

## **A crítica ao conceito de Pudgala no Sātya-Siddhi-Sāstra: sua relevância para a compreensão da filosofia budista**

The criticism to the concept of Pudgala in Sātya-Siddhi-Sāstra: their relevance to the understanding of buddhist philosophy

*Joaquim A. B. C. Monteiro*<sup>1</sup>

### **Resumo**

Este artigo possui dois objetivos fundamentais. O primeiro deles consiste em elucidar a crítica desenvolvida em relação ao conceito de pudgala, ao tetralema e á suposta negação das questões metafísicas conforme presente no Sātya-siddhi-Sāstra. O segundo consiste em questionar o senso comum orientalista que pressupõe uma pura e simples negação da metafísica e uma concepção pragmática da superação do sofrimento no contexto do Budismo mais antigo.

**Palavras-chave:** Sātya-siddhi-Sāstra, pudgala, tetralema.

### **Abstract**

This article has two fundamental subjects. The first one of them consists in a clarification of the critique developed in the Sātya-siddhi-Sāstra regarding the concept of the pudgala, the tetralema and the denial of metaphysics as present in the Sātya-siddhi-Sāstra. The second one consists in a questioning of the orientalist common sense that presupposes a pure and simple denial of metaphysics and a pragmatism conception of the overcoming of suffering in ancient Buddhism.

**Keywords:** Sātya-siddhi-Sāstra, pudgala, tetralema.

O Sātya-siddhi-Sāstra de Harivarman é uma das mais surpreendentes expressões de pensamento na história da filosofia budista. Sempre que busco refletir a respeito de meu percurso no campo dos estudos budistas e em minha trajetória no processo de compreensão da filosofia budista não consigo evitar um forte espanto em relação à influência que esta obra exerceu sobre meu pensamento e minha vida. A razão principal disto é que existe uma agudeza e uma radicalidade nesta expressão do pensamento budista indiano que ultrapassa infinitamente o

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia Budista pela Universidade de Komazawa (Japão). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB

domínio daquilo que pode ser elucidado através de uma abordagem exclusivamente histórica ou filológica. Não é fácil resumir os aspectos centrais de sua perspectiva de pensamento em um breve artigo como este, mas acredito que os elementos mais decisivos de sua reflexão podem ser resumidos de forma satisfatória através dos três itens abaixo:

A meu ver, as temáticas centrais da filosofia budista se definem através da consolidação da “teoria dos dharmas” da escola Sarvāstivāda e das sucessivas críticas desenvolvidas em relação a esta teoria por parte de escolas posteriores como a Sautrāntica e a Yogacāra. O ponto de vista da escola Sarvāstivāda sempre abrigou em seu interior aspectos bastante controversos que coexistiam com uma articulação teórica bastante rigorosa. O ponto mais consistente dessa “teoria dos dharmas” implica em uma clara distinção entre um discurso convencional idêntico às convenções do senso comum cotidiano e um discurso rigoroso que estabelece os “dharmas” como seu objeto teórico. Os dharmas entendidos como os objetos teóricos deste discurso de rigor são claramente distintos de conceitos como o de “fenômeno”, mas é precisamente este rigor que abriu o flanco para as críticas das escolas posteriores. Existem diversas acepções deste conceito de “dharma” na escola Sarvāstivāda, mas dentre estas é possível uma referência a duas delas que assumem uma dimensão central. A primeira destas acepções é a postulação de uma “natureza dos dharmas” presente em cada instante da manifestação destes dharmas no passado, no presente e no futuro. Esse conceito de uma “natureza dos dharmas” apresenta evidentemente contradições que motivaram as críticas da maioria das escolas posteriores. O primeiro problema importante neste contexto é a postulação da presença desta “natureza dos dharmas” em cada instante temporal da manifestação dos 72 “dharmas condicionados” (dharmas sujeitos ao surgimento e extinção em função das causas e condições). Trata-se certamente de uma questão complexa que até hoje não foi avaliada com o necessário rigor. Como essa “natureza dos dharmas” só se faz presente em cada instante concreto de manifestação desses 72 dharmas, não é possível encara-la como uma entidade substancial existente em algum equivalente budista do “mundo das ideias” platônico, mas isso não evitou

que as escolas acima referidas vissem nela uma existência substancial incompatível com a concepção budista da “originação dependente”. No entanto, existia aí também outro quadro problemático bem mais vulnerável às críticas das demais escolas.

A visão Sarvāstivāda tradicional postulava a existência de três “dharmas incondicionados” (dharmas que transcendem o surgimento e extinção em função de causas e condições). É certamente importante elucidar as motivações que conduziram os Sarvāstivādins a postular essa categoria, mas uma coisa é certa: ela é bem mais vulnerável a uma crítica que tenha por seu referencial a contradição essencial entre esses “dharmas incondicionados” e a concepção budista da “originação dependente”. São contradições como estas que motivaram a intensa confrontação entre a escola Sarvāstivāda e os seus críticos. No entanto, existe outra acepção do termo “dharma” que além de não carregar em si nenhuma contradição similar, não só pode ser aceita pelas escolas posteriores, como que também exerceu um papel decisivo na sustentação da distinção entre o discurso convencional e o discurso rigoroso. Trata-se aqui de categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas” que são consideradas perfeitamente capazes não só de abarcar em si todos os “dharmas condicionados” como também de fundamentar a negação de categorias como o “ātman” e o “Pudgala”. E este último aspecto nos conduz diretamente à avaliação da especificidade da postura filosófica do Sātya-siddhi-Sāstra face à história da filosofia budista indiana. Os aspectos decisivos do pensamento do Sātya-siddhi-Sāstra em seu contraste com o ponto de vista Sarvāstivāda consistem em primeiro lugar em uma radicalização da análise dos “dharmas condicionados” em termos das categorias dos “agregados”, das “entradas” e das “esferas”, e em segundo lugar em uma crítica não menos radical aos conceitos da “natureza dos dharmas” e dos “dharmas incondicionados”. É em função do primeiro aspecto que o Sātya-siddhi-Sāstra não só radicalizou a crítica a conceitos como o “ātman” e o “Pudgala”, como também evitou a desastrosa diluição do discurso rigoroso em meio ao discurso convencional. (esse ponto é de importância decisiva, pois semelhante dissolução implicaria na completa destruição

do conteúdo teórico da filosofia budista) E foi certamente em função do segundo aspecto que o Sātya-siddhi-Sāstra pôde apresentar uma visão alternativa da “teoria dos dharmas”: uma perspectiva que resume esta teoria em uma multiplicidade de “dharmas condicionados” marcados por uma instantaneidade radical. É verdade que o Sātya-siddhi-Sāstra inclui em si uma perspectiva do “vazio dos dharmas” extremamente semelhante aquela presente no Budismo Mahayana, mas mesmo neste caso existem duas ressalvas importantes. A primeira delas é que essa compreensão do “vazio dos dharmas” limita-se a uma crítica ao conceito da “natureza dos dharmas” sem implicar em momento algum na negação da distinção entre julgamentos lógicos mutuamente exclusivos ou na dissolução da distinção entre o discurso rigoroso e o convencional, a segunda é que esse vazio não se estabelece em momento algum como um procedimento conducente à realização de um absoluto inefável para além do ser e do não ser. Neste sentido, o conceito do “vazio dos dharmas” no Sātya-siddhi-Sāstra não compartilha no essencial os aspectos problemáticos de seus equivalentes no Budismo Mahayana.

Um segundo aspecto decisivo do pensamento do Sātya-siddhi-Sāstra é a correlação necessária e inseparável que ele estabelece entre a lógica e a ética. Essa correlação implica na superação de fatores como o ódio e a cobiça ao nível da existência individual, mas possui também fortes implicações em termos de uma ética social antibelicista. Explicando concretamente, como a ignorância compreendida aqui como o falso discernimento da permanência, da beatitude e da presença do “ātman” em categorias como os “cinco agregados” é o fator concomitante no surgimento do ódio e da cobiça, sua superação conduz necessariamente ao fim desses eventos mentais. Ou seja, caso entendido ao nível da existência individual o processo de superação da ignorância através do correto discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de “ātman” dos “cinco agregados” implica necessariamente na superação de uma conduta centrada no ódio e na cobiça. Essa transformação possui evidentemente implicações éticas. No entanto, essa postura ética presente no Sātya-siddhi-Sāstra não se limita à existência individual, possuindo claras implicações em relação à ética social. No

assim chamado “Capítulo sobre os três carmas” é desenvolvida uma crítica radical às convenções do sistema de castas indiano que consideravam o ato de matar na guerra por parte da casta dos guerreiros como um dever da casta conducente ao renascimento nos mundos celestiais<sup>2</sup>. Semelhante justificação da guerra em função dos deveres de casta e de uma compreensão do carma neles fundamentada é criticada aqui em função de uma concepção universalista do carma que encara o ato de matar como uma expressão da ignorância. Neste sentido, é possível concluir que o pensamento do Sâtya-siddhi-Sâstra possui um conteúdo ético capaz de contribuir para a articulação de uma ética budista no mundo contemporâneo.

Um aspecto de importância decisiva no pensamento do Sâtya-siddhi-Sâstra é que ele inclui debates com outras escolas budistas capazes de colocar seriamente em cheque diversos aspectos do senso comum budista cristalizado no Brasil e no Ocidente. Um dos aspectos mais problemáticos deste senso comum é o pressuposto raramente questionado do que o Buddha histórico Sáquia-Muni teria negado não só as questões ditas metafísicas como até mesmo a existência de um ponto de vista filosófico em meio ao Budismo. Esse senso comum busca com frequência fundamentar-se naquelas questões ditas “metafísicas” a respeito das quais o Buddha teria supostamente silenciado. É desnecessário dizer que esse senso comum deriva no essencial de uma leitura bastante problemática do Canon Pali por parte dos orientalistas ocidentais, mas é interessante apontar para o fato de que essas leituras supostamente auto evidentes quase nunca se interessam em interrogar o que a tradição escolástica budista tinha a dizer a respeito desta questão. Como um exemplo representativo dessas “questões metafísicas” que o Buddha teria supostamente se recusado a responder, existe o famoso questionamento a respeito da existência ou não de um Arahat ou de um Buddha depois da morte. De um modo geral, esta questão é apresentada em função do famoso tetralema da “existência”, da “não-existência”, da “existência e não existência” e da “não existência nem não existência”. Esse tetralema é entendido por muitos como apontando para um

---

<sup>2</sup> Taishozô, Vol.32, p.291-C, 295-C.

possível esgotamento das asserções lógicas envolvidas, mas parece-me de extremo senso comum entender o silêncio do Buddha a respeito deste questionamento como uma pura e simples recusa a discutir as assim chamadas “questões metafísicas”. Semelhante tendência de pensamento que de resto nada tem de óbvio conduz quase invariavelmente a uma negação do conteúdo filosófico do Budismo e à redução deste a uma postura pragmática de “superação do sofrimento”. (seja lá o que se queira entender por isso....) No entanto, uma análise da abordagem deste tema em meio à história da escolástica budista aponta não só para a existência de uma polêmica a este respeito entre as diversas escolas budistas, como também para uma compreensão radicalmente diferente daquela desenvolvida pelos orientalistas ocidentais. A abordagem dessa questão na história da escolástica budista é desenvolvida da forma mais completa e radical no nono e último capítulo do *AbhidharmaKosa* de Vasubandhu<sup>3</sup>, mas também é possível encontrar uma discussão deste tópico nos Capítulos 34 (“A respeito da não existência do Pudgala”) e 35 (“A respeito da existência e da não existência do Pudgala”) do *Sātya-siddhi-Sāstra*.

Como em ambos os casos a avaliação deste tópico desenvolve-se em meio a um debate com os defensores do conceito de Pudgala, cabe aqui uma breve explicação deste conceito e de suas implicações para a filosofia budista. O conceito de Pudgala implica na existência de uma “pessoa” ou de uma consciência unitária que surge em função de fatores como os “agregados”, as “entradas” e as “esferas” mas que não se reduz a eles, possuindo uma realidade própria. Dentro da epistemologia das escolas que defendem esta concepção se considerava que esta “pessoa” unitária podia ser objeto de conhecimento das seis consciências postuladas pelo Budismo clássico. A refutação deste conceito conforme apresentada no *AbhidharmaKosa* e no *Sātya-siddhi-Sāstra* não apresenta maiores dificuldades podendo ser concretizada através dos mesmos procedimentos empregados para a refutação do “ātman”. Falando concretamente, na medida em que as seis

---

<sup>3</sup> *AbhidharmaKosa*, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999, p.632-659.

consciências possuem seu campo de atuação específico é possível falar de uma consciência mental, de uma consciência auditiva ou de uma consciência visual, mas essa “pessoa” unitária não pode se constituir como o conteúdo da experiência de nenhuma das seis consciências em particular. Nesse sentido, é possível dizer que esse conceito de “pessoa” ou de “Pudgala” não pode ser validado por nenhum dos meios de conhecimento reconhecidos pela tradição budista. É possível que dificuldades como estas tenham conduzido alguns setores que defendiam este conceito a postular cinco categorias de dharmas (dharmas passados, dharmas presentes, dharmas futuros, dharmas incondicionados e dharmas inexpressáveis) dentre as quais o Pudgala era inserido na quinta e última categoria dos “dharmas inexpressáveis”. As implicações deste procedimento não são difíceis de entender: na medida em que o Pudgala é entendido como um “dharma inexpressável” (ou seja, como um dharma que não pode ser objeto de uma expressão verbal) torna-se possível pelo menos de forma aparente evadir as consequências da análise do Abhidharma e deve ter sido esta a razão que conduziu pelo menos alguns defensores deste conceito a enfatizar a importância da quarta alternativa do tetralema acima referido: precisamente a categoria da “nem existência nem não existência”. Este movimento de pensamento além de evitar as consequências demolidoras de uma análise dos dharmas, apontava para uma possibilidade soteriológica de um cunho mais pragmático: levantar a possibilidade da continuidade do Pudgala de um Arahant ou de um Buddha após o Parinirvana. Assim sendo, é possível concluir aqui não só que os debates entre as diversas escolas budistas a respeito desta questão implicaram em questões metafísicas impossíveis de serem reduzidas a um “pragmatismo da extinção do sofrimento”, como também que esses debates jamais tiveram por seu pressuposto a auto evidência defendida pelo discurso orientalista a respeito do Budismo. E é neste sentido que tendemos a pensar que as polêmicas filosóficas presentes no Sātya-siddhi-Sāstra trazem em si a possibilidade de por em cheque grande parte do senso comum cristalizado no Budismo brasileiro ou no Budismo ocidental.

Em função do acima, torna-se possível explicitar de forma inequívoca as pretensões do presente artigo: elucidar o potencial das discussões filosóficas presentes no Sātya-siddhi-Sāstra no sentido de por em cheque o senso comum cristalizado de certas formas de compreensão orientalista do Budismo. No presente artigo, este questionamento será centrado no debate sobre o conceito de Pudgala conforme presente no Sātya-siddhi-Sāstra.

### **1. A crítica ao conceito de Pudgala no Sātya-siddhi-Sāstra**

A crítica ao conceito de Pudgala aparece em dois trechos representativos do Sātya-siddhi-Sāstra. O primeiro deles consiste nos Capítulos 68-72 desta obra, que discutem centralmente o problema da unidade e da multiplicidade das consciências. Neste trecho, a defesa da unidade da consciência parece estar associada à asserção da existência do Pudgala e a crítica a essa unidade centrada na análise das “dezoito esferas” e das seis consciências também parece possuir uma relação essencial com a crítica ao conceito de Pudgala. A conclusão essencial do debate presente neste trecho é que a consciência é não apenas impermanentes mas múltipla, o que implica certamente na negação da unidade da consciência pressuposta pelo conceito de Pudgala. O outro trecho representativo deste debate consiste nos Capítulos 34 e 35 desta obra, que aparecem no contexto da discussão de dez tópicos centrais do pensamento das diversas escolas budistas. Neste contexto, existe uma referência mais explícita ao conceito de Pudgala como representando o ponto de vista da escola Vātsiputryia, objeto central da crítica nesses dois capítulos. Assim sendo, vamos citar aqui o Capítulo 34 na íntegra, no sentido de avaliar o conteúdo deste conceito e a crítica a ele dirigida:

“O Tratadista postula: aqueles que seguem o caminho dos Vātsiputryias ensinam a existência do Pudgala. Os demais ensinam a sua não existência.

Pergunta: qual desses pontos de vista é o verdadeiro?

Resposta: o verdadeiro é a negação deste dharma do Pudgala. Por que razão? Conforme fala o Buddha nos Suttas para os Bhikkus: algo que existe apenas como um conceito, algo que

existe de forma convencional ou como uma atribuição é apenas por possuir uma função que se constitui no Pudgala. Como existe apenas como uma convenção linguística podemos saber que não existe verdadeiramente. Ou ainda, se ensina nos Sutas: se alguém não tiver a visão do sofrimento, essa pessoa terá a visão do Pudgala. Caso existisse verdadeiramente o Pudgala, aquele que realizasse a visão do sofrimento veria o Pudgala. Ou ainda ensina: os Sábios só se referem á existência do Pudgala em concordância com as convenções mundanas. Ou o Buddha ainda ensina nos Sutas: o Pudgala implicaria em um local de movimento. É da mesma forma como não nos referimos á existência da visão como um local de movimento. Ou ainda, todos os trechos em diversos Sutas referem-se ao discernimento do Pudgala. É como a Sábua Bhikkuni que falou dirigindo-se ao soberano dos demônios:

“Os seres sensíveis a que você se refere constituem-se todos em uma falsa visão, todas as combinações dos dharmas condicionados são vazias, não existindo nenhum ser sensível. Ou ainda afirma: a existência deve-se à continuidade da combinação das formações, ou seja, é como uma ilusão que engana os ignorantes. São todos como salteadores, funcionando como uma flecha que penetra em seu coração. Eles não possuem uma realidade concreta. “

Ou ainda afirma: não existe o Pudgala nem a propriedade do Pudgala, nem os seres sensíveis, nem a pessoa. Tudo é vazio. Existe apenas a característica do surgimento e da extinção dos cinco agregados e a característica de sua desagregação. Existe o carma e a sua retribuição. O agente é incognoscível. É em função das diversas condições que existe a continuidade dos dharmas. Tudo ocorre em função dessas condições. Em diversos Sutas o Buddha sempre ensinou o discernimento do Pudgala. Em função disto, não existe o Pudgala. Ou ainda, no que diz respeito à compreensão do sentido da consciência nos Sutas, o que será a consciência? Ela implica na atividade de conhecimento da forma e dos dharmas, não existindo referência ao Pudgala. Em função disto, não existe o Pudgala. O Monge Cunda perguntou ao Buddha: o que come o alimento da consciência? O Buddha disse: eu não ensino a existência de um agente que coma o alimento da consciência. Se existisse um Pudgala eu deveria ensinar a existência de alguém que devorasse o alimento da consciência. Como não ensino isto, devemos saber que não existe um Pudgala. Ou ainda, no Sutra da recepção do Buddha pelo rei Binbisara, o Buddha fala dirigindo-se aos Bhikkus: vocês devem contemplar como um ignorante faz um Pudgala a partir de uma convenção linguística. Em meio aos cinco agregados não existe Pudgala algum e nenhuma característica do Pudgala. Ou ainda ensina: é em função dos cinco agregados que existem diversos nomes. É em função deles que surgem inumeráveis nomes como

o Pudgala, os seres sensíveis, os humanos e os Devas. Tudo isso existe em função dos cinco agregados. Caso existisse um Pudgala, teríamos que dizer que existem em função de um Pudgala. Ou ainda disse Purunaka, o mestre dos caminhos externos: se a falsa visão do Pudgala existir mesmo enquanto não existente. O Buddha recusou essa falsa arrogância, mas não recusou os seres sensíveis. Em função disto, não existe o Pudgala. Ou ainda, no Sutra de Yamaka, Sariputra fala dirigindo-se a Yamaka:

“Ao ver o agregado da forma você pensa que ele é o Arahat? Não. Ao ver os agregados da sensação, da identificação, dos impulsos volitivos e da consciência você pensa que está vendo o Arahat? Não. Ao ver a conjunção dos cinco agregados você pensa que está vendo o Arahat? Não. Você pode ver o Arahat separado dos cinco agregados? Não. Disse Sariputra: se tudo isto que procurou não puder ser encontrado, como deve você dizer que o Arahat não existe depois da morte? Respondeu ele: Sariputra, eu tinha até agora um visão falsa e perversa, ela se extinguiu ao ouvir sua explicação.”

Caso existisse o Pudgala, ele não seria chamado de falsidade. Ou ainda, dentre os quatro apegos existe uma referência ao apego ao Pudgala. Se dissermos que existe um Pudgala, deveríamos dizer que existe um apego ao Pudgala. É da mesma forma que o desejo e o apego, não devemos dizer que existe um apego à palavra Pudgala.

No Sutra de Srênika se ensina: se dentre os três mestres existir aquele que conhece não conhece o Pudgala presente nem o Pudgala futuro, eu direi que este mestre pode ser considerado um Buddha. Como um Buddha não pode conhecê-lo, devemos saber que não existe o Pudgala. Ou ainda, em função de sua inexistência o conceito de Pudgala é chamado de inversão. Caso vocês não considerem que o conceito de Pudgala pode existir no próprio Pudgala sem que este se constitua em uma inversão, esse ponto de vista não tem consistência. Por que razão? O Buddha ensina que a visão do Pudgala nos seres sensíveis deriva em sua totalidade da visão dos cinco agregados. Em função disto, não existe o Pudgala. Ou ainda ensina, as memórias possuídas pelos seres sensíveis de suas existências passadas devem-se todas ao discernimento dos cinco agregados. Caso existisse o Pudgala, teria que existir um discernimento do Pudgala. Como não existe esse discernimento, devemos saber que não existe o Pudgala. Caso você pretenda dizer que se fala em algum Sutra da memória dos seres sensíveis, teria que existir o Pudgala em um ser sensível, mas isso é inconsistente. Aquilo que dizemos existir em função do discernimento da verdade convencional consiste realmente no discernimento dos cinco agregados e não do discernimento de um ser sensível. Por que razão? Que a consciência possa conhecer a consciência é algo que ocorre tendo

apenas aos dharmas como o seu objeto. Assim sendo, não existe um discernimento do pensamento dos seres sensíveis. Ou ainda, se alguém afirmar que está estabelecendo a existência do Pudgala, ela terá caído em alguma das seis falsas visões. Caso você pretenda que a negação do Pudgala também se constitui em uma falsa visão, isso não tem consistência. Por que razão? Em função das duas verdades. Caso você diga que a verdade convencional implica na negação do Pudgala e que a verdade rigorosa implica na afirmação do Pudgala, isso constitui-se em um equívoco. Se eu disser agora que em função da verdade rigorosa ocorre a negação e que em função da verdade convencional ocorre a afirmação não existe aí equívoco algum pois o Buddha ainda nos ensinou a cortar as raízes do Pudgala. É como a resposta que foi dada pelo Buddha a Moghāraja:

“Se alguém contemplar o vazio da existência mundana com uma mente indivisa,

Erradicará ele a raiz da visão da pessoa e não verá novamente a morte.

Ó rei, todas as visões que se referem à presença de alegria em função da existência do Pudgala, derivam em sua totalidade dos cinco agregados.”

Ou ainda, é em função da refutação de todas as causas e condições das visões do Pudgala nos caminhos externos que existe a negação do Pudgala.” (TAISHOZŌ, Vol.32, p.259-A, C)

O Capítulo acima citado desenvolve a crítica e a negação do conceito de Pudgala sob diversos ângulos, mas o essencial deste argumento pode ser sintetizado através dos dois pontos abaixo:

Em linhas gerais, a totalidade da argumentação reitera de diferentes formas os procedimentos usuais empregados na negação do Pudgala, a saber, a análise dos “cinco agregados” e das “dezoito esferas”. A ênfase maior está na análise da impermanência e da continuidade dos “cinco agregados”, mas é possível notar o recurso à análise da multiplicidade das consciências conforme visível em categorias analíticas como as seis consciências e as dezoito esferas. De um modo geral, o padrão da refutação não difere no essencial daquele presente nos Capítulos 68-72 desta mesma obra.

No entanto, já aparece aqui uma indicação de uma temática diversa conforme pode ser constatado no trecho referente ao diálogo entre Sariputra e Yamaka. Na medida em que aponta para a impossibilidade de encontrar o Arahāt em algum dos

cinco agregados ou fora desses mesmos agregados ele parece pressupor uma discussão a respeito do Pudgala como um “dharma inexpressável” associado com a quarta categoria do tetralema e que tende a apontar para o Pudgala como o substrato de uma possível continuidade do Arahat ou do Buddha para além da morte. Neste sentido, este trecho parece apontar para uma polêmica a respeito das “questões indeterminadas” que o Buddha teria supostamente se recusado a responder, discussão esta que difere no essencial de uma visão puramente agnóstica e auto evidente deste tópico.

Como a discussão presente no Capítulo 35 é complexa e aborda uma diversidade de aspectos, vamos dividir a sua citação em duas partes. A primeira é como segue:

“Pergunta: você afirma a não existência do Pudgala, mas esta é uma asserção inconsistente. Por que razão? Dentre as quatro modalidades de resposta existe o quarto caso. Ele diz respeito às alternativas da existência e da não existência do Pudgala após a morte. Pode ser a existência, a não existência, a existência e a não existência e nem a existência nem a não existência. Caso não exista verdadeiramente o Pudgala, não pode existir essa resposta. Ou ainda, caso alguém diga que não existe um ser sensível a receber um corpo futuro, isso implica em uma falsa visão. Ou ainda, dentre as doze divisões das escrituras existem os Jâtakas, sendo que o próprio Buddha afirma que em um determinado momento ele foi o rei da alegria e da grande visão, assim sendo, existem essas existências passadas. Os cinco agregados presentes não são os cinco agregados do passado. Em função disto, existe um Pudgala desde a origem até o presente. Ou ainda, o Buddha afirma que existem as duas alegrias benéficas do presente e do futuro. Se só existissem os cinco agregados, não seria possível falar dessas duas alegrias. Ou ainda, se ensina nos Suttas que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam puros e que é em função da pureza da mente que os seres sensíveis se tornam puros. Ou ainda acontece de que muitas pessoas venham a sofrer em função do nascimento de uma pessoa e que muitas pessoas venham a ser beneficiadas em função do nascimento de uma pessoa. Ou ainda, o cultivo do bem e do carma negativo apoia-se em sua totalidade nos seres sensíveis, isso não poderia acontecer com base em seres sensíveis inexistentes. Ou ainda, em diversos trechos dos Suttas o próprio Buddha afirma que existem seres sensíveis que podem receber as retribuições

futuras, ou que podem beneficiar a si mesmos e não aos outros. Em função desses fatores, sabemos que existe um Pudgala. Você disse anteriormente que esta é uma existência puramente nominal, mas essa é uma asserção inconsistente. Por que razão? O Buddha referiu-se apenas a um *âtman* permanente e inextinguível separado dos cinco agregados conforme ensinado pelos caminhos externos. Ele se referiu à negação do *âtman* apenas para recusar esta falsa visão. Nós ensinamos agora que este Pudgala existe em função da combinação dos cinco agregados. Assim sendo, não existe equívoco. Ou ainda, mesmo que se diga que o Pudgala é apenas uma existência nominal, devemos dizer em função de uma consideração profunda que se os seres sensíveis fossem apenas uma existência nominal cometer um assassinato seria como matar uma vaca de barro, não se constituindo o assassinato em um crime. Se matarmos uma vaca real não haverá crime algum. Ou ainda, seria como fazer oferendas nominais a uma criança. Como existem todos os frutos da retribuição, as oferendas a um adulto ainda deveriam proporcionar retribuição. Mas isso não acontece na verdade. Ou ainda, se tudo fosse nominal, poderíamos ensinar o nada como se fosse o ser e os Sábios deveriam reconhecer a falsidade. É por existirem palavras verdadeiras que eles são Sábios. Assim sendo, sabemos que existe o Pudgala. Ou ainda, como os Sábios realizaram verdadeiramente a visão da inexistência do Pudgala e afirmam que sua existência se dá em função das convenções mundanas, essa seria uma falsa visão por constituir-se em uma visão distinta. Ou ainda, se afirmassem sua não existência em função das convenções mundanas e ensinassem a sua existência, não seria mais possível falar do sentido verdadeiro dos doze elos da originação dependente, dos três portais da emancipação e do dharma da negação do *âtman* conforme ensinado nos Sutas. Caso alguém afirmasse a existência futura, ou afirmasse sua não existência em função da negação da pessoa. Ou ainda, se afirmasse que todas as existências mundanas surgiram em função de um deus, todas as falsas visões são registradas nos Sutas e todos deveriam ser assim ensinados. Por causa disto, todas as suas citações dos Sutas já foram refutadas. Em função disto, não podemos negar o Pudgala.

Resposta: você disse anteriormente que a articulação da resposta pressupõe o conhecimento da existência do Pudgala, mas essa asserção é inconsistente. Por que razão? Isso implicaria na existência de um dharma que não pode ser nomeado. Pretendo discutir isso amplamente depois na seção sobre a Verdade da extinção. Em função disto. No que diz respeito a um Pudgala não verdadeiro e daquilo que não pode ser nomeado, eles são apenas existências nominais e não existências efetivas. Ou ainda, em seu dharma o Pudgala é conhecido através das seis consciências. É como aparece em sua referência ao ensinamento dos Sutas.

Como a visão da forma se dá em função da base visual, o Pudgala não possui consistência. Ou seja, tudo isso implica naquilo que pode ser conhecido através da consciência visual, não sendo possível dizer que (O Pudgala) seja a forma ou a não forma. É possível dizer o mesmo a respeito de fatores como a audição. Ou ainda, se em seguida você diz que aquilo que é conhecido através das seis consciências é diferente das características dos Sutras, é claramente ensinado nos Sutras: as cinco bases não podem captar nada distinto dos cinco objetos. Se conheço algo através das seis consciências, isso se deve à atividade das seis bases. Ou você ainda afirma que existe uma diferença entre o que é anterior e o que é posterior. Aquilo que é conhecido pela consciência visual não pode ser chamado de forma. Ou ainda, você afirma que a negação do Pudgala é uma falsa visão, mas nos Sutras o próprio Buddha fala dirigindo-se aos Bhikkus: mesmo não existindo um Pudgala, existe o nascimento e a morte em função da continuidade das formações. Através da visão celestial posso ver o momento do nascimento e o momento da morte dos seres sensíveis, mas não ensino que isso implique na existência de um Pudgala. Se ele não nasce, ele não tem pai nem mãe, a inexistência de pai e mãe implica na ausência da violação. Ou ainda, implica na ausência dos demais carmas negativos. Em função disto, seu dharma consiste em uma falsa visão. Ou ainda, você se refere aos Jâtakas, mas é em função dos cinco agregados que existe o soberano da visão da alegria. Ou seja, o Buddha consiste na continuidade desses agregados. Em função disto, ele não admite esse discernimento. Ou ainda, você se refere às duas alegrias benéficas, mas em meio aos Sutras o próprio Buddha se refere a esta questão dizendo que não ensina a sua existência. Aquele que abandona os agregados anteriores e que recebe os agregados seguintes existe apenas como a continuidade dos cinco agregados não difere dessas duas alegrias. Ou ainda, você diz que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam impuros, mas deve saber em função disto que não existe um Pudgala real. Caso existisse esse Pudgala real, ele teria que ser diferente da mente e não seria possível dizer que é em função da impureza da mente que os seres sensíveis se tornam impuros. Por que razão? Por não ser possível dizer que essa impureza seja uma sensação. No entanto, como as impurezas só existem em função de causas e condições nominais, elas são chamadas de impurezas nominais. Em função disto, o Pudgala é uma existência nominal e não uma realidade efetiva. Ou ainda, se ensina em seu dharma que o Pudgala difere dos cinco agregados, mas isso implicaria em seu não surgimento e em sua não extinção, não estando ele sujeito à retribuição cármica. Isso é um equívoco. Ensinamos que como o Pudgala é uma existência nominal que surge da combinação dos cinco agregados, esse Pudgala está sujeito ao surgimento e à extinção e à retribuição

cármica. Se ele não fosse nominal, ele não teria nenhuma realidade. Ou ainda, você ensina que o Buddha negou o Pudgala para refutar as intenções dos caminhos externos, mas esse seu discernimento é uma ilusão que não condiz com a intenção de Buddha. Ou ainda, os diversos ensinamentos a respeito do Pudgala constituem-se todos como equívocos. É como sua referência ao discernimento de um Pudgala separado dos cinco agregados nos caminhos externos. Por que razão? Os cinco agregados são impermanentes, mas um Pudgala inexpressável teria que ser ou permanente ou impermanentes. Neste sentido, ele seria distinto dos agregados. Ou ainda, existem três divisões nos agregados que são os preceitos, a absorção meditativa e a sabedoria, ou os benéficos, maléficos e neutros. Ou ainda, existe aquilo que é ligado ao mundo do desejo, ao mundo da forma e ao mundo do informe. Estes discernimentos não se aplicam ao Pudgala, em função disto ele difere dos cinco agregados. Ou ainda, o Pudgala seria uma pessoa, os cinco agregados não são uma pessoa. Ou ainda, os agregados são cinco, a pessoa é uma só. Em função disto, o Pudgala é distinto dos cinco agregados. Caso exista um Pudgala, suas condições seriam diferentes das dos cinco agregados. Ou seja, ele difere dos cinco agregados. Ou ainda, não existe no mundo um dharma que não possa ser expresso, aquilo que existe efetivamente difere daquilo que não pode ser expresso. Em função disto, não existem dharmas que não possam ser expressos. “ (TAISHOZÔ, Vol.32, p.259-C, 260-B)

O trecho acima é bastante longo e traz em si implicações bastante complexas, mas para os efeitos da discussão no presente artigo, o essencial do debate pode ser explicitado em função dos dois tópicos seguintes:

É desnecessário dizer que o conceito de Pudgala implica na unidade seja da “consciência”, da “pessoa” ou do “ser sensível”. Essa unidade pode surgir a partir dos “cinco agregados”, mas perde completamente o seu sentido caso seja reduzida a eles. Nesse sentido, para as escolas que defendem este conceito é possível afirmar a impermanência da consciência, mas não a sua multiplicidade. Caso considerada a partir do ponto de vista lógico, a questão central pode ser formulada da seguinte maneira: terá este conceito a capacidade de resistir a uma análise crítica centrada em categorias como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”? Considerando a questão a partir da categoria das “dezoito esferas” é possível dizer o seguinte: essas “dezoito esferas” consistem nas seis bases, nos seis

objetos e nas seis consciências que surgem da interação entre as bases e os objetos. Está perfeitamente claro aqui não só que as consciências são múltiplas, mas também que cada uma delas possui um domínio determinado e não intercambiável com as outras. A consequência disso é que existem objetos cognitivos próprios a cada uma dessas consciências, mas que uma unidade como a “pessoa” ou o “ser sensível” não pode ser objeto de cognição de nenhuma dessas consciências nem da totalidade delas. Assim sendo, se formos pressupor a validade cognitiva dessa categoria das “dezoito esferas” o conceito de Pudgala perde completamente a sua consistência.

A asserção de que a última das quatro possibilidades do tetralema referente à existência de um Arahat ou de um Buddha após a morte só pode fazer sentido em relação ao conceito de Pudgala chama a atenção neste contexto. Em primeiro lugar isso aponta para uma compreensão deste tetralema como um tópico de discussões metafísicas entre as diversas escolas budistas e não como uma postura pragmática considerada auto evidente pela totalidade das escolas budistas. Certamente, esta é uma possibilidade de compreensão completamente distinta daquela proposta pela maioria dos orientalistas ocidentais. Em seguida, está perfeitamente claro aqui que as escolas que defendiam o conceito de Pudgala não só associam este conceito à quarta alternativa do tetralema, como que é também perfeitamente pensável que essas mesmas escolas pensassem o Pudgala como um possível substrato da continuidade de um Arahat ou de um Buddha para além da morte. Caso essa questão seja considerada a partir de um ponto de vista lógico, é perfeitamente pensável que uma classificação dos dharmas em cinco categorias, sendo que a última delas consistia nos “dharmas inexpressáveis” se constituísse em um expediente que visava evadir as consequências da análise dos dharmas através da categoria das “dezoito esferas”. Ou seja, na medida em que um “dharma inexpressável” não pode ser incluído diretamente em nenhuma categoria do discurso, isso poderia proporcionar um caminho para contornar as consequências da análise de categorias como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”. Esta é certamente a razão porque o autor do Sātya-siddhi-Sāstra recusava terminantemente esta categoria dos “dharmas inexpressáveis”. A grande

questão em pauta aqui é a possibilidade desta categoria dos “dharmas inexpressáveis” evadir a crítica derivada das categorias acima citadas e fundamentar de alguma forma esse conceito da “pessoa”, do “Pudgala” ou do “ser sensível” entendida como uma unidade. Não me é possível pensar de forma alguma que esse empreendimento possa ter algum sucesso, mas ao que parece eram estas as pretensões das escolas que defendiam este conceito de “Pudgala”.

Vamos citar em seguida a parte final deste mesmo Capítulo para dar seguimento à análise deste tópico:

Pergunta: o problema pode ser encarado desta forma, mas não é possível dizer que seja uma, como também não é possível dizer que seja diferente. É da mesma forma no que diz respeito ao Pudgala.

Resposta: esta ainda é a mesma dúvida. Em que sentido podemos dizer que é assim, em que sentido devemos dizer que não deve ser assim? Se a natureza do fogo fosse assim, as demais naturezas também deveriam ser desta forma. Ou seja, as diferenças deveriam ser desta forma. Caso a natureza do fogo seja a combustão, não pode existir uma combustão separada da natureza do fogo. Assim sendo, é a mesma dúvida. Caso seja assim em relação à combustão, é da mesma maneira que dizer que o Pudgala possui forma, o que nos levaria a cair na visão da existência do corpo. Caso existissem múltiplos Pudgalas, seria como falar da diferença entre a lenha e o fogo. É da mesma forma no que diz respeito ao Pudgala. Os agregados da condição humana são diferentes do Pudgala, os agregados de um Deva são diferentes de um Pudgala, ou seja, deveriam existir múltiplos Pudgalas. Ou ainda, é como a diferença entre o que é e o que pode ser a respeito dos três tempos, o Pudgala e os cinco agregados em meio ao que é e ao que pode vir a ser nos três tempos seriam claramente diferentes. Ou ainda, mesmo que você afirme que não se trata de identidade nem de diferença seria como se uma visão pudesse captar uma característica diferente de sua própria. O Pudgala e os cinco agregados são distintos. Ou ainda, a perda dos cinco agregados não seria a perda do Pudgala. Como algo desaparece e outra coisa pode surgir, podemos falar das duas alegrias. Caso existisse a perda e o surgimento em função dos cinco agregados, não seria possível que os mesmos agregados constituíssem ambas as alegrias. Esse Pudgala que você concebe em função de um falso discernimento que benefício pode ele trazer? Ou ainda, no que diz respeito aos diversos objetos, não existe um único objeto que possa ser conhecido pelas

seis consciências. O Pudgala a que você se refere teria que ser conhecido pelas seis consciências, não podendo se constituir como um de seus objetos. Ou ainda, ele não pode ser incluído em alguma das doze entradas e não poderia se constituir como alguma dessas entradas em particular. Não poderia ser incluído em alguma das Quatro Nobres Verdades por delas não fazer parte. Em função disto, podemos dizer que o Pudgala é uma figura de retórica completamente ilusória. Ou ainda, em seu dharma são ensinados dharmas cognoscíveis, ou seja, cinco categorias de dharmas. Ou seja, os dharmas passados, presentes, futuros, incondicionados e inexpressáveis. O Pudgala que é incluído na quinta categoria difere dos quatro dharmas anteriores. Você deseja expressar sua diferença em relação às quatro categorias, mas como não existe essa quinta categoria, isso é impossível. Caso esse Pudgala existisse, isso seria um equívoco. Que função pode exercer esse falso discernimento do Pudgala? Em função disto, o *âtman* separado dos agregados a que você se refere não é mais do que outra forma de Pudgala. Caso o Pudgala não exista, essa asserção é improcedente. Ou ainda, a respeito da consideração profunda em relação ao caráter nominal do Pudgala a que você se refere, isso também não tem consistência. Por que razão? No dharma do Buddha isso é abordado como uma verdade convencional e não exige uma consideração profunda. Ou ainda, é possível dizer a mesma coisa a respeito de sua referência a uma palavra enganosa derivada da visão. Ou ainda, você diz que não é possível falar de um sentido verdadeiro nos Sutas, mas ele precisa ser expresso. Isso acontece porque precisamos conhecer a verdade rigorosa. Ou ainda, a respeito de sua referência ao discurso que esgota o sentido, caso existe uma referência ao surgimento de todas as coisas em função de um deus, isso não deve ser aceito. Caso exista um benefício, ele não deve diferir do sentido verdadeiro que deve ser aceito. Em função disto, não existe equívoco. Caso surjam méritos em meio à verdade convencional, devem existir benefícios e isso deve ser aceito. Pretendo discutir isso amplamente em um momento posterior. Ou ainda, a respeito de sua colocação de que seria como o assassinato de uma vaca de barro e que não existiria assassinato, isso deve ser respondido agora. Se no conhecimento da continuidade da ação dos agregados existir o carma e a sua retribuição, não pode existir nada disso em relação a uma vaca de barro. Em função disto, devemos saber que o Pudgala é uma existência nominal derivada da combinação dos agregados e não uma existência efetiva (TAISHOZÔ, Vol.32, p.260-B, C).

O trecho acima também pode ser relativamente longo e complexo, mas para os efeitos da discussão no presente artigo é possível resumi-lo em dois tópicos básicos. O primeiro deles é uma reiteração do que já foi dito anteriormente: existe

uma contradição lógica insuperável entre o conceito de Pudgala e categorias analíticas como os “cinco agregados”, as “doze entradas” e as “dezoito esferas”. O segundo ponto implica em uma avaliação das cinco categorias de dharmas propostos por algumas das escolas que defendiam o conceito de Pudgala. As quatro primeiras categorias (dharmas passados, presentes, futuros e incondicionados) são semelhantes às categorias propostas pela escola Sarvāstivāda e outras modalidades da escolástica budista, mas a quinta categoria, ou seja, a categoria dos “dharmas inexpressáveis” diz respeito exclusivamente a algumas das escolas que defendiam o conceito de Pudgala. Essa categoria parece ter sido desenvolvida no sentido de salvaguardar o conceito de Pudgala das críticas derivadas das categorias analíticas do Abhidharma, mas é importante apontar aqui para sua relação com a quarta opção do tetralema que problematiza a existência ou não de um Arahat ou de um Buddha depois da morte. É interessante ressaltar aqui que essa tendência de pensamento que enfatiza a existência desses “dharmas inexpressáveis” para além da palavra e do conceito apresenta-se como uma oposição radical ao curso de pensamento que se desenvolve da escola Sarvāstivāda até o Sātya-siddhi-Sāstra. É possível dizer neste sentido que o tópico da existência ou não de um Arahat ou de um Buddha no contexto do debate entre as escolas budistas constitui-se como o tópico de uma disputa com claras implicações metafísicas e não na unanimidade em relação ao caráter supostamente pragmático de uma “superação do sofrimento” vagamente definida.

## **Conclusão**

Existe uma visão já bastante monótona e repetitiva que se enraizou no senso comum a respeito do Budismo no Brasil e no Ocidente: a perspectiva que apoiada naquelas questões a respeito das quais Sáquia-Muni teria silenciado conclui de forma bastante apressada que o Budismo não só recusa as questões ditas metafísicas, como que renuncia até mesmo a qualquer asserção de verdade ou a qualquer ponto de vista. Tudo isto é geralmente associado com uma estranha

concepção do Budismo como uma busca pragmática de uma “superação do sofrimento” vagamente definida. Esta concepção não só faz do conteúdo teórico do Budismo algo de supostamente auto evidente, como também tende a toldar nossa visão a respeito das questões realmente em pauta na história do pensamento budista. A este respeito, é importante situar o seguinte questionamento: até que ponto uma análise do desenvolvimento das temáticas do pensamento budista pode corroborar essa visão? Parece-me que qualquer tentativa de evitar este questionamento conduz a uma visão pobre e unilateral da história do pensamento budista. É desnecessário dizer que esta visão parte de premissas completamente distintas em relação ao desenvolvimento histórico do pensamento budista. Em minha perspectiva, a consolidação de uma “teoria dos dharmas” altamente rigorosa e elaborada por parte da escola Sarvāstivāda constitui-se como o ponto de partida mais importante na história do pensamento budista, ponto de partida este que foi corroborado de forma essencial pelas severas críticas desenvolvidas pelas escolas Sautrāntica e Yogācāra a seu respeito. Caso considerado a partir deste pano de fundo torna-se bastante claro o sentido filosófico do Sātya-siddhi-Sāstra. O pensamento deste Tratado corrobora por um lado os aspectos mais contundentes da posição Sarvāstivāda: sua asserção de uma relação lógica mutuamente exclusiva entre asserções verdadeiras e falsas, sua distinção entre o discurso rigoroso e as convenções do senso comum cotidiano e sua distinção entre os ensinamentos definitivos e não definitivos. Por outro lado, ele desenvolve uma crítica contundente aos aspectos problemáticos da posição Sarvāstivāda, como sua asserção da existência de uma “natureza dos dharmas” pelos três tempos e de “dharmas incondicionados” apontando para uma versão radical da “teoria dos dharmas” que radicaliza a impermanência e a instantaneidade dos dharmas, negando assim os “dharmas incondicionados”. Se esta crítica ao ponto de vista Sarvāstivāda no Sātya-siddhi-Sāstra possui ou não um caráter conclusivo é algo que só pode ser esclarecido em função de um estudo abrangente e rigoroso das suas diversas fontes, mas é possível dizer sem dúvida alguma que o Sātya-siddhi-Sāstra desenvolve uma

confrontação radical com o ponto de vista Sarvāstivāda, apontando concretamente para uma alternativa ao seu pensamento.

Acredito que o exposto acima seja suficiente para apontar para a importância do Sātya-siddhi-Sāstra nos estudos filosóficos do Budismo, mas existe algo mais a ser dito a este respeito. Essa obra inclui diversos debates extremamente relevantes entre as diversas escolas budistas apontando assim para o caráter extremamente aguçado de suas divergências. Nesse sentido, o debate com as escolas que defendiam o conceito de Pudgala pode se tornar extremamente elucidativo e apresentar uma alternativa séria ao ponto de vista orientalista que encara o pensamento budista como uma pura e simples negação das questões metafísicas. Nesse sentido, torna-se extremamente importante uma clara explicitação das divergências filosóficas entre essas duas tendências de pensamento. No Sātya-siddhi-Sāstra a “ignorância” é definida como a atividade do falso discernimento que discrimina falsamente os “cinco agregados” como permanentes, como possuidores de beatitude e como se constituindo em um ātman<sup>4</sup>. Nesse sentido, a sabedoria é definida como o seu oposto: como o discernimento correto da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de ātman desses mesmos “cinco agregados”. Nesse sentido, é possível dizer que existe aí uma relação lógica mutuamente exclusiva entre a “ignorância” e a sabedoria. Caso este ponto de vista seja estendido às “dezoito esferas” é possível resumir da seguinte forma o ponto de vista do Sātya-siddhi-Sāstra e o fundamento de sua crítica ao Pudgala:

As “dezoito esferas” possuem um aspecto em comum que é sua impermanência, sua insatisfatoriedade e seu vazio de ātman. Não é exagero dizer que esta análise das três características comuns das “dezoito esferas” tem por seu objetivo central a negação do conceito de ātman, mas essa negação possui uma limitação essencial na medida em que os defensores do conceito de Pudgala podem aceitar a sua impermanência, mas não a sua multiplicidade.

---

<sup>4</sup> Taishozô, Vol.32, p.312-C, 314-A

É nesse contexto que a análise das características não comuns das “dezoito esferas” assume uma importância central e decisiva. Ou seja, se as “dezoito esferas” consistem nas seis bases, nos seis objetos e nas seis consciências que surgem em função da interação entre as bases e os objetos, isso tudo implica em uma multiplicidade de consciências, cada uma delas com um domínio definido de operação. Certamente, esta análise possui a capacidade de refutar qualquer ponto de vista que defenda a unidade da consciência. Radica aí a sua importância no debate com as escolas que defendem o conceito de Pudgala: este conceito pode admitir a impermanência, mas não a multiplicidade da consciência.

É em função do contraste com o ponto de vista acima que fica bastante claro o sentido do conceito de Pudgala e o caráter essencialmente metafísico da disputa entre esses dois pontos de vista. Resumindo, pelo menos alguma das escolas que defendiam este conceito estabelecia um conjunto de cinco categorias de dharmas, sendo que a quinta delas era uma categoria completamente impensável no contexto da tradição Sarvāstivāda: a categoria dos “dharmas inexpressáveis”, ou seja, dos dharmas que não admitem uma expressão através da palavra e do conceito. É não é causa de espanto para ninguém que o Pudgala era considerado como o dharma representativo desta categoria. Ou seja, postular o Pudgala como um dharma que não pode ser sujeito à análise conceitual é certamente uma maneira de coloca-lo fora do alcance da análise da multiplicidade das consciências nas “dezoito esferas”. Caso considerada a partir deste pano de fundo, a vinculação estabelecida entre o conceito de Pudgala e a quarta opção do tetralema empregada nos discursos a respeito da existência de um Arahāt ou de um Buddha após a morte passa a fazer todo sentido: é possível que exista aí uma defesa da continuidade após a morte em função da inefabilidade do Pudgala. Não importa aí se nossas posições filosóficas se inclinam para o ponto de vista do Sātya-siddhi-Sāstra ou do de seus adversários defensores do conceito de Pudgala: a questão mais decisiva aqui é que a disputa filosófica entre esses dois pontos de vista é uma disputa de caráter explicitamente metafísico, que nada tem a ver com uma superação pragmática do sofrimento considerada auto evidente pelos estudiosos orientalistas e que se tornou em um senso comum não

questionado entre os seus leitores. Para concluir, gostaria de dizer que deposito minha plena confiança na tradição de pensamento que se desenvolve da escola Sarvāstivāda até o Sātya-siddhi-Sāstra e que tenho certamente uma posição extremamente dura em relação às escolas que defendem o conceito de Pudgala. No entanto, esta não é certamente a questão mais importante nem a mais decisiva no contexto deste breve artigo: o que realmente importa aqui é recolocar as questões propriamente filosóficas presentes na história da filosofia budista, abrindo novos horizontes e rompendo com a monotonia e com a mediocridade instauradas pelas leituras orientalistas do Budismo.

### **Referências**

- ABHIDHARMAKOSA, Taipei, Taiwan, Fangoan Wenhua, 1999.
- GONÇALVES, Ricardo Mário, MONTEIRO, Joaquim, REDYSON, Deyve (Orgs), *Antologia Budista*, São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- MONTEIRO, Joaquim A.B.C. Filosofia budista: uma breve introdução. *Ensaio filosóficos*, n.11,2015/1.p.104-124.
- REDYSON, Deyve (org). *Budismo e Filosofia*, São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- TAISHOZÔ. Vol.32
- VASUBANDHU. *AbhidharmaKosá-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, Motilal Banarsidass publishers private limited. Delhi, 2012.