

O pensamento chinês: filosofia ou religião?

Chinese thought: philosophy or religion?

*Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro*¹

Resumo

O presente artigo possui dois objetivos fundamentais: o primeiro deles consiste em pensar a possível contribuição do estudo do pensamento chinês para a constituição do campo epistêmico das ciências das religiões. Neste aspecto, ele parte das definições conceituais equivalentes ao conceito de religião no pensamento chinês e aponta para um aguçado contraste existente entre a definição de Budismo como uma religião ateísta e as concepções teístas da religião conforme presentes na atual filosofia da religião. O segundo consiste em uma análise das temáticas da filosofia da religião conforme presentes no último capítulo do *AbhidharmaKosa* de Vasubandhu. Essa análise é centrada nas categorias dos "cinco agregados", das "doze entradas" e das "dezoito esferas".

Palavras chave: ciências das religiões, pensamento chinês, filosofia da religião, *AbhidharmaKosa*, teoria dos dharmas.

Abstract

This article has two main subjects. The first one of them consists in a reflection about the possible contribution of the study of Chinese thought to the constitution of the sciences of religion as an independent epistemic field. In this respect, it takes as its starting point the conceptual definitions of Chinese thought and points to a sharp contrast between the definition of Buddhism as an atheist religion and the theist definitions of religion as present in contemporary philosophy of religion. The second consists in an analysis of the topics related to the philosophy of religion as present in the last chapter of Vasubandhu's *AbhidharmaKosa*. This analysis is centered in the categories of the "five aggregates", the "twelve doors" and the "Eighteen spheres".

Keywords: sciences of religion, Chinese thought, philosophy of religion, *AbhidharmaKosa*, dharma theory.

¹ Doutor em Filosofia (Komazawa/Japão) Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e-mail: ychikawa_hakugen@yahoo.com.br

1. Considerações introdutórias

O objetivo central da presente intervenção consiste em procurar esclarecer até que ponto o estudo do pensamento chinês em suas diversas vertentes pode contribuir para elucidar a relação entre filosofia e religião. Certamente, esta não é uma tarefa fácil, mas é importante pensar de que forma ela pode contribuir para a constituição das ciências das religiões como um campo epistêmico independente. Uma das maiores dificuldades deste empreendimento é que a definição do que é “filosofia” ou “religião” nada tem de óbvio e esse é um problema que assume uma especial severidade em um campo como as ciências das religiões, marcado como é por um forte pluralismo epistemológico. Ou seja, pode ser relativamente simples falar em uma psicologia da religião, uma sociologia da religião, uma antropologia da religião ou de uma filosofia da religião, mas como falar das ciências das religiões como um campo epistêmico autônomo? Certamente, as dificuldades inerentes à constituição deste campo poderão ser superadas através de um intenso diálogo no terreno transdisciplinar, mas existe aí uma dificuldade inicial que não pode ser ignorada: até que ponto será possível desenvolver uma definição mínima do conceito de religião que possua um valor operacional e que possa ser compartilhado pelas diversas disciplinas que compõe o campo das ciências das religiões? Se trabalhar essa questão com um mínimo de rigor já se constitui em uma tarefa penosa em um campo da amplitude das ciências das religiões, procurar pensar suas implicações com rigor mesmo em um campo bem mais delimitado como é o caso da filosofia da religião não se constitui de forma alguma em uma tarefa menos árdua. Existem diversas razões para pensar desta forma e é perfeitamente claro que não existe uniformidade alguma no campo da filosofia da religião, mas caso esta questão seja formulada em sua relação com as tendências dominantes da filosofia da religião em nossos dias, torna-se possível dizer o seguinte: certamente, a filosofia analítica da religião desenvolveu um imenso rigor lógico semântico ao incorporar os resultados da

filosofia analítica em geral, mas na medida em que assumiu o teísmo como a questão central e auto evidente da religião ela ignorou uma série de formulações religiosas que diferem e em alguns casos até mesmo proporcionam um contraste aguçado com as concepções teístas da religião. É possível apontar para diferenças significativas em relação ao teísmo em diversos pensamentos da China tradicional como é o caso do Confucionismo e do Daoismo, mas é certamente no Budismo que podemos encontrar a articulação filosófica mais radical e mais consistente de um ateísmo religioso que contrasta de forma aguçada com as concepções teístas da religião. Ou seja, mesmo levando em consideração o rigor lógico semântico presente nas filosofias da religião de corte analítico, não nos parece possível desenvolver uma interrogação consistente a respeito da essência das religiões sem levar em consideração as diversas alternativas ao conceito teísta de religião conforme presentes no pensamento chinês tradicional. Assim sendo, vamos procurar desenvolver em seguida uma descrição o mais precisa possível dos diversos conceitos que estruturam os equivalentes das concepções de “filosofia” e de “religião” no pensamento chinês tradicional.

2. Alguns conceitos básicos do pensamento chinês

Um conceito genérico de “filosofia” ou de “religião” equivalente aos conceitos empregados no Ocidente só foi formulado em língua chinesa a partir da influência do japonês moderno no final do século XIX. O surgimento de um conceito equivalente ao de “religião” em geral foi formulado pela primeira vez neste mesmo período. No entanto, mesmo que nunca tenham existido equivalentes exatos destes dois conceitos no pensamento chinês tradicional, é possível apontar para os três conceitos seguintes que estruturam de forma dominante o campo teórico do pensamento chinês tradicional:

O primeiro deles é o conceito de *Dào*. Esse conceito é traduzido geralmente como “curso”, “percurso” ou “caminho” e foi empregado

amplamente no contexto Confucionista, Daoísta e Budista. O *Dào* pode apresentar uma dimensão próxima à da religião na medida em que aponta para uma atividade da verdade ou da realidade para além das intenções ou da subjetividade humana, mas difere de forma essencial do conceito teísta de “religião”.

O segundo é o conceito de *Fǎ*, geralmente traduzido como “lei”. Esse conceito é especialmente importante no contexto do Budismo chinês, mas também difere no essencial de uma concepção teísta da religião.

O terceiro é o conceito de *Jiāo*, que pode ser traduzido como “ensinamento”, mas que traz em si fortes implicações no sentido de uma transmissão da tradição ou do conhecimento entre as gerações. É importante frisar aqui que embora este conceito seja empregado em todas as vertentes do pensamento chinês tradicional, ele é também o termo mais empregado para expressar as religiões teístas como o Cristianismo e o Islã no contexto da cultura chinesa.

Uma discussão exaustiva desses três conceitos teria por sua condição uma análise de seu significado etimológico e um esforço de situar concretamente os seus diversos usos em meio à história do pensamento chinês. Esta discussão excede em muito as pretensões desta intervenção, mas pretendemos desenvolver esta discussão centrada na perspectiva da tradição budista chinesa. Embora esses três conceitos sejam empregados por todas as tradições representativas do pensamento chinês, eles possuem uma significação bastante específica no contexto do Budismo. Assim sendo, levando em consideração que o pensamento budista apresenta o contraponto mais radical e mais sistemático à concepção teísta da religião ele será o objeto central de nossas considerações a partir de agora.

3. Uma visão a partir da tradição budista chinesa

Na medida em que a tradição budista chinesa é extremamente complexa e plural, tendo se constituído através de um longo processo de interação entre as traduções para a língua chinesa da literatura budista indiana e os diversos matizes do pensamento chinês tradicional, não nos é possível falar dela como se tratasse de um todo homogêneo. Como nossa opção aqui é discutir o pensamento budista no contexto da filosofia contemporânea da religião, tradições como a da escola Sarvāstivāda e do Budismo da Terra pura em Shan-Tao (613-681) possuem uma importância central. No entanto, como o pensamento de Shan-Tao apresenta matizes extremamente complexos que não possuem uma relação direta com as questões aqui em pauta, nossa discussão será completamente centrada na tradição chinesa da escola Sarvāstivāda. No sentido de ressaltar a importância central desta escola no contexto do Budismo chinês, gostaria de enfatizar os dois pontos seguintes:

Em termos de sua relação com o pensamento budista indiano, é importante frisar que a história deste pensamento se desenvolve em função da consolidação da “teoria dos dharmas” da escola Sarvāstivāda e das sucessivas críticas a esta teoria desenvolvidas por escolas posteriores como a Sautrāntica e a Yogācāra. Ou seja, um domínio fundamental dos conceitos desta escola constitui-se como condição indispensável de qualquer estudo do pensamento budista indiano. No entanto, existe mais uma razão de importância decisiva para abordar aqui alguns de seus conceitos fundamentais: alguns conceitos como os meios válidos do conhecimento, a importância da transmissão textual, o papel central da indução e da dedução como meios válidos do conhecimento conforme definidos no *AbhidharmaKosa* de Vasubandhu (uma obra tardia associada à tradição Sarvāstivāda) possuem uma importância decisiva na discussão do pensamento budista no contexto da atual filosofia da religião e em uma possível articulação contemporânea de uma filosofia da religião em uma perspectiva budista.

A tradução da literatura desta escola se constitui em um longo processo que atravessou diversas fases até alcançar sua culminância no trabalho de Xuan

Zhang (596-664). Além da importância destas traduções para o enraizamento da religião budista na China, existe um dado histórico de importância fundamental: a totalidade da literatura desta escola só foi preservada em traduções para o chinês.

Embora a escola Sarvāstivāda em suas diversas ramificações possua uma literatura bastante antiga, nossa discussão aqui será centrada em uma obra tardia, a saber, o *AbhidharmaKosa* de Vasubandhu. Assim sendo, vamos desenvolver aqui algumas considerações de ordem descritiva a respeito desta obra:

Em primeiro lugar, é importante apontar para o fato de que se trata de uma obra em nove capítulos, e que possui uma arquitetura bastante coerente em função das temáticas abordadas. Os primeiros dois capítulos (Sobre as “esferas” e sobre as “raízes”) abordam o conjunto da “teoria dos dharmas” incluindo categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”, a classificação dos dharmas em quatro categorias (dharmas condicionados, dharmas incondicionados, dharmas contaminados e dharmas incontaminados) e os setenta e cinco dharmas reconhecidos pela escola Sarvāstivāda. Os três capítulos seguintes sobre a existência mundana, o carma e os Kleshas elucidam a “causalidade mundana”, ou seja, o Sansara e as causas e condições de sua continuidade. Os três capítulos posteriores sobre os estágios supramundanos, o discernimento e a absorção meditativa elucidam a “causalidade supramundana”, ou seja, as causas e condições da cessação do Sansara. Existe por fim o nono é último capítulo dedicado à refutação sistemática de conceitos como o de *ātman* e o de *Pudgala*. Esse último capítulo é de importância decisiva no que diz respeito à nossa temática, pois elucidada de forma sistemática os conceitos budistas básicos a serem empregados no contexto de uma filosofia da religião. Como exemplos concretos, é possível apontar para a discussão dos meios válidos do conhecimento, da autoridade da tradição e da validade de meios de conhecimento como a indução e a dedução no contexto de uma refutação dos conceitos de *ātman* e de *Pudgala*. Assim

sendo, é perfeitamente pensável que este capítulo final do *AbhidharmaKosa* tenha se constituído no ponto de partida da escola da lógica budista conforme representada por autores como Dignaga e Dharmakirti.

Em segundo lugar, esta obra é estruturada através de breves estâncias que explicitam de um modo geral um ponto de vista Sarvāstivāda ortodoxo a respeito dos tópicos abordados e em comentários exegéticos que apresentam com frequência um posicionamento crítico em relação às doutrinas expostas nas estâncias. Procurar pensar essa relação tensa entre as estâncias e os seus comentários é uma das chaves de leitura desta obra.

Em nossa abordagem nesta intervenção o primeiro e o último capítulo desta obra desempenham um papel central. A respeito do primeiro capítulo serão enfatizados os seguintes tópicos, centrais em uma filosofia budista da religião. O primeiro deles é o caráter indispensável da mediação com o ensinamento do Buddha no processo de extinção do *Sansara*. A importância deste primeiro aspecto radica em uma superação da concepção estritamente antropocêntrica do Budismo. Ou seja, o fato de que o Budismo se constitui em um pensamento ateu não implica na negação da necessidade de uma mediação para além da subjetividade humana. O segundo aspecto, de não menos importância é a definição do ensinamento como a “discriminação analítica dos dharmas”. Ou seja, o conteúdo do ensinamento de Buddha possui um caráter essencialmente teórico ou filosófico. O terceiro aspecto, que complementa o primeiro, consiste na asserção de que este discernimento dos dharmas é o fator central e indispensável no processo da soteriologia budista. Certamente, esses são todos temas de importância central no processo de pensar o Budismo no contexto da atual filosofia da religião. A mesma coisa pode ser dita em relação ao nono e último capítulo desta obra: sua discussão das fontes de autoridade e da validade da indução e da dedução no processo de refutação dos conceitos de *ātman* e de *Pudgala* constituem-se certamente em temas de interesse central em qualquer discussão do Budismo no contexto da filosofia da religião.

4. O pensamento do AbhidharmaKosa no contexto da filosofia da religião

Quando procuramos situar o pensamento do AbhidharmaKosa no contexto das atuais temáticas da filosofia da religião o primeiro e o nono capítulo desta obra assumem uma importância central. O primeiro capítulo é importante por diversas razões, mas talvez a principal delas seja a definição do Budismo, a externalidade do ensinamento do Buddha em relação aos seres sensíveis e o conteúdo teórico deste ensinamento como a discriminação analítica dos dharmas. Caso seja considerada em seu contraste com o ponto de vista teísta na filosofia da religião a definição do Budismo assume uma grande importância. Caso esta questão seja considerada em termos dos estratos mais antigos da literatura do Abhidharma da escola Sarvāstivāda, é possível constatar a existência de uma definição do Budismo quase unânime no contexto desta tradição, ou seja, de uma definição que o considera como os atos de fala do Buddha em benefício dos seres sensíveis. A presença desta definição possui uma importância decisiva no contexto das atuais discussões da filosofia da religião na medida em que aponta para uma definição da tradição budista em seus próprios termos e que preserva sua perfeita autonomia em relação às definições teístas. Esse tópico pode ser devidamente esclarecido através da citação da primeira estância do primeiro capítulo do AbhidharmaKosa, assim como de seus comentários:

“Curvo-me em reverência ao Mestre dos princípios, que extinguindo toda a obscuridade, libertou os seres sensíveis do lodaçal do Sansara. Assim sendo, devo proceder agora à explanação do Tratado da enciclopédia do Abhidharma.

No Tratado está escrito: a intenção presente na redação deste Tratado consiste em evidenciar a veneração pelo Mestre, que em sua elevação transcende a todos os Sábios discípulos. Assim sendo, expresso essa veneração prostrando-me respeitosamente e louvando suas virtudes. No que diz respeito

à sua condição como um Buddha, venerado pelo mundo, como ele possui a capacidade de desfazer a escuridão, existe a referência à extinção das obscuridades. Quando nos referimos à extinção de todas as modalidades da obscuridade, estamos nos referindo à sua extinção em todas as esferas. Como as diversas modalidades do desconhecimento invertem o verdadeiro sentido e se constituem em obstáculos à verdadeira visão, são chamados de obscuridades. Apenas o Buddha, venerado pelo mundo realizou irreversivelmente a extinção de todas as modalidades de obscuridade em todas as suas esferas, compreendendo o não surgimento desses dharmas. Assim sendo, nos referimos à extinção. Os Srāvacas e os Pratiékka Buddhas, mesmo tendo realizado a extinção das obscuridades, como ainda estão marcados pelo desconhecimento da desconexão (dos Kleshas) suprema, não as extinguiram em todas as suas modalidades. Em função disso, no que diz respeito ao Dharma de Buddha, em tempos e locais distantes e às distinções sem fronteiras e sem impurezas, eles permaneceram no desconhecimento e sem realizar essas desconexões.

Tendo procedido à louvação da plenitude do benefício próprio no Venerado pelo mundo, procedo em seguida à louvação da plenitude da virtude do benefício ao outro no Buddha. Que ele liberta os seres sensíveis do lodaçal do Sansara (nascimento e morte), expressa o Sansara como um local em que os seres sensíveis estão imersos, e do qual é penoso sair. Assim sendo, o Sansara é comparado a um lodaçal. Como os seres sensíveis estão imersos aí sem salvação, o Venerado pelo mundo lhes estende a mão do dharma correto, proporcionando-lhes a saída.

Tendo procedido à louvação das virtudes do benefício ao outro no Buddha, procedo em seguida à expressão de veneração a ele como o Mestre dos princípios. Como curvo o pescoço até tocar em seus pés, é chamado de prostração. Procedemos desta forma por significar ele e plenitude do benefício próprio e do benefício ao outro. Como ele transmite de forma severa o ensinamento correto e sem distorções é chamado de Mestre dos princípios. Essa condição de Mestre dos princípios expressa a virtude do benefício ao outro. A expressão “meios hábeis” significa a capacidade de libertar os seres sensíveis do lodaçal do Sansara em função do ensinamento correto e sem recorrer a poderes sobrenaturais. Que no louvor ao Mestre dos princípios devo proceder à explanação do Tratado da enciclopédia do Abhidharma significa que como é dirigido aos estudantes ele é chamado de Tratado. Por que é esse Tratado chamado de enciclopédia do Abhidharma? O que é o Abhidharma?

Na estância está escrito².

O trecho acima é bastante longo e complexo, incluindo diversos aspectos do ensinamento budista, mas para os efeitos da presente intervenção ele pode ser sintetizado através dos seguintes pontos:

O primeiro deles é a existência de uma distinção essencial entre o Buddha e os seres sensíveis, distinção esta que se aproxima de uma completa cisão. O primeiro aspecto importante desta distinção são as duas diferenças essenciais entre o Buddha e os Srāvacas e Pratiékka Buddhas. Em primeiro lugar, o Buddha é visto como tendo eliminado a totalidade das obscuridades, grosseiras ou sutis. Com toda a sua realização, esses discípulos do Buddha só eliminaram um aspecto dessas obscuridades. Em segundo lugar, só o Buddha realizou a plenitude dos meios do benefício próprio e do benefício ao outro, diferença esta que assume uma dimensão central. No entanto, existe um outro aspecto de importância decisiva neste contexto: os seres sensíveis são vistos como incapazes de sair por si mesmos do lodaçal do Sansara, sendo que esta saída tem por sua condição necessária a mediação do ensinamento do Buddha. No momento em que ocorre a definição do ensinamento do Buddha como uma mão estendida aos seres sensíveis imersos no Sansara, fica bastante clara a definição do Budismo presente na tradição Sarvāstivāda. Ou seja, o Budismo consiste no essencial nos atos de fala do Buddha em benefício dos seres sensíveis. A totalidade desta descrição aponta para uma conclusão de caráter decisivo: na medida em que se considera que os seres sensíveis são incapazes de transcender o Sansara em função de seus próprios esforços e que o ensinamento do Buddha constitui-se como a mediação necessária e indispensável nesta transcendência, o Budismo pode ser claramente ateu, mas essa transcendência possui um caráter autenticamente religioso. Essa é uma das razões porque se faz necessário superar a identificação entre teísmo e religião conforme pressuposta pela tendência dominante da atual filosofia da religião.

² *AbhidharmaKosa*, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999, p.1-2.

O segundo diz respeito ao conteúdo deste ensinamento que se constitui como a mediação necessária da saída do Sansara. Está explicitamente colocado no trecho acima que o Buddha liberta os seres sensíveis através do ensinamento correto e não em função de poderes sobrenaturais ou supranormais. Neste sentido, existe necessidade de explicitar com clareza o conteúdo deste ensinamento.

O conteúdo do Abhidharma como o ensinamento do Buddha em benefício dos seres sensíveis é expresso da seguinte forma na estância seguinte deste mesmo capítulo e em seus comentários:

“Chamamos de Abhidharma à pura sabedoria, às atividades que a acompanham e aos Tratados que possibilitam a realização dessa sabedoria.

É dito do Tratado: a sabedoria significa aqui a discriminação analítica dos dharmas. A pureza significa o incontaminado. Aos fatores inerentes a essa sabedoria chamamos de atividades acompanhantes. Em função dessa perspectiva geral, ensina-se que o Abhidharma consiste nos cinco agregados incontaminados. A isso chamamos de Abhidharma em seu sentido supremo. Ao nos referirmos ao Abhidharma mundano, ele significa as diversas sabedorias e Tratados que possibilitam a realização. Consistem essas sabedorias nas sabedorias contaminadas do cultivo, da reflexão e do ouvir, assim como em suas atividades acompanhantes. Como seu patrimônio consiste em transmitir o ensinamento da pura sabedoria, a ele se chama de Abhidharma. Ao interpretarmos esse conceito, chamamos de dharma àquilo que possui características próprias. Quando nos referimos ao dharma supremo, estamos nos referindo apenas ao Nirvana. Caso estejamos nos referindo às características dos dharmas, estamos nos referindo às Quatro Nobres Verdades. Como é dotado da capacidade de direcionar-se para os seus objetos e de discrimina-los é chamado de Abhidharma. Já foi assim devidamente interpretado o sentido do Abhidharma.

Por que razão é este Tratado chamado de enciclopédia do Abhidharma? Nas estâncias está escrito”³

O conteúdo do Abhidharma ou do ensinamento dirigido aos seres sensíveis pode ser explanado aqui através dos itens seguintes:

³ *AbhidharmaKosa*, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999, p.2.

O primeiro ponto importante é a definição do Abhidharma como a sabedoria incontaminada. A sabedoria aqui implica no discernimento analítico dos dharmas, seu caráter incontaminado implica em sua completa desconexão em relação à ignorância e aos demais fatores da continuidade do Sansara.

O Abhidharma aqui ensinado implica em duas modalidades distintas. A primeira delas é o Abhidharma supremo que consiste nos cinco agregados incontaminados. Evidentemente, este aspecto do Abhidharma só pode existir como o fruto de um longo processo através dos caminhos da visão e do cultivo, sendo equivalente à condição de Arahat. Como este Abhidharma supremo só pode existir como o resultado de um longo processo, torna-se necessário pressupor o Abhidharma mundano como o conjunto de meios que possibilitam essa realização. Esse Abhidharma mundano consiste em primeiro lugar nos diversos Tratados que esclarecem o seu sentido e em segundo lugar nas sabedorias mundanas do ouvir, da reflexão e do cultivo. Este último aspecto possui uma importância decisiva: são essas sabedorias mundanas derivadas da interação entre o ensinamento e o discernimento mundano correto que se constituem na mediação concreta que possibilita a entrada no primeiro estágio supramundano, ou seja, na entrada no caminho da visão. Concretamente falando, o ponto culminante da sabedoria mundana que se constitui como os chamados “Supremos dharmas mundanos” é o instante de consciência anterior à entrada neste primeiro estágio supramundano.

Existe por fim a definição dos objetos de análise do discernimento que se constituem nos dharmas no sentido estritamente budista deste termo. Esses dharmas podem significar tanto o Nirvana entendido como a plenitude da realização quanto as diversas características dos dharmas a serem analisadas e discernidas. De um modo geral, esses dharmas podem ser definidos como os setenta e cinco dharmas reconhecidos pela escola Sarvāstivāda, mas em nossa abordagem nesta intervenção significam antes de tudo categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”,

categorias estas que são consideradas capazes de abarcar em seu interior a todos os “dharma condicionados”.

Para demonstrar que esse discernimento analítico dos dharmas não é um fator entre outros no ensinamento de Buddha mas o cerne mesmo que o constitui, é possível citar a quarta estância desta mesma obra, devidamente acompanhada de seus comentários:

“Caso seja excluída a discriminação analítica dos dharmas, definitivamente, não existe nenhum meio hábil de natureza superior capaz de extinguir as impurezas. Como em função dessas impurezas, a existência mundana flutua no Oceano das existências, transmite-se que o Buddha ensinou o Abhidharma.

É dito no Tratado: caso seja excluída a discriminação analítica dos dharmas, definitivamente, não existe nenhum meio hábil superior capaz de extinguir as impurezas, isso significa que as impurezas conduzem a existência mundana a flutuar no Grande Oceano do Sansara.

Que, em função disso, transmite-se que o Buddha ensinou o Abhidharma, significa que tendo ele ensinado a discriminação analítica dos dharmas em função de sua aspiração de conduzir as existências mundanas, caso seja excluído o Abhidharma, torna-se impossível para os seus discípulos compreender as características dos dharmas. Assim sendo, o Buddha ensinou o Abhidharma de forma esparsa e em diversas ocasiões. Seu formato foi sistematizado quando grandes e virtuosos Mestres como Katyayaniputra se reuniram em um concílio. Da mesma forma, o Grande Mestre Dharmatrata desenvolveu sua compilação no capítulo sobre a impermanência nos Udanas. Essa é a transmissão dos Mestres Vaibhasica”⁴.

O conteúdo do trecho acima é relativamente simples e pode ser elucidado da seguinte forma:

O ponto central aqui é que sendo a discriminação analítica dos dharmas o único meio hábil de natureza superior capaz de extinguir os Kleshas entendidos como os fatores de continuidade do Sansara é impensável que o Buddha não a tenha ensinado. Está implícito aqui que esta discriminação

⁴ *AbhidharmaKosa*, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999, p. 2-3

analítica dos dharmas não é um fator entre outros no ensinamento do Buddha, mas o fator central que o constitui enquanto tal.

Aparece neste trecho um discurso comum entre as escolas budistas da época a respeito do Buddha ter ou não ensinado o Abhidharma. No momento em que Vasubandhu afirma que mesmo que os Tratados sistemáticos do Abhidharma tenham surgido posteriormente à Sáquia-Muni ele pregou certamente o Abhidharma, sua colocação apresenta-se de forma inequívoca: a discriminação analítica dos dharmas consiste no conceito central que sustenta toda a estrutura do projeto soteriológico do Budismo.

Existe por fim a necessidade de apontar para outro aspecto importante deste primeiro capítulo do AbhidharmaKosa, aspecto este que pode abrir o caminho para o discurso do nono e último capítulo desta obra. Este primeiro capítulo inclui a definição de Abhidharma e a explanação de diversas categorias que de dharmas que se constituem em importantes tópicos de análise, mas talvez não seja exagero afirmar que o esclarecimento da categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas” se constitua em seu tópico mais central e mais importante. Como essas categorias, e em especial, a categoria das “dezoito esferas” possuem a capacidade de abarcar a todos os “dharmas condicionados” como seu objeto de análise, elas desempenham um papel central na refutação de conceitos como o *âtman* e o *Pudgala* no contexto do nono e último capítulo desta obra.

O nono e último capítulo do AbhidharmaKosa apresenta uma discussão formal de tópicos diretamente relacionados à filosofia da religião. Isso se dá tanto em termos do rigor e da consistência interna de sua argumentação quanto em função dele ter se constituído no ponto de partida da escola da lógica budista conforme representada por autores como Dignaga e Dharmakirti. Os temas centrais que concernem à filosofia da religião neste contexto são o discurso a respeito da autoridade das escrituras, da validade da indução e da dedução como meios de conhecimento e da necessidade de recorrer a argumentos essencialmente racionais no debate entre tradições diversas. Assim

sendo, vamos desenvolver aqui um resumo dos aspectos centrais de suas temáticas e de sua argumentação.

O primeiro ponto aqui abordado diz respeito à autoridade da transmissão, ou à autoridade do ensinamento de Buddha. A discussão deste tópico parece estar marcada desde o início por uma contradição essencial: embora toda a tradição budista pressuponha a autoridade do ensinamento do Buddha entendido como a mediação indispensável no processo de superação do Sansara, a argumentação neste capítulo parece apontar para uma abordagem essencialmente racional das disputas entre as diferentes tradições. No entanto, essa contradição é apenas aparente pela seguinte razão: como a autoridade das escrituras ou da transmissão só pode fazer sentido no interior de uma tradição que pressuponha esta textualidade, não é possível pressupor sua autoridade em um debate entre tradições conflitantes que não compartilhem uma mesma fonte de autoridade. Assim sendo, todo debate entre tradições que não compartilham uma mesma textualidade só pode ser decidido através de argumentos de natureza racional, no caso em questão, através da indução e da dedução. É possível dar dois exemplos concretos neste contexto. Na primeira parte deste capítulo, Vasubandhu desenvolve uma discussão com um filósofo hindu ortodoxo a respeito da existência ou não do *âtman*. Como essas duas tradições não possuem uma tradição textual comum, a única possibilidade de debate é através da via racional. E é precisamente neste sentido que Vasubandhu desenvolve uma refutação do *âtman* com base na indução e na dedução empregando a categoria das “dezoito esferas”. É interessante observar que uma situação semelhante aparece no debate de Vasubandhu com um filósofo budista de uma escola que pressupunha o conceito de *Pudgala* ou de “pessoa”. Mesmo que este debate tenha se desenvolvido entre duas tendências do pensamento budista, fica evidente no decorrer do debate que não existe uma base textual consensual entre as duas tradições em pauta. Os Sutas elencados pelo adversário de Vasubandhu não são reconhecidos por este último como se constituindo em uma base escritural ortodoxa. Assim sendo, mesmo que este

debate tenha se desenvolvido supostamente entre duas tendências de pensamento que compartilham a tradição budista, a ausência de uma base consensual de autoridade conduz precisamente à mesma situação que no caso anterior: um debate centrado em uma argumentação racional. A conclusão é que Vasubandhu acaba desenvolvendo uma refutação do Pudgala empregando precisamente os mesmos procedimentos usados na refutação do *âtman*.

No que diz respeito à categoria das “dezoito esferas” ela consiste nas seis bases (os órgãos dos sentidos mais a base mental), nos seis objetos (os objetos dos cinco sentidos mais os objetos mentais) e das seis consciências que surgem em função da interação entre as bases e os objetos. Nesse sentido, é possível apontar para uma relação necessária entre as “dezoito esferas” e a teoria das seis consciências. No que diz respeito às seis consciências existem dois aspectos que precisam ser elencados. O primeiro deles é que no Budismo só se fala em consciência no plural, não existindo nenhuma referência à categoria de consciência no singular, o segundo é que dentre essas seis consciências pressupostas pelo Budismo clássico existe uma clara distinção entre as cinco primeiras que possuem um referencial sensorial e uma sexta consciência que é essencialmente independente de qualquer referência sensorial. Não é claro se Vasubandhu estabelece uma vinculação entre a indução e a dedução consideradas como meios válidos de conhecimento e a análise das características não comuns e comuns das “dezoito esferas” e das seis consciências, mas parece-me que essa conexão pode esclarecer a relação entre a análise dessas categorias e a refutação de conceitos como o *âtman* e o Pudgala. No que diz respeito à relação entre a indução e essas categorias, na medida em que cada uma das seis consciências possui um domínio específico de atuação constituído por um objeto determinado, não pode existir a indução da consciência em geral, mas apenas de uma consciência visual, de uma consciência auditiva ou de uma consciência mental. Assim sendo, o conteúdo concreto da experiência suscetível de ser objeto da indução é sempre o conteúdo de uma consciência determinada. No entanto, quando nos referimos à

análise das características comuns das “dezoito esferas” e das seis consciências, ou seja, de sua impermanência, insatisfatoriedade e vazío de *âtman*, existe um objeto de conhecimento de natureza mais complexa que escapa ao poder cognitivo da indução. Certamente, o discernimento dessas características passa pelo conhecimento concreto da impermanência de cada um dos conteúdos da experiência, mas o discernimento da impermanência e da insatisfatoriedade das “dezoito esferas” só pode se estabelecer através da mediação conceitual da dedução. É nesse sentido que é possível dizer que o conhecimento das características não comuns e comuns das “dezoito esferas” parte de pressupostos distintos.

No que diz respeito à aplicação da análise das características comuns e não comuns na refutação do conceito de *âtman*, parece-me que a análise das características comuns é perfeitamente suficiente. Caso se leve em conta que as “dezoito esferas” abarcam em si a totalidade da experiência possível, sensorial e mental, o *âtman* teria que ser idêntico a alguma das “dezoito esferas” ou à totalidade dessas esferas. Como todas elas são impermanentes e insatisfatórias, nenhuma delas pode ser ou possuir a característica do *âtman*. Caso o *âtman* seja distinto das “dezoito esferas”, ele estaria separado de toda a experiência possível, tornando-se um conceito vazío e incognoscível.

A refutação do *Pudgala* apresenta uma problemática um pouco mais complexa. Esse conceito é definido de modo geral como uma “pessoa” unitária que surge em função das “dezoito esferas” mas que possui uma realidade relativamente independente em relação a elas. Assim sendo, os defensores deste conceito podem aceitar a impermanência, mas não a multiplicidade da consciência. Ou seja, o *Pudgala* pode ser impermanentes, mas a definição do conceito exige que ele seja unitário. É neste sentido que a análise das características comuns das “dezoito esferas” não tem a capacidade de refutar a este conceito e que sua refutação exige uma abordagem centrada nas características não comuns das “dezoito esferas”. De acordo com a epistemologia das escolas que defendem o conceito de *Pudgala*, a unidade desta

“pessoa” pode ser objeto de cognição por parte das seis consciências, mas é precisamente essa asserção que é refutada por Vasubandhu. Ou seja, na medida em que cada consciência possui um domínio cognitivo próprio, uma consciência visual pode ter objetos visuais como o conteúdo de sua cognição, uma consciência mental pode implicar no conhecimento de diversos eventos mentais, mas nenhuma das consciências pode ter a unidade da “pessoa” como seu objeto de cognição. Ao mesmo tempo, na medida em que as seis consciências não possuem um objeto cognitivo comum, não se coloca a possibilidade de uma cognição conjunta da unidade da “pessoa” ou do Pudgala.

Essa discussão a respeito do nono e último capítulo do *AbhidharmaKosa* possui a seguinte implicação: na medida em que esse capítulo estabelece uma série de categorias sistemáticas no processo de discussão das asserções de verdade nas religiões, ele possui plena capacidade de participar dos debates em meio à atual filosofia da religião. Esse capítulo apresenta uma argumentação sólida a respeito de temas como a autoridade da tradição, a indução e a dedução como meios válidos de conhecimento e o emprego de categorias analíticas como as “dezoito esferas” na refutação de conceitos como o *ātman* e o Pudgala. Como toda esta argumentação apresenta de forma rigorosa um conjunto de temáticas completamente distintas de uma filosofia da religião de base teísta, a articulação deste pensamento não pode ser ignorada por uma filosofia que tenha a pretensão de pensar a essência da religião e a fundamentação das asserções de verdade nas religiões mundiais.

Conclusão

O ponto de partida desta intervenção consiste em uma interrogação a respeito de uma possível contribuição do estudo do pensamento chinês para as temáticas que compõe o campo das ciências das religiões. Certamente, o pluralismo metodológico deste campo de investigações acadêmico dificulta o

surgimento de uma definição genérica do conceito de religião, mas mesmo em um campo relativamente unificado como é o caso da filosofia da religião existe uma dificuldade considerável a respeito desta definição e esta dificuldade pode ser colocada em cheque através de um estudo do pensamento chinês. A maior dificuldade presente na forma dominante da filosofia da religião consiste em que mesmo tendo incorporado o rigor lógico semântico da filosofia analítica ela ainda continua prisioneira de uma mentalidade que identifica teísmo e religião. O percurso de questionamento presente nesta intervenção foi centrado na tradição intelectual do Budismo chinês, mas parece-me certo que percursos de igual validade podem ser percorridos a partir do Confucionismo e do Daoismo.

Referências

- ABAURRE, Maria Lúcia Gnerre, POSSEBON, Fabrício (Orgs). *China antiga: aproximações religiosas*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.
- ABHIDHARMAKOSA, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999.
- ABHIDHARMAKOSA-BHASYA of Vasubandhu, translated into french by Louis de La Vallé Poussin, annotated english translation by Gelong Lodro Sangpo, with a new introduction by Bhikku Dhammajoti, Motilak Banarsidass publishers, private limited, Delhi, 2012.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- GONÇALVES, Ricardo Mário, MONTEIRO, Joaquim, REDYSON, Deyve (Orgs). *Antologia Budista*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.
- GRONDIN, Jean. *Que saber sobre filosofia da religião*. São Paulo: Ideias e letras, 2009.
- LAY, Karyn L. *Introdução à filosofia chinesa-Confucionismo, Moísmo, Daoismo, e Legalismo*. São Paulo: Madras, 2008.
- MICHELETTI, Mario. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- NOBICHIYO, Odani. *Shinshu Ojô ron- Shinran wa gense Ojô o toita ka*. Hozokan, 2015.
- NORIAKI, Hakamaia. *Bukkyo bunken kenkyu*. Daizô Shuppan, 2013.
- REDYSON, Deyve (Org). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (Orgs), *A polissemia do sagrado. Os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições introdutórias à filosofia da linguagem*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

WILKINSON, Michael B; CAMPBELL, Hugh N. *Filosofia da religião: uma introdução*. São Paulo: Paulinas, 2014.