanto, nosso atual nível de conhecimento a respeito desta escola não nos autoriza de modo algum a emitir uma avaliação conclusiva sobre o caráter supostamente ingênuo de seu “realismo”. Existem certamente aspectos bastante obscuros a respeito de sua fundamentação filosófica, mas talvez não seja um equívoco muito grande definir sua temática como segue: a epistemologia *Sarvāstivāda* era certamente marcada por um otimismo epistemológico. A principal razão disto é que ela defendia uma perfeita simultaneidade entre os instantes em que ocorria a conexão entre a base e o objeto e o instante do surgimento da consciência. Essa possibilidade de um acesso direto ao real era vista também como o fundamento do conhecimento dos *dharmas* passados e futuros. Essa posição apresentava um forte contraste com as posturas das escolas posteriores, e em particular com a postura da escola *Sautrāntika*. De acordo com o ponto de vista desta última, existe um intervalo entre o instante em que a base toca no objeto e o instante do surgimento da consciência. A consequência desta postura era uma epistemologia bem menos otimista. Para os *Sautrāntikas*, como esse intervalo impossibilitava o conhecimento dos *dharmas* passados e futuros, apenas os *dharmas* presentes podiam se constituir como objetos de conhecimento. Uma consequência disto é que o conhecimento direto dos instantes passados de consciência era considerado impossível: o único conhecimento possível do passado se dava através de uma imagem mental no presente. Essas diferenças filosóficas exigem uma investigação bem mais detalhada, mas são estes os tópicos mais importantes a serem levados em consideração na avaliação da crítica desenvolvida no *Satyasiddhi Śāstra* em relação ao ponto de vista *Sarvāstivāda*.

Conforme já foi esclarecido anteriormente, a crítica à concepção da existência dos *dharmas* passados e futuros é desenvolvida nos capítulos 21 e 22 do *Satyasiddhi Śāstra*. Esses dois capítulos obedecem a uma formatação que é comum em outros trechos desta mesma obra: o capítulo 21 expressa em sua íntegra o questionamento desenvolvido pelo debatedor *Sarvāstivāda*, o capítulo 22 expressa a resposta de Harivarman a este questionamento. O texto integral do capítulo 21 é como segue:

Questão: O passado e o futuro existem verdadeiramente. Por que razão? Se existir um *dharmas* pode surgir uma mente em função dele. É como os *dharmas* do presente e os *dharmas* incondicionados. Ou ainda, o Buddha ensina as características da forma e que existem as formas passadas e futuras. Ou ainda, ensina que existe a forma, podendo ela ser interna ou externa, grosseira ou sutil, passada, futura ou presente. A todas essas modalidades chamamos de agregado da forma. Ou ainda, ensina que sendo impermanentes o passado e o futuro, o que não dizer do presente? Como a impermanência é a característica daquilo que é condicionado, devemos dizer que esses *dharmas* existem. Ou ainda, na realização da visão no presente a sabedoria surge da sabedoria em função do cultivo da mesma forma com que grãos de arroz surgem a partir de sementes de arroz. Assim sendo, devemos saber que existem os *dharmas* passados. Caso o passado não existisse, o fruto não possuiria causa. Ou ainda, é ensinado nos *Sūtras*:

“Caso exista verdadeiramente o passado existem os benefícios. Assim é ensinado pelo Buddha.”

Ou ainda, ensina que devemos discernir todo o passado e todo o futuro como sendo ausente de *ātman*. Ou ainda, é tendo o futuro por seu objeto que surge a consciência e é em função do passado que surge a intenção. Caso não existisse o passado, em que poderia a consciência apoiar-se em seu surgimento? Ou ainda, devemos saber que é em função do *karma* passado que existe a retribuição futura. A isso chamamos de visão correta. Ou ainda, o Buddha pode conhecer os diversos *karmas* passados e futuros em função de seus dez poderes. Ou ainda, o Buddha ensina que se não existisse o *karma* negativo no passado não ocorreria a queda nos caminhos do mal no final desta existência. Ou ainda, se um praticante permanecer em uma mente contaminada ele não poderá realizar as raízes incontaminadas como a fé. Ou ainda, os Sábios não poderiam estabelecer-se no conhecimento dos eventos futuros. Ou ainda, caso não existissem o passado e o futuro, não poderíamos conhecer os cinco objetos. Por que razão? A consciência não conhece os cinco objetos no presente. Ou ainda ensina que o passado é o objeto das dezoito ações intencionais. Ou ainda, caso não existissem o passado e o futuro, um *Arhat* não deveria falar a respeito de sua realização das absorções por não poder falar enquanto nelas permanece. Ou ainda, no que diz respeito aos quatro objetos da atenção não deveria ser possível realizar a visão da mente interna e da sensação externa. Por que razão? Por não poder contemplar o passado a partir do presente. Ou ainda, não deveria ser possível o cultivo dos quatro esforços. Por que razão? Por não existirem *dharma*s negativos no futuro. E é da mesma forma no que diz respeito às quatro categorias restantes. Ou ainda, caso não existissem o passado e o futuro não poderia existir o Buddha. Ou ainda, seria impossível a prática contínua dos preceitos até o presente. Assim sendo, sabemos que é impropriedade a negação do passado e do futuro. (Harivarman, 1926, p. 255-B,C)

Os tópicos presentes na argumentação acima são bastante complexos e ultrapassam os limites do presente artigo. No entanto, é possível resumir da seguinte forma suas asserções centrais:

- A consideração inicial diz respeito a um tipo de temporalidade que decorre necessariamente da impermanência dos *dharma*s. Caso o tempo não seja compreendido como uma sucessão de instantes presentes, a existência dos *dharma*s passados e futuros torna-se uma consequência necessária da impermanência dos próprios *dharma*s.
- Essa temporalidade apresenta uma relação necessária com as dimensões práticas do cultivo. Essa relação apresenta diversos aspectos. O primeiro, e talvez o mais importante deles, consiste na relação causal entre a sabedoria dos “Supremos *dharma*s mundanos” e o estabelecimento no “caminho da visão”. Os “Supremos *dharma*s mundanos” se constituem como a culminação dos estágios mundanos do caminho. Eles representam o nível mais elevado do discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *ātman* das “dezoito esferas”. Esses “Supremos *dharma*s mundanos” são importantes por duas razões. A primeira delas é que eles representam um nível extremamente elevado dentro dos limites de uma mente mundana. A segunda e a mais importante é que eles se constituem no instante de consciência anterior à entrada no primeiro instante de consciência supramundana, ou seja, na entrada no “caminho da visão”. Como a entrada no “caminho da visão” pressupõe necessariamente um instante de consciência anterior estabelecido nos “Supremos *dharma*s mundanos”, a negação dos *dharma*s passados implica na impossibilidade de realização do “caminho da visão”.
- A mesma linha de raciocínio é aplicada aqui à causalidade cármica e à prática dos “Quatro esforços”. A inexistência dos *dharma*s passados anula a causalidade cármica e torna sem sentido a prática dos “Quatro esforços”.
- Uma argumentação extremamente interessante é desenvolvida aqui em relação à impossibilidade de um *Arhat* relatar verbalmente sua experiência das absorções meditativas. As absorções meditativas consideradas como um *dharma* passado são instantes de consciência em que a mente discursiva para completamente de funcionar. Caso essa experiência meditativa não existisse como um *dharma* passado, como poderia um *Arhat* discursar sobre ela em um instante posterior de consciência marcado pelo pensamento discursivo?
- O ponto final desta argumentação a ser analisado aqui é bastante simples, mas possui uma importância decisiva. Como a realização búdica pressupõe um longo processo de cultivo capaz de suscitar os *dharma*s supramundanos que conduzem à realização búdica, a negação

dos *dharmas* passados e futuros teria por sua consequência necessária a negação da possibilidade desta mesma realização.

A resposta de Harivarman em relação a estes questionamentos aparece na íntegra como o capítulo 22:

Resposta: O passado e o futuro não existem. Mesmo que você diga que uma mente surge a partir de um *dharma* isso já foi respondido. É possível uma mente surgir mesmo não tendo um *dharma* por seu objeto. Ou ainda, você afirma que as características da forma podem ser enumeradas ou enunciadas, mas essa asserção é impropriedade. O passado e o futuro não podem ser *dharmas* da forma por não estarem sujeitos à desagregação. E não podemos dizer que possuam a característica da impermanência. O Buddha só ensina sua existência nominal em função da discriminação confusa dos seres sensíveis. Ou ainda, você diz que a sabedoria surge da sabedoria, mas as causas e condições que produzem a causa e o fruto já estão extintas. São como uma raiz que desaparece ao surgir o dente. O Buddha disse ainda que um evento deriva de outro evento. Ou ainda, você afirma que o Buddha pregou a verdade que conduz aos benefícios, mas ele ensinou dessa forma voltado fundamentalmente para o presente. Ele não se estendeu a esse respeito. Quando ensinamos que o passado se extinguiu isso não significa que ele não existe. Ou ainda, você se refere ao discernimento da inexistência do *ātman*, mas os seres sensíveis deduzem sua existência em função dos *dharmas* passados e futuros. Assim foi ensinado pelo Buddha. Ou ainda, você fala de uma visão correta em que o corpo suscita o *karma*, mas a atividade do *karma* e de seu futuro já se extinguíram. É em função de ser recebido posteriormente que falamos de fruto. No Buddhadharma tanto a existência quanto a não-existência são todos meios hábeis que indicam as causas e condições da retribuição *cármica*, não se constituindo no sentido rigoroso. É como dizer que os seres sensíveis existem em função de causas e condições. É da mesma forma no que diz respeito ao passado e ao futuro. Que a intenção surja em função do passado significa que surge em dependência dos meios hábeis. Não é como evitar a dependência das pessoas. É preciso esclarecer ainda que a mente não surge em função de um *ātman*, mas que a mente seguinte surge tendo a mente anterior por sua causa. É da mesma forma no que diz respeito ao poder do *karma*. O Buddha sabe que mesmo que o *karma* se extinga ele pode agir como a causa do fruto, mas não diz que se trate de uma dependência como aquela existente entre uma letra e o papel. E é da mesma forma no que diz respeito ao *karma* negativo. Quando o corpo suscita um *karma* como o fruto da retribuição ele não se perde mesmo que esse *karma* seja extinto. Ou ainda, você afirma que não poderiam existir as diversas raízes supramundanas. Se um praticante realiza uma raiz incontaminada ele a realiza no presente. Mesmo que o passado já esteja extinto e que o futuro ainda não tenha chegado, como essa raiz está realizada, não podemos dizer que ela não exista. Ou você ainda diz que um Sábio não poderia ter o conhecimento do futuro. É da mesma forma no que diz respeito ao poder da sabedoria. Mesmo que o *dharma* ainda não exista, é possível ter dele um conhecimento obscuro. É como os *dharmas* passados que podem ser conhecidos pelo poder do discernimento mesmo já estando extintos. Ou ainda, você diz que não seria possível conhecer os cinco objetos, mas isso é como o discernimento de um ignorante que capta primeiro uma característica em função de seu falso discernimento. Mesmo que se extinga, possui uma extensão posterior no surgimento da memória. E é da mesma forma no que diz respeito aos *dharmas* que se constituem no conteúdo da memória que não são certamente como os chifres de um coelho. E é da mesma forma no que diz respeito às dezoito ações intencionais. Ocorre a captação presente da forma e mesmo que ela se extinga ela permanece na memória. Ou ainda, você afirma que não seria possível dizer que realizei uma absorção, mas essa absorção realizada no presente pode ser expressa posteriormente em função do poder da memória. Ou ainda, você afirma que não seria possível discernir a mente e a sensação internas. Existem duas modalidades de mente. A primeira consiste no surgimento e extinção a cada instante de consciência, a segunda é a continuidade do fluxo de eventos mentais. Discernir a continuidade do fluxo mental em função da mente presente não é uma extensão do presente. Ou ainda, você afirma que não seria possível cultivar os Quatro esforços, mas é possível bloquear as causas e condições dos futuros *dharmas* maléficos e suscitar as causas e condições dos futuros *dharmas* benéficos. Você diz ainda que um Buddha não poderia existir, mas sendo a serenidade da extinção a característica do Buddha ele não pode ser incluído na existência ou na não-existência dos tempos. Como poderia ele não existir se é o objeto do refúgio dos seres sensíveis da mesma forma com que as pessoas mundanas reverenciam os seus pais? Ou ainda, você afirma que não sendo possível o cultivo dos preceitos desde um tempo imemorial até o presente em função da inexistência do tempo.

Existem diversas distinções nos preceitos. Por que razão? Não existe um *dharma* chamado tempo, o tempo só existe como o surgimento e extinção de uma combinação de *dharmas*. Assim sendo, todas as causas a que você se refere são improcedentes. (Harivarman, 1926, pp. 255-C, 256A)

A argumentação acima é bastante complexa, não admitindo uma explanação conclusiva dentro dos limites deste artigo. No entanto, é possível desenvolver as seguintes observações:

- As asserções de Harivarman apresentam aqui certa ambiguidade entre uma negação completa dos *dharmas* passados e futuros e uma negação mais qualificada, como a restrição do conhecimento aos *dharmas* presentes. A afirmação de que é possível uma mente surgir mesmo não tendo um *dharma* por seu objeto aponta para a primeira possibilidade; caso seja interpretado desta forma o argumento de Harivarman parece difícil de ser sustentado. No entanto, é bem mais plausível aqui uma negação mais qualificada a partir do ponto de vista *Sautrāntika*. Se levarmos em consideração que esse ponto de vista pressupõe uma descontinuidade essencial entre o instante em que a base toca no objeto e o instante do surgimento da consciência, a única captação dos *dharmas* que se torna possível é a captação dos *dharmas* presentes, sendo os *dharmas* passados constructos da memória que ocorrem na mente presente. Embora essa leitura possa ser considerada problemática, é possível compreender a posição de Harivarman não como uma negação da impermanência ou da descontinuidade temporal, mas como uma afirmação de que o conhecimento dos *dharmas* passados só pode existir através da mediação de memória em um instante de consciência presente.
- Essa mesma linha de interpretação pode ser aplicada à relação causal entre os “Supremos *dharmas* mundanos” e o “caminho da visão” no contexto dos estágios do caminho. Não seria um “Supremo *dharma* mundano” real que se constituiria como a causa da entrada no “caminho da visão”, mas a memória presente deste mesmo *dharma* que proporciona esta entrada.
- O mesmo poderia ser dito a respeito da “causalidade cármica” e do cultivo dos “Quatro esforços” e dos demais fatores do caminho.
- Outro ponto importante aqui é a discussão da possibilidade de um *Arhat* expressar discursivamente sua entrada passada em um estado de absorção meditativa. Na concepção *Sarvāstivāda*, essa possibilidade exige a existência de dois *dharmas*: um *dharma* passado associado a um instante de consciência não discursivo e um *dharma* presente em que essa experiência possa ser expressa através de um instante de consciência discursiva. Para Harivarman a existência desses dois *dharmas* é considerada supérflua: seria suficiente uma memória presente da experiência da absorção para possibilitar sua expressão discursiva.
- O ponto de vista *Sautrāntika* adotado por Harivarman é acusado com frequência de cair em uma sucessão estática de instantes presentes. No entanto, caso seja levada em consideração a postulação por ele desenvolvida das duas modalidades de mente torna-se difícil a aceitação desta crítica. No surgimento e extinção a cada instante de consciência e na continuidade do fluxo dos eventos mentais parece existir pouco lugar para uma concepção estática de uma sucessão de instantes presentes. A única diferença aqui é que a descontinuidade entre os três tempos é mediada pela construção do instante anterior de consciência como o conteúdo da consciência presente.
- A mesma lógica pode ser aqui aplicada à possibilidade do surgimento de um Buddha no mundo. A presença em sua memória dos *dharmas* supramundanos capazes de conduzir à realização búdica dispensaria por princípio a necessidade de postular a realidade dos *dharmas* passados como o fundamento dessa realização.

Certamente é difícil julgar a respeito da consistência relativa das visões da escola *Sarvāstivāda* e do *Satyasiddhi Śāstra* a respeito da existência dos *dharmas* passados e futuros. O que é inegável, no entanto, é que esse debate expressa uma dimensão essencial do pensamento budista indiano, que merece uma atenta consideração de nossa parte.

### 3 O debate a respeito da natureza da mente.

O segundo tópico de debate consiste na discussão sobre a natureza da mente. Harivarman não especifica aqui o parceiro do debate ou a escola budista a que ele pertence, mas essa temática pode ser facilmente situada no contexto histórico do pensamento budista. De um modo geral, o debate a respeito da natureza da mente constitui-se como um dos tópicos centrais da disputa entre os *Sarvāstivādins* e os *Mahāsāṃghikas*. A discrepância de ponto de vista entre essas duas escolas pode ser explicitada da seguinte forma: para os *Sarvāstivādins* não existia nenhuma mente originariamente pura. As seis consciências apresentavam instantes mundanos benéficos e maléficos, mas não existia nenhum instante supramundano de consciência já dado no fluxo mental dos seres sensíveis. A possibilidade do surgimento de um instante supramundano de consciência dependia do encontro com o ensinamento de Buddha, do estabelecimento nos “Supremos *dharma*s mundanos” e da entrada no “caminho da visão”. Em contraste com isso, os *Mahāsāṃghikas* defendiam a existência de uma mente originariamente pura, mas temporariamente encoberta pelos *Kleśas* ou fatores de continuidade do *Samsāra*. O capítulo 30 do *Satyasiddhi Śāstra* não leva em conta a complexidade desta questão, limitando-se a tecer os seguintes comentários:

O Tradadista afirma: alguns ensinam que a natureza da mente é originariamente pura e que ela se torna impura quando encoberta por fatores adventícios. Existem ainda aqueles que consideram este ponto de vista impropriedade.

Questão: Em função de que causas e condições se ensina que a mente é originariamente pura? Em função de que causas e condições se ensina que não é dessa forma?

Resposta: Aqueles que ensinam que não é dessa forma dizem que a natureza da mente não é originariamente pura e que ela não se torna impura em função de estar encoberta por fatores adventícios. Por que razão? As paixões e a mente surgem permanentemente em conjunto, não se tratando de características adventícias. Ou ainda, existem três modalidades de mente que são as mentes benéficas, maléficas e neutras. As mentes benéficas e neutras não são impuras. Caso as mentes maléficas fossem impuras desde sua origem, elas são seriam fatores adventícios. Ou ainda, essas mentes surgem e desaparecem em cada instante de consciência sem esperar pelas paixões. Caso elas surjam conjuntamente com as paixões elas não podem ser consideradas adventícias.

Questão: A mente é chamada apenas de conhecimento da forma por se apegar posteriormente às características. Dessas características surgem as paixões. Juntamente com a mente surgem as impurezas. Assim sendo, ela é originariamente pura.

Resposta: Essa asserção é impropriedade. Não existe ainda uma característica nos instantes de consciência em extinção. Que lugar pode ser contaminado durante a extinção de um instante de consciência?

Questão: Não compreendendo dessa forma a extinção dos instantes de consciência, ensino que essas impurezas existem em função da continuidade da mente.

Resposta: Essa continuidade da mente existe em função da verdade convencional, não sendo uma verdade em seu sentido rigoroso. Assim sendo, ela não deve ser ensinada dessa forma. Ou ainda, existem vários erros na verdade convencional. Como a mente já se extingue no processo de seu surgimento, que continuidade pode existir? Assim sendo, a natureza da mente não é originariamente pura e não se torna impura em função de fatores adventícios. O Buddha apenas ensina em benefício dos seres sensíveis que a mente está permanentemente presente e que se torna impura em função dos fatores adventícios. Ou ainda, o Buddha ensina dessa forma por saber que se os negligentes seres sensíveis ouvirem que a mente é originariamente impura pensarão que essa natureza é imutável e não se esforçarão para suscitar mentes puras. Em função disso, ele ensina a pureza original. (Harivarman, 1926, p. 258-B)

A argumentação de Harivarman no trecho acima é marcada pela ambiguidade, mas é certo que sua posição se mostra bastante próxima à da escola *Sarvāstivāda*. O argumento a respeito do surgimento concomitante da mente e das funções mentais é idêntico à posição *Sarvāstivāda*, embora ele esteja associado à teoria do surgimento e da extinção instantâneos dos *dharma*s, que é claramente de origem *Sautrāntika*. Harivarman não se refere aqui à inexistência de *dharma*s supramundanos já dados no fluxo de consciência dos seres sensíveis, nem à necessidade de sus-

citá-los através dos estágios mundanos do caminho. No entanto, é certo que sua posição é idêntica à da escola *Sarvāstivāda* no que diz respeito à negação de uma mente originariamente pura e temporariamente encoberta por fatores adventícios. A única concessão que ele faz em relação ao ponto de vista *Mahāsāṃghika* é a aceitação da mente originariamente pura como um meio hábil com a finalidade de superar a negligência dos seres sensíveis que acreditassem no caráter originariamente impuro de sua mente. Em todos os outros aspectos sua posição é idêntica ao ponto de vista da escola *Sarvāstivāda*, apresentando um claro contraste com a perspectiva da escola *Mahāsāṃghika*.

#### 4 O debate a respeito da natureza do *karma* passado.

O capítulo 32 do *Satyasiddhi Śāstra* tem por seu conteúdo um debate com a escola *Kāśyapīya* a respeito de uma compreensão bastante específica do *karma* passado. Como a discussão deste tópico pressupõe uma investigação prévia a respeito desta forma de compreensão do *karma* passado, nos limitaremos aqui a citar este capítulo em sua íntegra:

O tratadista afirma: os praticantes do caminho dos *Kāśyapīyas* afirmam a existência do *karma* passado não-usufruído e negam a existência dos demais *karmas* passados.

Resposta: Esse *karma* se perdeu ao tornar-se passado. Caso o passado não fosse perdido, ele seria permanente. A perda é um sinônimo do passado, que nada mais é do que aquilo que foi perdido. Ou ainda, a perda significa que a causa da atividade do *karma* e de sua retribuição já se perdeu. A retribuição existe em renascimentos posteriores. E é em função disso que essa visão é ensinada nos *Sūtras* e que esse futuro evento pode surgir. É como o leite que se torna a causa ativa da coalhada no processo de sua extinção. De que nos vale discernir dessa forma o *karma* passado? Se dissermos dessa forma que existe um passado excluindo sua causa, como poderia a consciência surgir sem causa? Seria como pressupor a existência da coalhada sem o leite. Como poderiam existir os *karmas* corporais e mentais sem a presença dos “quatro grandes” (terra, água, fogo e vento)? Conforme afirmei anteriormente, esta visão do passado é equivocada. Assim sendo, esta questão já está respondida. (Harivarman, 1926, p. 258-C)

#### 5 Conclusão

Conforme já foi explicitado anteriormente no decurso deste artigo, a influência histórica do *Satyasiddhi Śāstra* foi sempre marcada por um profundo paradoxo. Em que pese sua importância no contexto filosófico do Budismo indiano, o preconceito presente nos modernos estudos budistas contra textos preservados apenas em traduções para a língua chinesa impediu uma verdadeira consideração sobre o valor de sua contribuição para os estudos desta área. Sua influência na história do pensamento budista chinês foi decisiva no momento posterior às traduções de Kumārajīva, mas o sentido dessa influência foi completamente perdido em função da hegemonia da “ideologia mahāyānista” que passou a dominar o Budismo chinês. Mesmo no Japão, país em que esta obra consolidou sua influência como um “rio subterrâneo” em meio à história do pensamento budista, sua influência é pouco visível e são muito poucos os estudos a ele dedicados. Assim sendo, não é completamente fora de lugar desenvolver algumas considerações a respeito de sua possível importância para os estudos budistas indianos, chineses e japoneses no contexto brasileiro. Acredito mesmo que essas considerações poderão contribuir em parte para a consolidação dos estudos orientais em nosso país.

Um ponto de partida importante nessas considerações é ressaltar a importância da literatura do Budismo indiano preservada apenas em traduções para o chinês. É importante lembrar neste contexto que não só o *Satyasiddhi Śāstra*, como também a quase totalidade da literatura mais antiga do *Abhidharma Sarvāstivāda* foi preservada apenas nestas traduções. Assim sendo, é importante relembrar aqui que a importância decisiva desta literatura para a compreensão e o esclarecimento da história da filosofia budista indiana. Acreditamos ser possível resumir da seguinte forma o desenvolvimento temático desta história:

- É possível apontar para a consolidação da “teoria dos *dharmas*” da escola *Sarvāstivāda* como o ponto de partida temático na história da filosofia budista. Nos manuais esquemáticos em que essa história é descrita se assume com frequência uma visão desta escola como

um “realismo ingênuo” facilmente refutado pelas escolas posteriores, supostamente mais sofisticadas. No entanto, ainda não nos foi dado encontrar uma análise rigorosa que apontasse para o alcance e os limites deste pensamento. Assim sendo, uma história da filosofia budista indiana ainda está por se fazer e acreditamos que sua constituição será impossível sem o recurso à literatura mais antiga da escola *Sarvāstivāda*, literatura esta que conforme indicamos acima só foi preservada em sua íntegra em traduções para a língua chinesa.

- O segundo ponto a ser levado em consideração nesta avaliação do desenvolvimento temático da filosofia budista indiana são as sucessivas críticas desenvolvidas pelas escolas posteriores em relação à “teoria dos *dharmas*” da escola *Sarvāstivāda*. É desnecessário dizer que essas críticas motivaram o desenvolvimento da temática do “vazio dos *dharmas*” central no pensamento do Budismo *Mahāyāna*. Nesse contexto, é possível situar a importância da contribuição especificamente filosófica do *Satyasiddhi Śāstra*. Mesmo considerado em seus próprios termos, esse pensamento possui uma enorme relevância. Uma clara indicação disto é sua visão radical da impermanência e da instantaneidade dos “*dharmas* condicionados”, sua negação dos “*dharmas* incondicionados” e sua compreensão da “ignorância” como atividade do falso discernimento. No entanto, sua relevância não se restringe ao conteúdo teórico inerente ao seu próprio pensamento, mas também diz respeito ao seu debate com as outras escolas do Budismo indiano. E é neste contexto que se torna claro mais um aspecto decisivo de sua contribuição. Conforme foi explicitado no presente artigo, esses debates incluíam uma crítica à concepção da existência dos *dharmas* passados e futuros na escola *Sarvāstivāda*. Assim sendo, é possível concluir que uma análise deste debate traz em si a possibilidade de clarificar um tópico central no desenvolvimento do pensamento budista indiano. Esse é mais um aspecto que reforça de forma decisiva a importância das traduções chinesas da literatura do Budismo indiano.

O desinteresse pelas fontes budistas indianas preservadas em chinês, e em especial, pelo *Satyasiddhi Śāstra* parece apontar para algumas falhas essenciais na abordagem convencional dos modernos estudos budistas. Em primeiro lugar, a perspectiva linguística, filológica e histórica que ainda em nossos dias exerce uma hegemonia nesta área de estudos parece ter conduzido a uma postura de relativa indiferença em relação ao conteúdo filosófico do pensamento budista. A unilateralidade desta postura metodológica torna os estudiosos desta área essencialmente insensíveis para o valor filosófico de obras como o *Satyasiddhi Śāstra*. Tudo isto parece ter refletido no pouco interesse mostrado pela comunidade filosófica em relação ao pensamento budista. No entanto, existe aqui uma questão final que não se deixa silenciar. Quando o pensamento budista é abordado apenas como um objeto de pesquisa a ser dissecado pelos orientalistas, se deixa de lado com frequência que esse pensamento não só se manteve vivo no contexto da modernidade, como também que ele pode vir a desempenhar um importante papel na articulação de uma resposta contundente às contradições presentes em nosso período histórico. O fato de que, no passado, diversas apropriações do pensamento budista apresentaram um caráter simplista e mesmo reacionário ao serem propostas como a base de uma eventual “superção da modernidade” não deve em momento algum conduzir à negação das possibilidades de um renovado desenvolvimento crítico do pensamento budista na contemporaneidade (Hubbard & Swanson, 1997; Shields, 2011). É nossa convicção que o rigor e a radicalidade da reflexão de autores como Harivarman traz em si a possibilidade de uma nova articulação em meio às questões da contemporaneidade.

### Referências bibliográficas

- GYONEN. *Hasshu Koyō*. Versão japonesa moderna editada por Shiguo Kamata. Tokyo: Kodansha, 2000.
- HARIVARMAN. *Satyasiddhiśāstra* [*Ch'eng shih lun*]. Tradução para o chinês de Kumārajīva. Vol. 32, nº 1646, pp. 239-373, in: *Taishō Shinshū Daizōkyō* [*Tripitaka* em chinês]. Editado por Takakusu Junjirō e Watanabe Kaigyoku. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1926.

- . *Satyasiddhiśāstra of Harivarman*. (Gaekwad's Oriental Series, no. 159, 165) Editado e traduzido para o inglês por N. Aiyaswami Sastri. Baroda: Oriental Institute, Maharaja Sayajirao University, 1975-1978. 2 vols.
- . *Jōjitsuron* (Shin Kokuyaku Daizōkyō, 15, Bidonbu, 6-7). Editado por Hirai Shun'ei Kaidai; Arai Hiroaki; Ikeda Michihiro Kōchū. Tokyo: Daizō Shuppan, 1999-2000. 2 vols.
- HUBBARD, Jamei; SWANSON, Paul L. *Pruning the Bodhi tree – the storm over critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- MONTEIRO, Joaquim. Schopenhauer e Harivarman: uma possível confrontação. Pp. 43-67, in: REDYSON, Deyve (org.). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- NAKAMOTO TOMINAGA. *Shuttsutei gogo*. Tokyo: Ryobunkan, 1983.
- NORIAKI, Hakamaia. *Bukkyo bunken no kenkyu* [Um estudo da literatura budista]. Tokyo: Daizō Shuppan, 2013.
- SHIELDS, James Mark. *Critical Buddhism – engaging with modern Japanese Buddhist thought*. Farnham: Ashgate, 2011.