

O CONCEITO DE IGNORÂNCIA NO CAPÍTULO 127 DO SATYASIDDHISAstra

THE CONCEPT OF IGNORANCE IN CHAPTER 127 OF THE SATYASIDDHISAstra

Nestor Figueiredo¹

Resumo: Este trabalho pretende analisar o conceito de ignorância proposto no capítulo 127 do *Satyasiddhisastra* a partir da oposição feita pelo autor Harivarman, isto é, entre ignorância como falso discernimento e como ausência de conhecimento apenas. Para tanto, adotamos uma metodologia descritivo-estruturalista que procura isolar o conceito de ignorância apresentado ao longo do texto para, em seguida, cotejar o seu significado em sânscrito a partir de alguns dicionários especializados, apresentando também o sentido do termo em sua forma positiva, isto é “*vidya*” (sem a partícula de negação *a*). Eventualmente, faremos algumas observações nessa seção. Num segundo bloco de investigação, primeiramente, traremos uma interpretação acadêmica do *Sastra* após a qual faremos um contraponto filosófico a partir de um texto da tradição oriental e de um determinado aspecto do chamado problema do mal, dentro da filosofia ocidental. Na última parte, com base na fundamentação teórico-filosófica apresentada, analisaremos criticamente o conceito de ignorância defendido no *Satyasiddhisastra*, usando uma argumentação de cunho linguístico-logicista. Nesse sentido, partindo dessa perspectiva analítica, o artigo considera que há uma contradição no discurso religioso utilizado para defender determinada acepção de ignorância, ao mesmo tempo em que reconhece sua razão de ser em função de critérios eminentemente “endógenos”.

Palavras-chave: budismo; ignorância; avidya; satyasiddhisastra, dharma.

Artigo recebido em 11/11/2016. Aprovado em 14/11/2016.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Graduando em Ciências das Religiões (UFPB).

Abstract: This work intends to analyze the concept of ignorance proposed in chapter 127 of the Satyasiddhisāstra, from the opposition made by the author Harivarman, that is, between ignorance as false discernment and absence of knowledge only. We adopted a descriptive-structuralist methodology that seeks to isolate the concept of ignorance presented throughout the text and then compare its Sanskrit meaning from some specialized dictionaries, also presenting the meaning of the term in its positive form, that is "Vidya" (without the negation particle a). Eventually, we will make some observations in this section. In a second block of inquiry, we will first bring an academic interpretation of Sastra, after which we will make a philosophical counterpoint from a text of the Eastern tradition and a certain aspect of the so-called problem of evil within Western philosophy. In the last part, based on the theoretical-philosophical foundation presented, we will critically analyze the concept of ignorance defended in the Satyasiddhisāstra, using a linguistic-logicist argument. In this sense, starting from this analytical perspective, the article considers that there is a contradiction in the religious discourse used to defend a certain meaning of ignorance, while recognizing its reason for being in function of eminently "endogenous" criteria.

Keywords: buddhism; ignorance; avidya; satyasiddhisāstra; dharma.

Introdução

A questão fundamental desenvolvida dentro do pensamento budista clássico está relacionada às quatro nobres verdades: o sofrimento. De acordo com o discurso inicial atribuído ao Buda histórico na literatura canônica, tudo envolve sofrimento (*dukkha* em língua páli). Assim, do nascimento à morte, tudo vive à sombra dessa realidade que faz parte da existência humana. A segunda nobre verdade trata da origem desse sofrimento: o apego ou desejo egoísta (*tanha* em páli), podendo ainda significar cobiça, vontade incorreta, ganância e luxúria. É a causa ou condição principal do sofrimento, gerando emoções conflitantes a partir de uma percepção equivocada de que existe uma essência duradoura no ser e nas coisas. Dessa noção,

inevitavelmente, surge o apego. Portanto, o sofrimento decorre dessa falta de compreensão correta de si e das emoções². Nesse ponto, o pensamento budista que se desenvolveu um pouco depois de sua fase inicial, trouxe para esta discussão um aprimoramento conceitual por meio de novos textos. Um deles é o tratado filosófico *Satyasiddhisāstra* de Harivarman³, cuja versão em chinês do capítulo 127 foi traduzida pelo estudioso Joaquim Monteiro⁴. O texto em português aqui apreciado aborda exatamente a ignorância (*avidya* em sânscrito; *avijja* em páli) como a atividade desse falso discernimento, sendo a causa básica do sofrimento.

O *Satyasiddhisāstra* chegou até nós somente na tradução para o chinês de Kumarajiva.⁵ A obra se estrutura em cinco seções, possuindo no total 202 capítulos, distribuídos em uma introdução seguida de quatro seções dedicadas às verdades da insatisfatoriedade, da origem, da extinção e do caminho. A ausência de um original sânscrito ou uma tradução tibetana levou alguns estudiosos da literatura budista a suspeitarem dessa obra. No entanto, “o rigor, a consistência, e a radicalidade de seu pensamento são fatores que conduzem necessariamente a uma reavaliação de seu papel na

² As outras duas nobres verdades abordam a cessação e libertação do sofrimento. Contudo, não estão diretamente ligadas ao problema da ignorância como causa do sofrimento, que é objeto central deste trabalho.

³ Filósofo budista indiano, autor do *Satyasiddhisāstra* ou *Tattvasiddhisāstra* (Tratado do estabelecimento da verdade), que viveu no século IV. Dotado de uma inegável independência intelectual, escreveu esta obra (perdida em sânscrito) partindo do cânon do budismo clássico, porém aplicando uma filosofia da vacuidade proto-*madhyamika*. Na Índia, seu tratado filosófico não teve muita repercussão, circunstância de que dá testemunho a inexistência de uma tradução tibetana. Porém foi traduzido em chinês no começo do século V (406 ou 411) por Kumarajiva, estando dessa forma na origem da pequena escola sino-nipônica *Chengshizong/ Jojitsu-shu* (CORNU, 2004, p.211; 423).

⁴ Doutor em Budismo Chinês pela Universidade de Komazawa (Japão). Atualmente, desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), além de ministrar cursos no programa de pós-graduação dessa mesma universidade. A versão portuguesa do *Satyasiddhisāstra* foi publicada na obra *Antologia Budista*, em 2015, pela Fonte Editorial.

⁵ (344-413 d.C.). Estudioso e tradutor de textos budistas para o chinês. Suas traduções foram muito apreciadas em função de sua excelência e clareza, influenciando profundamente o desenvolvimento do budismo na China e no Japão. Kumarajiva também fez muitos discípulos, mais de três mil, segundo alguns relatos (Enciclopédia do Budismo Chinês). Disponível em: <http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php/Kumarajiva>. Acesso: 10.09.2016. Há também uma versão em língua inglesa editada e traduzida por Natesa Aiyaswami Sastri, publicada em 1978 pela Universidade de Baroda, na Índia.

história do pensamento budista” (MONTEIRO, 2015, p.184). Ainda segundo o autor da tradução, no capítulo 127 temos, inicialmente, uma distinção entre os seres sensíveis (seres que possuem atividade mental) e os seres não-sensíveis, isto é, sem atividade mental. A partir dessa diferenciação é que se constrói o conceito de ignorância por meio de perguntas e respostas, sugerindo uma virtual conversa entre mestre e discípulo. Contudo, é importante ressaltar que este conceito é estabelecido fazendo-se uma incisiva oposição à compreensão da ignorância como simples ausência de conhecimento.

Este tratado filosófico está inserido dentro de um determinado tipo de literatura da tradição budista, cujo cânon clássico é composto por 29 livros em língua páli, dividido em três grupos de textos: livros de disciplina (*Vinaya*); livros de doutrinas (*Suttas, em páli*) e livros psicológicos (*Abhidhamma, em páli*). Esse conjunto é também conhecido como Tipitaka (páli), ou os três cestos. Os dois primeiros organizam e apresentam os ensinamentos práticos relacionados ao caminho para a iluminação; o terceiro empreende um trabalho de análise de características filosóficas desses conhecimentos. Além desse recorte discutido e autorizado através de diversos concílios, há a literatura “paracanônica” produzida por diversos pensadores budistas e plenamente aceita por essa tradição como obra de sabedoria e de grande importância para os estudos acadêmicos (REDYSON, 2013, p.20). O texto aqui trabalhado encontra-se exatamente nessa categoria, isto é, a de textos fundamentais de mestres das escolas budistas (Clássicas, Mahayanas e Vajrayanas), conhecidos como *Sastras*⁶. O autor Harivarma, filósofo budista indiano da escola Sautrântica⁷, nesse contexto, aparece ao

⁶ Sânscrito: regra/ norma. Gênero de literatura oposta à categoria de *sutra*, cuja designação é reservada para textos que são considerados como a palavra do Buda, enquanto *sastras* são obras compostas por outros autores, que consistem em tratados sobre toda a matéria de tópicos aprendidos, bem como comentários sobre outros textos. O termo em páli equivalente é *sattha*, mas raramente é encontrado (KEOWN, 2004, p. 255).

⁷ Constitui a segunda escola filosófica do Budismo Clássico, segunda a classificação tibetana. Desligou-se da corrente *Sarvastivadin* a partir do século I a.C. por discordar do seu ponto de vista sobre a realidade. Sautrântica significa “aqueles que seguem os sutras”, querendo dizer com isso que se trata de discípulos do budismo clássico, o qual se apoia essencialmente nos sutras do primeiro giro da roda

lado de nomes mais conhecidos do Ocidente como Vasubandhu, Asanga, Nagarjuna, Chandrakirti, Shantideva e Atisha, autores que também escreveram obras relevantes dentro dessa tradição.

A ideia do trabalho aqui desenvolvido é abordar e explorar o conceito de ignorância proposto no capítulo 127 do *Satyasiddhisāstra* a partir daquela incisiva oposição feita pelo autor, isto é, entre ignorância como falso discernimento e como ausência de conhecimento apenas. Para tanto, adotamos uma metodologia descritivo-estruturalista que procura isolar o conceito de ignorância apresentado ao longo do texto para, em seguida, cotejar o seu significado em sânscrito a partir de alguns dicionários especializados, apresentando também o sentido do termo em sua forma positiva, isto é “vidya” (sem a partícula de negação *a*). Eventualmente, faremos algumas observações nessa seção. Num segundo bloco de investigação, primeiramente, traremos uma interpretação acadêmica do *Sastra* após a qual faremos um contraponto filosófico a partir de um texto da tradição oriental e de um determinado aspecto do chamado *problema do mal*, dentro da filosofia ocidental. Na última parte, com base na fundamentação teórico-filosófica apresentada, analisaremos criticamente o conceito de ignorância defendido no *Satyasiddhisāstra*, usando uma argumentação de cunho linguístico-logicista.

Dentro dessas considerações iniciais, cabe ainda ressaltar que o tipo de análise aqui empregada, calcada em critérios bem definidos, pode perfeitamente se inserir, em certa medida, nas discussões sobre o campo epistemológico das Ciências da Religião, uma vez que trabalha um conceito fundamental para determinada expressão religiosa, tendo como marco regulatório a ideia de que a validade desse discurso pode ser pensada a partir de sua formulação interna, externa e também do diálogo entre ambas. Nesse sentido, o texto promove uma interpretação do capítulo 127 do tratado que, sob a perspectiva lógico-semântica, contradita o discurso religioso, mas que também ao

do *dharma*. Além disso, não consideram que o *Abhidharma* corresponda às palavras do Buda, e sim às palavras de seus discípulos (CORNU, 2014, p. 423).

mesmo tempo reconhece sua razão de ser em função de critérios eminentemente “endógenos”.

1. A estrutura do texto e a argumentação em todo da ignorância

A estrutura do capítulo 127 do *Satyasiddhisrastra* é composta por um postulado inicial seguida por doze perguntas e suas respectivas respostas. O conceito de ignorância já aparece na primeira afirmação como a “concordância com o nominal” ou a “designação verbal”, indicando tratar-se de uma acepção decorrente da nossa linguagem. Embora não presente textualmente, a ideia de vacuidade já está posta ao se afirmar que não existe nessa designação linguística qualquer tipo de essência (eu ou meu). Em seguida, vem a consequência disso: a falta de discernimento é que faz surgir essa ideia de substância inerente seja no ser, seja nas coisas; “faz surgir o conceito de *atman*”. E conclui: “A ignorância consiste no surgimento do conceito de *atman*”.

Dessa forma, já no parágrafo que abre o capítulo o autor trabalha diretamente com pelo menos dois dos quatro selos do budismo: todas as coisas compostas são impermanentes e desprovidas de existência intrínseca e, indiretamente, com mais dois: o sofrimento como o fruto da ignorância e a superação dessa condição no nirvana (KHYENTSE, 2008, p. 12). Além disso, conceitos fundamentais como *anatman* e *paticca-samuppada*⁸ (em língua páli), estão latentes nesse trecho na afirmação de que o que convencionalmente se denomina pessoa é na verdade apenas uma “agregação” de *dharms* (elementos) originados de forma interdependentes. Assim, a ignorância aparece como um entendimento diferente do sugerido pelo postulado, provocando uma percepção errada em relação à realidade e desviando o ser humano para uma rota diametralmente oposta a do caminho apontado pelos ensinamentos búdicos.

⁸ Stephen J. LAUMAKIS, em sua obra *Uma introdução à filosofia budista*, apresenta as seguintes traduções: origem dependente, co-produção condicionada, origem co-dependente, despertar interdependente e origem interdependente, informando que cada uma dessas possibilidades é a tentativa de captar o relato de causalidade do Buda (2010, p. 37).

Ao longo da exposição, o tratado apresenta trechos de difícil compreensão. Em alguns momentos, tem-se a impressão de respostas evasivas ou pelo menos a ideia de que a pergunta estaria fora do objetivo do texto. Em todo caso, permanece uma impressão de incompletude. A seguir, resgataremos os doze CONJUNTOS de pergunta-resposta, fazendo a citação de seus trechos no próprio corpo do texto. O primeiro deles amplia o entendimento inicial da ignorância. Dessa vez, o texto apresenta a ignorância como desconhecimento, e que a sabedoria consiste na presença do discernimento, segundo os sutras, esclarecendo, porém, que é necessário discernir corretamente a realidade, sendo a ignorância aquilo que é diferente desse procedimento, ou seja, ela é o discernimento incorreto. O CONJUNTO 2 define o escopo da ignorância: ela só ocorre para os seres sensíveis, dotados de atividade mental, diferentemente dos não sensíveis, isto é, não possui tal atividade a exemplo de árvores e pedras.

O CONJUNTO 3 aborda a ideia da ignorância como um *dharma* não existente, sob a alegação de que se trata apenas da pura e simples ausência do conhecimento. Na direção desta pergunta, a ignorância não existe sem que haja a necessária noção ou ideia de conhecimento. No texto: “*ela não existe como um dharma separado*”, isto é, independente. Só poderá existir de forma dependente ou interdependente (*paticca-samuppada*). A resposta no tratado vai negar essa afirmação e dizer que a ignorância aparece como algo independente; como um *dharma* separado que causa os impulsos volitivos, e que exatamente por isso ela existe.

Nos CONJUNTOS 4 e 5, reafirma-se a ideia de ignorância como discernimento incorreto: “*no conhecimento comum pode existir discernimento, mas ele não é correto*”. Assim, estabelece-se um padrão em que, de um jeito ou de outro, todos possuem discernimento. A grande diferença está em tê-lo de forma correta ou de forma incorreta. Além disso, há uma referência a certo princípio que dá à ignorância, talvez, uma ontologia diferente da que estabelece “*o sem-forma, não relacional, o incontaminado, o incondicionado e todas as demais teorias...*” e que também “*não é como no caso da ausência*

do bem". Nada mais nos é dado sobre isso nesse trecho. Ficamos apenas com a suspeita de que a ignorância parece pertencer a uma classe diferente de coisas.

Outra possibilidade é que, ao se referir à ideia de ausência do bem, o texto estaria reforçando sua tese principal: a ignorância não é a pura e simples ausência de conhecimento, assim como o mal não é a pura e simples ausência do bem, tratando-se, em ambos os casos, de uma interpretação equivocada de conceitos. Essa percepção equivocada das coisas é que gera toda sorte de mazelas para a humanidade. E isso parece fazer sentido tendo em vista que, para o budismo, mais que moral e ética é a sabedoria o que mais interessa (KHYENTSE, 2008, p. 13), no caso, leia-se: o correto discernimento ou "visão correta".

O principal contra-argumento, recorrente nas perguntas, reaparece no CONJUNTO 6: a afirmação de que a ignorância é ausência de discernimento. Agora, contudo, semelhantemente à ideia de escuridão como "*ausência de luz em um quarto*". A resposta volta a enfatizar essa percepção como algo próprio do conhecimento comum, diferente do que o texto procura defender. Aqui aparecem duas linhas de argumentação usando a comparação. A segunda é fundamental para o budismo. Segue a primeira: "*Falar da ignorância como o falso discernimento é como discernir de noite uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada*" e vice e versa. Dada a condição de alguém, por exemplo, sua ignorância (o falso discernimento) o impedirá de fazer tal distinção corretamente.

A segunda comparação explica a necessidade de a ignorância ser o falso discernimento e não a ausência de conhecimento. Ao dizer que mesmo um Arahata eliminando a ignorância (causa das disposições volitivas) por meio do discernimento correto, mas mantendo uma específica e única ausência de conhecimento em relação ao *dharma* do Buda (apenas conhecido por este), não poderia ser considerado um Arahata, pois nele haveria ignorância, se caso esta fosse entendida como ausência de conhecimento como defende o contra-argumento. Portanto, o que não há mais num Arahata é o falso discernimento (ignorância), embora haja a ausência de um

determinado conhecimento, isto é, o do *dharma* do Buda. Do que se segue que a ausência de conhecimento não pode ser ignorância. Esta, em verdade, nada mais é do que o falso discernimento que está presente em todas as paixões (*Kleshas*). E isto seria uma característica própria da ignorância. Por fim, faz-se uma referência ao conceito de vazio, pela primeira vez citado textualmente: *“a ignorância existe sempre naquele que não vê o vazio”*. Isto quer dizer que, a visão correta implica no vazio das coisas que compõem nossa realidade, as quais carecem de essência própria. Não compreender isso é permanecer na ignorância, que é o falso discernimento.

Os CONJUNTOS 7 e 8 vão tratar do surgimento da ignorância e de seus inconvenientes. Primeiramente, afirma-se que ouvir ou refletir sobre *“uma causa incorreta”* faz surgir a ignorância. São elencados, mais uma vez, alguns conceitos (substancialidade, *atman*) como sendo os responsáveis pelo surgimento desse problema fundamental, que por sua vez resulta no surgimento das paixões. A *“ignorância produz ignorância”* e isto é análogo ao processo que se dá em uma semente engendrar uma árvore, e esta, novas sementes e novas árvores. *“O falso discernimento é um outro nome da ignorância”*.

Em relação aos inconvenientes, o texto se estende bem mais. No entanto, esta determinada característica derivada da ignorância, em última instância, leva-nos à conclusão de que a ignorância é a raiz de todos os problemas do ser humano, em que *“todos os apegos tem sua origem”* (Sutra do rugido leonino). Tem-se a ideia de uma causa *“multiconsequência”*. A tradução, inclusive, faz uso da palavra *“pecado”* ao se referir no texto sobre a ignorância abordada nos Sutras: a ignorância é o *“pecado mais profundo e ainda o mais difícil de remover”*. Ela é a mais forte de todas as paixões e o fundamento dos doze elos da originação dependente; origem de todo o sofrimento e se realiza no campo da ilusão. Exatamente por isso, *“só pode ser desfeita através do verdadeiro conhecimento”*.

Há, portanto, uma fortíssima carga sobre esse conceito. Como raiz de todo o problema, assume importância sem paralelo. De modo que, os inconvenientes da

ignorância são diretamente proporcionais ao seu alcance. Os CONJUNTOS seguintes, 9 e 10, acrescentam a este gigantesco problema-raiz as características do ignorante e a maneira de suprimir a ignorância. As qualidades negativas do ser humano sob a égide da ignorância são muitas, mas podemos resumir da seguinte forma: o ser humano ignorante é “talhado” para o malefício, tanto de si como de outrem. Toda sorte de corrupção está presente nele, que em função disso deve buscar eliminar a ignorância. A solução desse problema se dá somente “*através do cultivo do verdadeiro conhecimento*”.

Finalmente, chegamos aos CONJUNTOS 11 e 12 que tratam do correto conhecimento dos agregados e das esferas e da originação dependente como os dois remédios da ignorância. Também chamadas de teorias, as duas são capazes de, uma vez corretamente compreendidas, eliminarem o engano que afirma ser deus ou outros fatores (substância) a causa ou origem dos fenômenos. Sobre os agregados, mostra-se como ocorre o erro de percepção em relação a eles: “*Ao ouvir falar da denominação de um pote, surge a dúvida em sua mente. A forma e os outros fatores constituem o pote? Como pode existir um pote separado de fatores como a forma?*”. Semelhantemente a este processo de percepção do pote, diz-se que os cinco agregados constituem a pessoa.

Por outro lado, afirma-se também como devemos discernir corretamente: “*Se a pessoa compreender que o pote surge em função de fatores como a forma, o cheiro, o saber e o contato, ela pode discernir que são os agregados como a forma que constituem a pessoa. Somente assim se compreende que a ignorância deriva de uma existência nominal, a qual “inverte o verdadeiro sentido dos dharmas*”. Mas todo o engano se extingue com o discernimento da originação dependente e dos agregados, eliminando a existência nominal e a ignorância. O tratado conclui de forma a reforçar aquela ideia de extrema importância dada à ignorância: “*os 84.000 portais do dharma visam todos eles à eliminação da ignorância*”. Um peso extraordinário para um problema proporcionalmente relevante, pois “*a ignorância é o fundamento de todas as paixões e ajuda o seu surgimento*”.

2. O conceito de ignorância nos dicionários

A partir do capítulo 127 do tratado de Harivarman, ignorância é o falso discernimento e não a ausência de conhecimento pura e simples. Em sânscrito, a palavra para ignorância é *avidya*. (*avijja* em páli). É importante lembrar que não é possível afirmar com certeza que tenha sido essa a palavra usada no tratado em sânscrito, uma vez que, como mencionado, esse texto só chegou até nós na versão chinesa. Entretanto, por meio do Portal de dicionários digitais de termos sânscritos, da Universidade de Colônia, na Alemanha⁹, coletamos algumas acepções desse termo que, talvez, possam dialogar com o conceito presente no capítulo em análise. Contudo, antes da versão digital, vejamos o significado de *avidya* no DICIONÁRIO BUDISTA Nyanatiloka de termos e doutrinas, 3ª Ed., revisada e ampliada, editado por Nyanaponika, traduzido por Teresa Kerr e revisado por Arthur Shaker. Acompanha o significado um extenso e enriquecedor comentário:

Ignorância, não conhecimento, delusão; é a raiz primária de todo o mal e sofrimento no mundo, cobrindo os olhos mentais do homem e não deixando ver a natureza verdadeira das coisas. É a delusão enganando os seres fazendo com que a vida apareça para eles como permanente, feliz, substancial e bela e impedindo-os de ver que tudo na realidade é impermanente, passível de sofrimento, vazio de Eu e Meu e basicamente impuro. Ignorância é definida como “Não conhecer as quatro nobres Verdades, a saber, o sofrimento, sua origem, sua cessação e o caminho para sua cessação”. Como a Ignorância é a fundação para todas as ações afirmativas da vida, de todo o mal e sofrimento, portanto, assim é a primeira a ser colocada na fórmula da Originação Dependente (*paticca-samuppada*).¹⁰

Nos dicionários digitais em língua inglesa, encontramos definições mais técnicas, embora com algum tipo de contextualização, ao invés de puramente lexicais. Há também uma preocupação em apresentar o significado dentro do contexto da

⁹ Disponível em: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de>. Acesso em: 03.06.2016.

¹⁰ Disponível em: <http://casadedharmaorg.org/publicacoes/dicionario-budista>. 03.06.2016.

literatura sânscrita. Além das dotações léxicas específicas para o termo, existe pequena alusão de ocorrência na literatura correlata.

- I) **Apte Practical Sanskrit-English Dictionary, 1890** (Sânscrito clássico e pós clássico): 1. Not educated, unlearned, foolish, unwise; 2. Not pertaining to knowledge; ignorance, folly, want of learning. 3. Spiritual ignorance; 4. Illusion, illusion personified or Māyā (a term frequently occurring in Vedānta; by means of this illusion one perceives the universe, which does not really exist, as inherent in Brahman which alone really exists). The term appears also in the systems of Gautama, Patañjali, Kapila, where it has different bearings; (with Buddhists) ignorance together with non-existence.¹¹
- II) **Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1872**: a-vidya, as, ā, am (rt. 1. vid, to know), unlearned, unwise, foolish; not relating to knowledge; (ā), f. ignorance, spiritual ignorance, illusion, personified illusion or Māyā; (with Buddhists) ignorance together with non-existence. — Avidyā-maya, as, ī, am, caused by ignorance or illusion.¹²
- III) **Macdonell Sanskrit-English Dictionary**: avidya, a-vidya, a. uncultured; destitute of knowledge; â, f. ignorance.¹³

Completando essa seção de informações de caráter mais técnico, vejamos também as acepções para o termo em foco, provenientes de dicionários especializados budistas: dois em inglês e um em espanhol (tradução do francês):

- IV) **Avijjā**: 'ignorance,' nescience, unknowing; synonymous with delusion (moha, s. māla), is the primary root of all evil and suffering in the world, veiling man's mental eyes and preventing him from seeing the true nature of things. It is the delusion tricking beings by making life appear to them as permanent, happy, substantial and beautiful and preventing them from seeing that everything in reality is impermanent, liable to suffering, void of 'I' and 'mine', and basically impure (s. vipallāsa). Ignorance is defined as 'not knowing the four truths, namely, suffering, its origin, its cessation, and the way to its cessation' (S. XII, 4).¹⁴

¹¹ APTE, V. S. (1890). The practical Sanskrit-English dictionary, containing appendices on Sanskrit prosody and important literary & geographical names in the ancient history of India, for the use of schools and colleges. Poona, Shiralkar.

¹² MONIER-WILLIAMS, M. (1899). A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages. Oxford, The Clarendon Press.

¹³ MACDONELL, A. A. (1893). A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London, Longmans, Green.

¹⁴ Pali Buddhist Dictionary. *Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. 4ª. Ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 1980, p 59.

- V) **Avijjā (P.) Avidyā (Sk.)** Lit. unwitting. Hence ignorance; lack of enlightenment. The fundamental root of evil, and the ultimate cause of the desire which creates the dukkha of existence. It is the nearest approach to 'original sin' known to Bsm. Its total elimination, resulting in perfect enlightenment, is Goal of Buddhist Path. Ignorance is first of the Twelve Nidānas or Links in the Chain of Causation; first because it is the primary cause of existence. It is the last of the Ten Fetters, last because until full enlightenment is attained there still remains some degree of ignorance. The final removal of the veil of ignorance reveals supreme Truth—Nirvāna, (See Moha, Sin.).¹⁵
- VI) **AVIDYA (SC.) [PAL avijja, TIB. ma-rig-pa. CH. wuming, yuchi, chi. JAP. mumyo].** «Ignorancia», «des-conocimiento», «nesciencia». Origen de todos los males de la existencia en el samsara. Para todas las escuelas, la ignorancia es el veneno-raíz del espíritu, la pasión fundamental que se encuentra en el origen del resto, la instancia que toma la ilusión por la realidad. Es el primer eslabón de los doce lazos de la producción condicionada y, en ese sentido, constituye la causa de la errancia de los seres en la existencia condicionada.¹⁶

Observa-se que o significado no dicionário Nyanatiloka é próximo da ideia presente no *Sastra*, principalmente porque aparecem muitos conceitos fundamentais do budismo relacionados à ignorância. No entanto, em nenhum momento temos, textualmente, a ideia de ignorância como falso discernimento. Pelo contrário, logo no início temos a definição como “não conhecimento”. Há também implicitamente a noção de ignorância como um “véu” que impede a visão de uma realidade encoberta, além da ideia de origem para todo o sofrimento.

Nos dicionários digitais consultados, além das designações mais comuns, destacamos as seguintes: *algo não pertencente ao conhecimento, ilusão, não-existência (vazio) e destituição de conhecimento*. Estes significados, embora estejam mais bem correlacionados com o conceito defendido por Harivarman, ainda mantém certa distância com a noção de falso discernimento, uma vez que todos estes termos aparecem como consequências da ignorância.

¹⁵ HUMPHREYS, Christmas. *A popular dictionary of Buddhism*. Richmond: Curzon Press, 2005, p 20.

¹⁶ CORNU, Philippe. *Diccionario Akal del Budismo*. Trad. Francisco Javier López Martín. Madri: Ediciones Akal, 2004, p. 54.

Ao contrário, quando nos deparamos com os dicionários especializados na literatura budista, há uma maior proximidade com a ideia defendida no tratado em questão, sobretudo porque trazem uma definição do termo dentro da doutrina budista. Embora não devamos confundir essa necessidade de contexto doutrinário dessas definições especializadas com uma identidade conceitual em relação ao *Sastra*. Nesses trabalhos, *Avidya* (sânscrito) ou *Avijja* (páli) é, portanto, “ignorância, nesciência, desconhecimento” e um véu que encobre a verdade que há por trás da ilusão vivida pelo homem. A ignorância também é “não conhecer” a doutrina das quatro nobres verdades e a causa raiz do sofrimento, com elevadíssimo grau de sofisticação, alcance e persistência.

Assim, na perspectiva dos dicionários, o ignorante por não possuir o conhecimento acaba sofrendo com a ilusão das coisas e não percebe o vazio da realidade por estar destituído do conhecimento, o que difere da tese de falso discernimento defendida no *Sastra*. Por outro lado, ao suprimirmos a negação do termo indicada pela letra *a* (prefixo de negação) temos *vidya*, traduzida geralmente por conhecimento. Em um trabalho sobre o termo nessa acepção positiva, o estudioso Ricardo Silvestre¹⁷ trata da noção de conhecimento na *Bhagavad-Gita*, apresentando para o mesmo termo em sânscrito (*vidya*), o seguinte significado: *conhecimento vivenciado* (prático ou aplicado), discernimento ou sabedoria. Segundo ele, algo diferente do conhecimento apenas teórico. Nesse caso, *vidya* teria “*atrelado a si um aspecto comportamental*” e a tradução literal proposta seria “*conhecimento capaz de discernir*” (SILVESTRE, 2015, p.138). Do que se segue que não conhecimento (*avidya*) é o que é contrário a isso, ou seja: não conhecimento; incapaz (não capaz) de discernir. Isto é, ignorância.

No tratado de Harivarman para a língua inglesa, publicada em 1978, o tradutor não usou o termo em inglês “*ignorance*” como título do capítulo 127, como era de se

¹⁷ Doutor em filosofia pela Universidade de Montreal (Canadá). Professor de Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

esperar, segundo os dicionários aqui consultados. Ao invés disso, o capítulo se inicia na página 279 com “*Nescience (Avidya)*”, sendo a palavra em sânscrito utilizada predominantemente, depois de posta fortemente como sinônimo de nesciência pelo menos umas 10 vezes (p. 279-280). “*Ignorance*” tem três ocorrências como substantivo feminino, e uma como adjetivo masculino, entre a metade e o final do capítulo; uma das quais aparecendo como sinônimo de *avidya* (p. 282). O que não deixa de ser um tanto estranho essa mudança na escolha de um termo para, inicialmente, nomear o capítulo seguido de um discurso valendo-se do binômio usado no título (*nescience/avidya*) para depois abandoná-lo completamente, aparecendo de forma esparsa, posteriormente, o termo “*ignorance*” sem aquela forte identidade do começo conferida a “*nescience*”; sugerindo, talvez, o trabalho de dois tradutores, com suas preferências lexicais e/ou segundo suas convicções doutrinárias.

Por outro lado, nesciência não ocorre nos dicionários mais antigos, todos do final do século XVIII. Porém, como pudemos verificar, as entradas recentes em inglês e em espanhol trazem, pelo menos uma vez, a palavra “nesciência” como sinônimo de ignorância. Mas aqui há um problema, pois existe uma diferença sutil entre nesciência e ignorância que talvez explique em parte a opção pelo termo em inglês “*nescience*” ao invés de “*ignorance*” abrindo o capítulo 127 do tratado, atribuindo exatamente por isso maior peso a “*nescience*”. Esta distinção encontra-se na filosofia escolástica, mas precisamente em Tomás de Aquino, para quem nesciência seria alguém não saber alguma coisa, enquanto que a ignorância seria alguém não saber alguma coisa que deveria saber. A seguir, encerrando esta seção, apresentamos alguns trechos da Questão 76 (As causas do pecado em especial), Artigo 2, da *Suma Teológica IV*, que exemplificam este caso:

“A ignorância difere da nesciência em que significa a simples negação da ciência. Por isso, pode-se dizer daquele a quem falta a ciência de alguma coisa, que não a conhece. (...) A ignorância implica uma privação de ciência a saber, quando à alguém falta a ciência daquelas coisas que naturalmente deveria saber. (...) Portanto, por causa de uma negligência, a ignorância das coisas que se devia saber é um pecado. Mas não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que

não se pode saber. Por isso, essa ignorância é chamada de invencível, porque nenhum estudo a pode vencer. Como tal ignorância não é voluntária, porque não está em nosso poder rechaçá-la, por isso ela não é um pecado. Por aí se vê que a ignorância invencível nunca é um pecado. Mas a ignorância vencível é, se ela se refere ao que se deve saber. Mas, ela não é, se se refere ao que não se é obrigado saber (AQUINO, 2005, p. 372; 373).

3. Interpretação e contraponto filosófico

Um importante trabalho do próprio tradutor sobre o capítulo 127 do tratado de Harivarman será nossa referência acadêmica. Joaquim Monteiro, em 2013, publicou um artigo discutindo a relação entre o filósofo Schopenhauer (1788-1860) e a filosofia budista a partir do *Satyasiddhisutra*. Esse texto saiu no livro *Budismo e filosofia*, organizado pelo professor e também pesquisador na área, Deyve Redyson¹⁸. A análise trata não só do capítulo 127, mas de todo o *Sastra* de maneira geral, proporcionando uma interessante visão da obra a partir de três aspectos centrais da “teoria dos *dharmas*”. Ademais, esse artigo nos concede importante fundamentação teórica para algumas de nossas observações na seção final de nosso trabalho. Porém, o que nos interessa nessa contribuição é a parte da comparação destinada a Harivarman, em especial, ao entendimento do *Sastra* sobre a ignorância. Resumidamente, MONTEIRO (2013, p. 44) apresenta a teoria dos *dharmas* na versão radical do tratado filosófico através de três eixos de compreensão: negação dos *dharmas* incondicionados; radicalização da impermanência de todos os *dharmas* condicionados e visão da ignorância como atividade do falso discernimento. Após apresentar essa teoria na perspectiva da escola *Sarvastivada*, que reconhece quatro categorias para os 75 *dharmas* existentes (72 condicionados e três incondicionados), há um importante esclarecimento sobre a posição de Harivarman em relação a parte dessa teoria:

¹⁸ Doutor em Filosofia pela Universidade de Oslo (Noruega). Professor da Universidade Federal da Paraíba, onde trabalha com filosofia da religião e com o pensamento oriental e suas relações com a filosofia ocidental, especialmente voltada ao budismo. Possui importantes publicações nessa área.

Dentre essas quatro categorias, a dos “dharmas incondicionados” sempre foi considerada problemática, tendo sido sujeita a diversas críticas. A razão principal disso é a contradição lógica entre a visão budista da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de atman de todos os dharmas, com o caráter permanente e não causal desses dharmas. A posição de Harivarman a respeito desse problema no Satyasiddisastra é clara e inequívoca: como todos os dharmas são essencialmente impermanentes e instantâneos, não existe lugar para esses “dharmas incondicionados”. (MONTEIRO, 2013, p. 47).

Outro ponto de destaque nesse estudo é a explicação do próprio conceito de *dharma*, frequentemente traduzido por fenômeno. No entanto, segundo o autor, trata-se de uma tradução “essencialmente equivocada”. Para Joaquim Monteiro, “aquilo que na visão platônica seria visto como um fenômeno unitário, na ‘teoria dos dharmas’ é considerado como uma multiplicidade de ‘dharmas’” (2013, p. 50). Na verdade, nada mais é do que um conjunto de consciências sensoriais organizado por nossa mente para dar sentido a esse “fatiamento” ou “fragmentação”, sendo isto feito de forma instantânea e automática por nossa mente. Um exemplo moderno dessa ideia seria a visão de uma imagem qualquer numa tela de computador: uma fotografia de um gato, por exemplo, chegaria até nós como habitualmente o vemos. No entanto, ao ampliarmos esta imagem com a ferramenta “Zoom” de aplicativo em uso, logo percebemos que o que existe de fato, dependendo da resolução, é a ocorrência de dezenas, centenas ou milhares de pixels (unidades gráficas) organizados pela linguagem de máquina.

Assim, o fenômeno na acepção corriqueira ver um gato, mas a teoria dos *dharmas* ver, além do gato, uma reunião de pixels. Detalhe importante nesse exemplo: se o dispositivo eletrônico envolvido nessa operação não for suficientemente potente para processar essa imagem, isto é, para reunir instantaneamente o gato-pixel, veremos o processo em formação em função da baixa velocidade, numa experiência bastante reveladora. Ou seja, veremos a construção da imagem do gato a partir da reunião e organização dos pixels. No entanto, nossa mente processa as imagens sempre de forma instantânea, motivo pelo qual não percebemos esta operação. Isto se assemelha ao que a teoria dos *dharmas* pretende afirmar em relação aos instantes de

consciência ou da instantaneidade desses *dharmas*. Assim temos: unidades gráficas (visão), sonoras (audição), táteis (tato), de cheiro (olfato) e de gosto (paladar). A função da mente, ou da 6.^a consciência no budismo Mahayana da escola Yogacara, é organizar e dar sentido a este mundo de fragmentação.

Finalmente, chegamos ao que mais nos interessa: a compreensão da ignorância como atividade do falso discernimento. O texto de Joaquim Monteiro ressalta os principais pontos do capítulo 127 do *Sastra*. Nesse sentido, a negação da ignorância como um puro e simples desconhecimento, ou como um desconhecimento das quatro nobres verdades é fundamental: “*Se o discernimento correto significa a análise da impermanência dos 5 agregados, a ‘ignorância’ significa precisamente o seu oposto: o discernimento incorreto desses mesmos agregados como permanentes*” (MONTEIRO, 2013, p.52). Assim, o problema do discernimento, “*seja ele correto ou incorreto*”, só pode existir para os seres sensíveis. Essa questão não existe para seres sem atividade mental (pedras, árvores). Além disso, a ignorância não existe como um *dharma* real ou independente, no sentido em que os objetos sensoriais são reais: “*ela só pode ser conhecida através de seus efeitos, como a continuidade no Sansara e dos fatores que a impulsionam*” (MONTEIRO, 2013, p.53). A superação deste problema só se dará por meio do correto discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *atman* dos cinco agregados, incluídos nesse processo os aspectos do ouvir, da reflexão e do cultivo (MONTEIRO, 2013, p. 54).

Em 2016, durante as aulas da disciplina História do Pensamento Budista Indiano, ministrado pelo professor Joaquim Monteiro, entre os meses de março e junho de 2016, dentro do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da Universidade Federal da Paraíba, o *Satyasiddhisastra* foi objeto de exposição em um desses encontros (14.04.2016). Na ocasião, Joaquim Monteiro apresentou a interessante tese de que, nessa obra, a ignorância é um “*a priori*” estritamente linguístico; que só pode ser percebida de forma indireta. Entretanto, conforme o pesquisador, na visão da escola Sarvastivada, esta perspectiva puramente linguística é limitante, pois estaria

vinculada apenas ao “caminho da visão”, que é de caráter logicista. Embora importante e necessária para o processo de superação de fatores que aprisionam o ser humano dentro de uma realidade ilusória, esta diretriz sozinha não alcançaria dimensões mais sutis presentes nesta realidade, isto é, determinados *Kleshas*. Somente em conjunto com o “caminho do cultivo” se poderia atingir e superar tal sutileza responsável pela continuidade no *Sansara*.

Outro texto abordado nessa mesma disciplina, embora trabalhado com menos intensidade, e com o qual se pode fazer uma relação temática com o *Sastra*, foi o do *Sutra do Mantra Luminoso do Cerne da Perfeição da Sabedoria*, também traduzido do chinês para o português por Joaquim Monteiro. Trata-se de um texto curto que apresenta inicialmente o vazio dos cinco agregados (forma, sensação, identificação, volição e consciência) e a explicação para isso (falta de distinção entre o vazio e os agregados), estendendo essa noção também aos *dharmas*. Além disso, nega a existência das seis consciências com suas bases e objetos e chega ao que nos interessa: “*Não existe a ignorância nem a extinção da ignorância*”, seguindo com uma série de outras negações a respeito de conceitos fundamentais para o budismo: “*Como não existe nem a velhice nem a morte não existe a extinção nem da velhice e da morte. Não existe o sofrimento, a origem, a cessação nem o caminho. Como não existe a sabedoria, não existe a realização*”.

E numa pista talvez para sua interpretação, apresenta-se exatamente o cerne dessa progressão: “*Como não existe a realização os Bodhisatvas que se apóiam nas perfeições devem cultivar dessa forma a perfeição da sabedoria*”. Evidentemente, não arriscaremos qualquer comentário aqui. A ideia é apenas destacar esse ambiente completamente vazio de tudo contemplado por Avalokiteshvara a partir da perfeição da sabedoria: um estágio de conhecimento em seu nível máximo que revela a ausência total de ignorância. E nesse caso, o próprio texto dá a resposta para isso: como não existe a ignorância, não existe a necessidade de extingui-la. A vacuidade aparece como negação da existência. Devemos recordar que a ignorância é o fundamento de toda sorte de problemas e que, portanto, existir é estar e permanecer mergulhado no oceano

da ignorância. Por outro lado, conhecer o vazio é sair dessa condição ou desse status existencial.

Encerrando esta seção, apresentaremos algumas considerações em torno de um aspecto do problema do mal, argumento tradicionalmente utilizando para negar a existência de Deus na filosofia ocidental. A intenção é correlacionar na seção seguinte os procedimentos utilizados neste argumento, com aqueles utilizados para o conceito de ignorância no *Satyasiddhisastra*: tanto o defendido como o rejeitado. Resumidamente, o fato do mal, segundo o filósofo e teólogo inglês John Hick (1922-2012), aparece como a principal objeção à crença em Deus, desafiando o teísmo na forma de um dilema: Deus é onipotente e perfeitamente bom, contudo o mal existe.

Algumas soluções trazem em si incompatibilidades com a fé cristã. Por exemplo: dizer que o mal é uma ilusão é algo contrário ao que lemos nos textos bíblicos, onde o mal é uma experiência bastante real e onde o mal é mal sem qualquer ambiguidade. Igualmente inaceitáveis devem ser teorias que limitam a onipotência de Deus. A teodiceia como resposta ao problema do mal tem um alcance modesto ao procurar apontar para certos caminhos que evitam o fato do mal se constituir em um obstáculo final e insuperável à crença racional em Deus (BONJOUR; BAKER, 2010, p.690-695). Mas é do filósofo australiano J. L. Mackie (1917-1981) de onde vem o aspecto que nos interessa acerca dessa questão.

Em seu trabalho de 1955, *Mal e Onipotência*, Mackie afirma que se pode fazer uma crítica contundente não só à falta de suporte racional para a crença religiosa, porém, e principalmente, à inconsistência doutrinária entre onipotência e mal existente. O autor aponta soluções logicamente adequadas, porém inaceitáveis para os teístas como: negação da onipotência ou afirmação parcial dessa qualidade; o mal é uma ilusão, pois pertenceria ao mundo das coisas temporais e mutáveis; o mal nada mais é do que a privação do bem; a desordem é a harmonia não compreendida. Alguns dessas ideias são bem semelhantes a conceitos budistas como impermanência e visão incorreta.

Ao tratar de outros tipos de soluções, Mackie aponta uma que é geralmente utilizada nesse sentido: “O bem não pode existir sem o mal ou o mal é necessário como uma contraparte do bem”. A razão é simples, sem o mal não haveria como afirmarmos o bem existente, o que solucionaria o problema em parte, pois a objeção é que isto apenas responderia a seguinte questão: “por que deveria haver o mal?”. Assim, esta solução traz uma consequência indesejada para os teístas: a noção de mal como oposto lógico do bem não limitaria a onipotência de Deus desde que a deidade não pudesse fazer coisas logicamente impossíveis e que, portanto, um bem sem um mal não atingiria tal onipotência. No entanto, ainda assim, teríamos um Deus limitado pela lógica incorrendo no Paradoxo da Onipotência.

O dado importante em toda essa discussão para nós é a defesa desta oposição como contrapartes lógicas, tal como vermelhidão e não vermelhidão. Não seriam qualidades de coisas, mas contrapartes necessárias tal como grande e pequeno. A ideia é de que a percepção do bem só se dá porque existe o mal, do contrário não teríamos como entender a noção de bem, nem tampouco haveria necessidade de usarmos a palavra para se referir a algo assim. Por isso, para Mackie, somente admitindo que o mal existente seja apenas o suficiente para servir como contraparte do bem é que tal solução lograria êxito. Ainda assim, a ideia de uma dose diminuta e necessária de mal não seria aceita em todos os contextos pelos teístas (BONJOUR; BAKER, 2010, p.683-690).

4. O conceito de ignorância como ausência de conhecimento

A ignorância no *Satyasiddhisāstra* é o falso discernimento. Esta afirmação é feita se contrapondo à ideia de ignorância como ausência de conhecimento apenas. Chamaremos aqui essa aceção rejeitada de contra-argumento. A intenção do tratado no capítulo 127 é sem dúvida especificar melhor o entendimento de ignorância em função de toda uma teoria que opera com e a partir desse conceito, reconhecido como fundamental. Portanto, o contra-argumento é tido como um conhecimento comum e

relativo, enquanto o conceito de ignorância está na esfera do conhecimento incomum e absoluto. No entanto, como dito no *sutta* dos *Kalamas* (cânon páli), é preciso testar todo e qualquer ensinamento e que não se deve aceitar uma doutrina somente porque provém dessa ou daquela autoridade. Assim, o objetivo desta seção final é exatamente esse: testar o conceito de ignorância proposto, procurando dialogar com ele a partir de todo percurso teórico e referencial que fizemos até agora, sobretudo em relação ao princípio da contraparte lógica em Mackie.

De certa forma, temos no capítulo 127 do *Satyasiddhisutra*, em seu postulado inicial, uma ideia de oposição lógica: de um lado a solução (discernimento), de outro o problema (ignorância). Grande parte dos conceitos fundamentais do budismo se constitui a partir da negação, havendo sempre a partícula negativa *a* (não) antecedendo uma ideia central de sua epistemologia: não-eu, não-existência, não-permanência (impermanência), entre outros, o que reforça bastante a ideia de oposição lógica entre afirmação e negação; sim e não; verdadeiro e falso. O budismo, nesse sentido, se estabelece a partir desse princípio: negar um tipo de conhecimento denominado falso para afirmar outro denominado verdadeiro, muito embora do seu ponto de vista a coisa não se exatamente dê dessa forma, como veremos mais a frente.

Além disso, o postulado que abre o *Sastra* também denuncia o campo gravitacional por onde orbita a ideia de ignorância: o linguístico. E aqui vale mencionar aquela sugestão de ignorância como um “a priori” linguístico, defendida por Joaquim Monteiro. Talvez essa tese represente uma chave hermenêutica para uma compreensão segura desse conceito, que atenda tanto à exigência lógica quanto à prática budista dentro de seu sistema teórico (caminho da visão e caminho do cultivo). A propósito, em seu trabalho de 2013 que aborda o *Satyasiddhisutra*, Joaquim Monteiro trata dessa ideia de oposição lógica a partir dos agregados: “Se o discernimento correto significa a análise da impermanência dos 5 agregados, a ‘ignorância’ significa precisamente o seu oposto” (2013, p. 52), em que discernimento correto é conhecimento e discernimento incorreto é ignorância.

Outra questão sensível aparece no CONJUNTO 3, isto é, a ignorância não existe como um *dharma* separado, ou seja, independente do conhecimento. Ela só poderá existir de forma dependente ou interdependente em relação ao conhecimento (*paticca-samupada*). Aqui temos um problema, pois a resposta no tratado vai negar essa afirmação contida na pergunta desse CONJUNTO. Ao fazê-lo, cria-se a dificuldade. A resposta argumenta que a ignorância causa a falsa discriminação e que ela também se constitui no próprio falso discernimento e não como a pura e simples ausência de conhecimento, concluindo: “Se a ignorância não fosse um *dharma* como poderiam eles [impulsos volitivos] surgir?”. De modo que a ignorância aparece aqui como algo independente; como um *dharma* separado que causa os impulsos volitivos e que exatamente por isso ela existe.

O argumento não iria de encontro à tese da impermanência até o ponto em que se admitisse a ignorância como um *dharma* incondicionado. Mas como se observou, para Harivarman, “(...) todos os *dharmas* são essencialmente impermanentes e instantâneos, não existe lugar para esses “*dharmas* incondicionados” (MONTEIRO, 2013, p.47). Porém, ao defender a ignorância como falso discernimento ou falso conhecimento, o texto acaba legitimando-a como *dharma* incondicionado para sustentar que a ignorância não é ausência de conhecimento, mas o falso discernimento, do contrário aceitaria a ideia contida na pergunta de que ela seja dependente [do conhecimento] para existir; de que ela não existiria como um *dharma* separado. Ao negar essa possibilidade, conseqüentemente, admite-se a ignorância como um *dharma* separado, fora da originação interdependente, da impermanência e, portanto, incondicionado.

No CONJUNTO 6, ao usar a analogia da “ausência de luz em um quarto” em favor da ideia defendida pelo contra-argumento, isto é, a ignorância é ausência de discernimento, o tratado refuta esse entendimento colocando-o na conta do conhecimento comum (vulgar). Neste ponto, o texto apresenta uma linha de defesa por meio de comparações, a primeira das quais relaciona o falso discernimento (ignorância) ao ato de tentar distinguir no escuro uma árvore desfolhada de uma forma

humana, ou o contrário. A ignorância é o que impede alguém de fazer essa distinção corretamente. Mas parece haver um problema nessa analogia: é impossível alguém discernir entre essas formas sem a presença de algum tipo de luz. Ainda que num grau mínimo, esse elemento contrário é necessário. Assim, a noite pressuporia algum tipo de luz (lua? Estrelas?), o que daria razão ao contra-argumento da pergunta desse conjunto, isto é, à ideia de escuridão como ausência de luz em um quarto seria igual à ideia de ignorância como ausência de conhecimento.

Embora a intenção da resposta seja dizer que a ignorância (o falso discernimento) é responsável pela confusão que se faz a partir de uma situação limite como a da comparação, altamente propensa à ilusão de ótica, o fato é que, mesmo alguém fazendo uso do discernimento correto, sem a presença de luz, não poderia fazer tal distinção simplesmente porque nada poderia ver. A questão aqui não seria, portanto, discernir corretamente ou falsamente; a questão seria: não há o que discernir. Para o sujeito, não existe objeto, embora este esteja lá. O que o exemplo acaba mostrando é que uma realidade pode existir em si mesma e não existir para a percepção exatamente por faltar a necessária contraparte lógica.

Portanto, a ideia de luz e escuridão depende uma da outra. Aqui, novamente, temos uma oposição lógica. Nesse sentido, o contra-argumento combatido no texto parece estar mais bem ajustado ao princípio budista da originação interdependente do que sua negação, além de sugerir a ignorância como um *dhama* condicionado e sujeito à eliminação, juntamente com sua contraparte lógica. O preço, contudo, seria sacrificar o conceito de ignorância como falso discernimento (defendido pelo tratado) em benefício da concepção de apenas ausência de conhecimento. Além disso, essa aceção do contra-argumento traria um problema muito mais difícil de resolver.

Como vimos no CONUNTO 6, nessa condição, um Arahat não eliminaria a ignorância completamente por ainda manter a ausência de conhecimento em relação ao *dharma* do Buda (apenas conhecido por este) e, sendo assim, não poderia ser um Arahat. Poderíamos chamar isso de o Paradoxo da Iluminação. O tratado usa esta

impossibilidade dentro do budismo para sustentar sua afirmação de que a ignorância é o falso discernimento que o Arahat supera, pois embora lhe falte o conhecimento de um determinado *dharma*, isto não é ignorância, porque se fosse, não seria um Arahat. Assim, resta ao contra-argumento a opção de justificar a indigesta declaração de que, por definição, Arahat não é um ser realizado totalmente, ou que ele possua uma iluminação de categoria inferior a do Buda; algo como uma “sub-iluminação”.

Aqui, cabe o resgate da diferenciação que Tomás de Aquino faz entre uma ignorância ativa (ignorância) e outra passiva (nesciência). Esta como não-ciência; ou a falta de ciência de alguma coisa que não se pode saber ou conhecer, porém não por negligência. Portanto, Aquino denomina nesciência como um tipo de ignorância em sua forma “invencível” e involuntária e que não está em nosso poder rechaçá-la, não sendo dessa forma um pecado. Por outro lado, a ignorância “vencível” é um pecado e deve ser superada. Um Arahat, nesse sentido, poderia se enquadrar na categoria da nesciência em relação ao *dharma* do Buda, porém já teria eliminado completamente a ignorância ativa, que depende de nossa ação. A questão é que as traduções colocam nesciência, quando trazem o termo, como sinônimo exato de ignorância. A sugestão tomista talvez traga alguns benefícios em tal perspectiva.

Além disso, outro ponto fundamental deve ser abordado em relação à origem da palavra utilizada para ignorância em sânscrito. Como se pode observar, a tradução literal para este termo em sua forma positiva é “*conhecimento capaz de discernir*” e *avidya* (ignorância) sendo o contrário disso: não conhecimento; incapaz (não capaz) de discernir. Isto é, ignorância. A partir daqui talvez tenhamos um problema de ordem puramente lógico-semântica com a ideia de ignorância como falso discernimento. Pois o termo discernir nessa equação linguística já traz em seu significado uma verdade inerente que entraria em contradição com o termo anterior da conjunção, isto é, “falso”. Quem discerne, sempre separa alguma coisa de outra, nesse caso, a verdade da

falsidade. Discernir seria a mesma coisa que conhecer ou a capacidade de se chegar à verdade¹⁹.

Nesse sentido, dizer que a ignorância é o falso discernimento seria o mesmo que dizer que a ignorância é a “falsa verdade”. Portanto, que a ignorância é o falso discernimento é uma proposição cujo valor de verdade é falso. Mas a verdade não pode ser falsa. Isso não ocorre se designarmos a ignorância (falsidade) como o oposto lógico de conhecimento (verdade), isto é, mudando a operação de conjunção (falso discernimento) para a de negação (não discernimento). Seguindo esse raciocínio, também não seria adequado se referir à ignorância como o “falso conhecimento”, pois incorreríamos no mesmo tipo de problema. Não conhecimento seria o mais adequado. E não conhecer, nesse sentido, é ignorar. A ausência da verdade implica, necessariamente, em falsidade. De onde poderia se concluir que a ausência de conhecimento seria, de fato, ignorância. Pelo menos do ponto de vista estrito da linguagem.

Outra questão importante dentro dessa discussão é a sugestão de ignorância como um “a priori” linguístico. Isto poderia nos levar, primeiramente, à ideia de uma realidade incondicionada. Depois, a algo como uma causa pré-linguística. Não sabemos o que exatamente a ignorância é em si, mas sentimos seus efeitos e por isso sabemos que existe. Mas saber o que ela é; conhecer sua natureza em si eliminaria a ignorância imediatamente juntamente com a sua contraparte lógica que é o conhecimento, não sendo a ignorância, portanto, uma realidade incondicionada. Pois, no limite, depois disso, não haveria mais nada a conhecer nem ignorar e entraríamos

¹⁹ A palavra discernir vem do latim *discerno*, e quer dizer distinguir, diferenciar como em “distinguir o branco do preto” (SARAIVA, 2006, p. 380); perceber claramente algo; diferenças; distinguir, diferenciar “o bem do mal” (HOUAISS, 2001, p. 1051). Termo formado pela partícula DIS, primeiro elemento de palavras compostas indicando divisão, separação, afastamento em direção de sentidos opostos (FARIA, 1956, p. 298), com a ideia de separação de distintas vias. Além disso, de seu radical latino são formada as palavras: certo, acertar, certificar, de onde discernir seria separar o certo. Utilizado como substantivo (discernimento), o sufixo “mento” significa ferramenta, instrumento. Literalmente discernimento seria “ferramenta que separa o certo”. Há também nessa etimologia a ideia evidente de contraparte lógica.

no vazio. Nesse sentido, a existência nominal de que nos fala o *Sastra* talvez esteja relacionada exatamente a essa ideia de “a priori” linguístico.

Não acessamos a ignorância diretamente, mas sofremos suas consequências (paixões). Um bom exemplo para ilustrar esse conhecimento indireto seria a maneira como se detecta planetas completamente fora do alcance visual dos mais potentes telescópios, dentro e fora de nosso sistema solar. Isto ocorre pela perturbação gravitacional que um determinado corpo celeste (não conhecido) causa em outro corpo (conhecido). Fica-se sabendo de forma indireta que, embora desconhecido, existe algo que impulsiona por meio da gravidade um objeto qualquer que sofre essa ação, porém, apenas inferido pelo tipo de força envolvida. A linguagem nessa analogia assumiria o papel da gravidade e a ignorância o papel do corpo celeste desconhecido.

Assim poderíamos afirmar que a designação nominal “ignorância” é algo desconhecido, embora seus efeitos sejam sentidos. Temos aqui também uma importante implicação: um objeto nominal sem seu referente conhecido. Embora exista, não o conhecemos, isto é, o ignoramos. A tendência com o tempo é que esse “a priori” “gravitacional/linguístico” deixe de ser ausência de conhecimento (ignorância) e passe a ser ausência de ignorância (conhecimento) em termos sempre relativos, pois o conhecimento absoluto seria a eliminação imediata dessa contraparte lógica (conhecimento/ignorância). Mas isso já estaria dentro de outra categoria ontológica. No budismo, o vazio.

A questão do vazio como realidade última nos permite fazer mais uma observação sobre o conceito de ignorância. Devemos recordar que a ignorância é o fundamento de toda sorte de problemas e que, portanto, existir é estar e permanecer mergulhado no oceano da ignorância. Por outro lado, conhecer o vazio é sair dessa condição ou desse status existencial. Nesse sentido, ignorância e conhecimento se colocam em lados opostos de uma mesma realidade. Isto seria semelhante à proposição de J. L. Mackie em relação ao bem e ao mal como uma oposição de contrapartes lógica, em que um não pode existir sem o outro ou um é necessário como

contraparte do outro. Assim, sem a ignorância, não haveria como afirmarmos o conhecimento, em determinada situação. A percepção da ignorância só se dá em função da ausência de sua contraparte lógica, que é o conhecimento. Conhecer é não ignorar; ignorar é não conhecer. Mas isso em termos relativos. Uma vez que ninguém sabe tudo e ninguém tudo ignora.

Porém, em termos absolutos, aquele que conhecesse a realidade das coisas em si mesma, superaria totalmente a ignorância. Aceitando essa condição, haveria a eliminação desta oposição lógica por completo, não havendo mais nem conhecimento nem ignorância; tudo seria igual simplesmente por que não teríamos como distinguir algo sem sua contraparte lógica, por que ela, ainda que na sua forma infinitesimal, seria necessária para separar aquilo que é (verdade) daquilo que não é (falsidade). Quando esta oposição deixa de existir, tudo vira nada e sua existência se torna vazia. A partir disso, entende-se que ignorância e conhecimento seriam contrapartes lógicas necessárias.

Portanto, ignorância é ausência de conhecimento. A superação dessa oposição lógica é o vazio de existência. O vazio é a identidade absoluta das coisas pela ausência completa de oposição. No entanto, uma questão fundamental permanece na concepção budista: esse *tudo* já é nada; não é um *tudo* que precisa ser transformado: ele já é e sempre foi assim. O grande problema é que não conseguimos ver as coisas dessa maneira em função exatamente da ignorância, razão pela qual se afirma no capítulo 127 do *Satyasiddhisāstra* ser a ignorância o falso discernimento ou o discernimento incorreto dessa realidade. Portanto, o que precisa ser transformado não é a realidade, mas a mente que percebe essa realidade de forma equivocada. Existe uma realidade X (vazio), mas que captamos como Y (existência) em função exatamente da ignorância. Por outro lado, não podemos afirmar que esse processo (ignorância) seja um falso discernimento. Antes, é um não discernimento. Isto é, a ignorância é ausência de conhecimento ou sua contraparte lógica necessária.

Considerações finais

O capítulo “Sobre a ignorância” no *Satyasiddhisāstra* traz conteúdo para muita reflexão e discussão. Embora seu foco seja o conceito de ignorância, para construí-lo foi preciso articular vários fundamentos da filosofia budista, correndo com isso o risco de em algum momento gerar dificuldades. O que procuramos fazer foi explorar possíveis brechas do ponto de vista linguístico e da lógica no tratado filosófico analisado, além de apresentar uma objeção ao conceito de ignorância como falso discernimento para reabilitar o contra-argumento de que a ignorância é a ausência de conhecimento. Obviamente, tudo que foi levantado, discutido e analisado pode não passar de uma crítica à versão em português do *Sastra* e não, necessariamente, ao que esteja na versão chinesa. Pior ainda, ao que estaria na versão em sânscrito. E isto por mais acurada e precisa que seja a tradução, tendo em vista esse delicado processo sempre envolver perdas em vários aspectos, além de uma série de medidas e decisões difíceis para se tomar até chegar a uma versão considerada segura.

Nessas condições, o que se observa nesse tratado, em todos os seus CONJUNTOS é a sistemática negação do contra-argumento em defesa do conceito de ignorância como falso discernimento. Para alcançar esse objetivo, o *Sastra* usa largamente conceitos fundamentais do budismo, analogias e, principalmente, oposições lógicas como método argumentativo. Tanto no postulado inicial quanto nos CONJUNTOS subsequentes, a ignorância aparece como 1) falso discernimento; 2) pertencendo ao campo linguístico (concordância com o nominal ou a designação verbal); 3) responsável por fazer surgir conceitos errados (substancialidade, permanência); 4) consistindo no surgimento do conceito de *atman*; 5) algo a mais em relação à ideia de “presença de discernimento” dos sutras, ou seja, como discernimento correto (*no conhecimento comum pode existir discernimento, mas ele não é correto*).

O texto ainda sugere um princípio que dá à ignorância, talvez, uma ontologia diferente da que estabelece o “*sem-forma, não relacional, o incontaminado, o incondicionado e todas as demais teorias...*”. Isto é, como possuidora de certa característica própria

(algum tipo de inerência?). Ao lado disso, temos as analogias e os argumentos. A ignorância é: o *“pecado mais profundo e ainda o mais difícil de remover”*; a mais forte de todas as paixões; o fundamento dos doze elos da originação dependente; origem de todo o sofrimento e uma *“atriz”* que atua exclusivamente no palco das ilusões. Diante disso, é preciso compreender que a ignorância deriva de uma existência nominal, a qual *“inverte o verdadeiro sentido dos dharmas”*. Mas todo o engano se extingue com o discernimento da originação dependente e dos agregados, eliminando a existência nominal e a ignorância. Nem que para isso sejam necessários 84.000 *dharmas*. Porém, o mais interessante dos argumentos é o que chamamos de *“Paradoxo do Arahat”*, que, uma vez negado, entra em contradição com a doutrina de sua iluminação.

Por isso, do ponto de vista da doutrina budista, a ignorância como falso discernimento se mantém diante da necessidade de justificar o não conhecimento do Arahat em relação ao dharma do Buda. Certamente, outros pontos da teoria dos dharmas deverão concorrer para legitimar esse significado *“endógeno”*. No entanto, quando a questão é tratada a partir de uma perspectiva linguística e lógica, essa acepção parece não funcionar bem em articulação com esses mesmos conceitos, como o da origem dependente, ou entrar em autocontradição. O contra-argumento, nesse caso, se enquadraria melhor, porém comprometendo pontos inegociáveis da doutrina budista. Nesse contexto crítico, uma proposta interessante seria abordar a ignorância como algo pré-linguístico; algo que é apenas detectado pela linguagem; que surge a partir dela, mas que não é captado por ela em sua forma real e absoluta. Em boa parte do tratado, a ignorância *“surge”*, *“aparece”*. Por isso a ignorância é apenas sentida, mas não vista, salvo indiretamente. E ver a ignorância dessa forma relativa é também eliminá-la relativamente, pois ela ainda continuaria como contraparte lógica do conhecimento. Porém, vê-la em sua forma absoluta seria eliminá-la, juntamente com sua contraparte, completamente. Mas o que seria isso? Podemos usar a linguagem para detectar esse *“isso”*; essa talvez *“categoria-ontológica-ignorada”*, também por meio apenas de designações nominais tais como vazio ou supra-realidade.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2005.
- BONJOUR, L.; BAKER, A. *Filosofia – Textos fundamentais comentados*. 2ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- CORNU, Philippe. *Diccionario Akal del Budismo*. Madri: Ediciones Akal, 2004.
- FARIA, E. (Org.). *Dicionário Latino-Português*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: MEC/DNE, 1956.
- MONTEIRO, J. Capítulo 127, A respeito da ignorância. In: GONÇALVES, R. M.; MONTEIRO, J; REDYSON, D. (Org.). *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 177-190.
- _____. Schopenhauer e Harivarman: uma possível confrontação. In: REDYSON, D. (Org.). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 43-67.
- HARIVARMAN. *Satyasiddhisstra*. Vol. II. English translation. Baroda: Gaekwad Oriental Series, University of Baroda, 1978.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KEOWN, Damien. *A Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- KHYENTSE, Jamyang. *O que faz você ser um budista?* São Paulo: Pensamento, 2008.
- KYABGON, Traleg. *A essência do budismo*. São Paulo: Mandarim, 2002.
- LAUMAKIS, Stephen J. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo: Madras, 2010.
- REDYSON, D. (Org.). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- SARAIVA, F. R. S. *Dicionário Latino-Português*. 12ª Ed. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Garnier, 2006.
- SILVESTRE, Ricardo (Org.). *Filosofia e teologia da Bhagavad-Gita*. Curitiba: Juruá, 2015.