

AS “DUAS VERDADES” NA PERSPECTIVA DO “SATYA-SIDDHI-ŚĀSTRA”: UM CONTRASTE COM A VISÃO DE NĀGĀRJUNA

*Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro**
ychikawa_hakugen@yahoo.com.br

RESUMO *Este artigo pretende analisar o tópico das “Duas Verdades” na história do pensamento budista. Seu objetivo consiste em elucidar esse tópico a partir do ponto de vista do “Satya-siddhi-śāstra”. Parte-se aqui de uma consideração metodológica referente ao problema das múltiplas tradições intelectuais do universo budista, desenvolvendo-se uma análise do conceito das “Duas Verdades” presente no “Satya-siddhi-śāstra”.*

Palavras-chave *Dois Verdades, tradição intelectual, Satya-siddhi-śāstra, Nāgārjuna.*

ABSTRACT *This article hopes to analyze the topic of the “Two truths” in the history of Buddhist thought. The subject is to elucidate this topic from the point of view of the “Satya-siddhi-śāstra”. The starting point is the methodological considerations concerning the multiple intellectual traditions present in the Buddhist universe developing an analysis of the “Two truths” as present in the “Satya-siddhi-śāstra”.*

Keywords *Two truths, intellectual traditions, Satya-siddhi-śāstra, Nāgārjuna.*

* Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Artigo recebido em 20/04/2015 e aprovado em 15/08/2015.

Introdução

O objetivo deste artigo consiste em elucidar o conceito das “Duas Verdades” na perspectiva do *Satya-siddhi-śāstra*, apresentando uma alternativa da visão deste tópico centrada no pensamento de Nāgārjuna. A elucidação deste conceito aqui desenvolvida parte de duas considerações fundamentais. Uma delas é de caráter metodológico. Diferente de uma abordagem de caráter exclusivamente histórico ou filológico, a elucidação filosófica do tópico das “Duas Verdades” exige uma profunda observação das múltiplas tradições intelectuais em que ele foi desenvolvido. Concretamente falando, podem ter existido diversas tradições em que esse tópico tenha sido abordado, mas parece-nos que é fundamental uma análise das tradições intelectuais tibetanas e chinesas.

Nosso estudo parte da tradição chinesa desenvolvida a partir das traduções de Kumārajīva (343-413), o responsável pela introdução da literatura Madhyamaka no universo intelectual chinês. Existem dois aspectos na tradução desenvolvida por Kumārajīva de Tratados associados à temática das “Duas Verdades” que precisam ser ressaltados. A saber:

a) Kumārajīva traduziu três tipos de Tratados associados a essa temática.

O primeiro tipo consiste nos “Três Tratados” que deram origem à escola do mesmo nome; o “Tratado do caminho do meio” (中論 ^{zhōng lùn} a obra central de Nāgārjuna), o “Tratado dos doze portais” (十二門論 ^{shí èr mén lùn}), ambos atribuídos a Nāgārjuna, e o “Tratado das cem estâncias” (百論 ^{bǎi lùn}), atribuído a Āryadeva. Existem dúvidas a respeito da autenticidade do “Tratado dos doze portais”, mas esses três Tratados parecem expressar um ponto de vista comum na escola Madhyamaka na Índia da época.

O segundo tipo consiste no “Tratado da perfeição da sabedoria” (大智度論 ^{dà zhì dù lùn}), texto atribuído a Nāgārjuna. Como esta atribuição tem sido seriamente posta em dúvida pela moderna crítica literária, é possível que se trate de um texto compilado na China a partir de fontes indianas. Existe por fim o “Tratado da realização da verdade”

ou “Satya-siddhi-śāstra” (成實論^{chengshílùn}). Esse Tratado é atribuído a Harivarman. Como ele pertence à escola Sautrântica, de acordo com seu ponto de vista filosófico, sua compreensão do “vazio” e das “Duas Verdades” difere daquele dos Tratados acima citados.

- b) A diferença entre as concepções das “Duas Verdades” nos Tratados Madhyamaka e no “Satya-siddhi-śāstra” foi explicitada na escolástica budista chinesa como as “Duas Verdades que têm o ensinamento por seu objeto” (約教二諦^{yūē jiào èr dì}) e as “Duas Verdades que têm o princípio por seu objeto” (約理二諦^{yūē lǐ èr dì}). Assim sendo, qualquer investigação filosófica da compreensão das “Duas Verdades” no universo intelectual chinês pressupõe a explicitação do conteúdo teórico dessa diferença.¹

A outra elucidação do conceito parte do ponto de vista da história intelectual budista. Existe nos atuais estudos budistas uma forte tendência a compreender de forma uniforme o tópico das “Duas Verdades” como consistindo na relação entre uma verdade mundana, passível de expressão verbal, e uma verdade última, para além da palavra e do conceito. No entanto, uma análise detalhada do desenvolvimento deste conceito na história intelectual budista aponta para uma multiplicidade de formas de compreensão desta temática. Algumas dessas modalidades podem assumir características diversas ou até mesmo opostas. Assim sendo, pretendo apresentar aqui uma hipótese de trabalho em que há uma clara distinção entre dois modelos conceituais no contexto dessa teoria:

- a) O modelo das “Duas Verdades” na escola Sarvāstivāda pressupõe a existência de dois tipos de proposições de verdade, sem nenhuma referência a uma dimensão inefável para além da palavra e do conceito. Esse modelo implica a relação entre uma verdade convencional, que

1 Takatoshi (1992), Robinson (1976).

consiste nos objetos de discurso do senso comum cotidiano, e uma verdade rigorosa, derivada da análise das características não comuns e comuns de objetos teóricos como os cinco agregados, as doze entradas e as dezoito esferas.

- b) O modelo das “Duas Verdades” na escola Madhyamaka pode apresentar matizes bastante diversos, mas penso que consista na relação entre uma verdade convencional, que implica asserções referentes às Quatro Nobres Verdades e a outros tópicos da doutrina budista, e uma verdade última para além da palavra e do conceito. É possível dizer, no contexto deste modelo, que a verdade convencional aponta para a verdade última. É possível ilustrar esse tópico no trecho do capítulo sobre as Quatro Nobres Verdades do “Tratado do caminho do meio” de Nāgārjuna: “É impossível realizar a verdade última sem nos apoiarmos na verdade mundana. Sem a realização da verdade última, torna-se impossível a realização do Nirvana”.²

O pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” de Harivarman parece possuir uma grande importância na avaliação da temática das “Duas Verdades” na história do pensamento budista, na medida em que documenta de forma precisa o seu desenvolvimento. De fato, seu autor, Harivarman, não só foi ordenado como um Monge Sarvastivadin, dedicando-se por um longo tempo ao estudo do Abhidharma desta escola, como também sofreu claramente a influência da escola Madhyamaka em sua perspectiva filosófica.

Nas seções seguintes, pretendemos avaliar a presença das duas modalidades de compreensão das “Duas Verdades” no texto do “Satya-siddhi-śāstra”. No entanto, para facilitar a compreensão deste tópico, será necessário introduzir brevemente a temática da relação entre *prajñā* e *avidyā* no contexto do referido Tratado.

A relação entre *prajñā* e *avidyā* no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra”

A relação entre *prajñā* e *avidyā* na escola Sarvāstivāda pode ser definida como uma relação entre as modalidades correta e incorreta do discernimento. Um dos exemplos mais representativos desta relação é a distinção entre o discernimento correto dos cinco agregados como sendo impermanentes,

2 Taishozō, 2015, p. 56.

insatisfatórios e vazios de *ātman*, e o discernimento incorreto desses mesmos agregados como sendo permanentes, possuidores de beatitude, constituindo-se em um *ātman* e sendo puros. Existe nesse sentido uma relação lógica de caráter mutuamente exclusivo entre *prajñā* e *avidyā* conforme compreendidas nesta tradição. Assim sendo, é perfeitamente plausível que essa relação mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* se constitua na base da concepção das “Duas Verdades” na escola Sarvāstivāda.

Uma análise rigorosa da estrutura central do pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” aponta para uma continuidade essencial com esta perspectiva. Como essa relação mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* aparece de forma sistemática no capítulo sobre a ignorância no referido Tratado, pretendemos esclarecer esse ponto por meio de uma análise de alguns de seus trechos mais representativos. Esse capítulo inicia-se com a seguinte proposição:

O tratadista postula: à concordância com o nominal se intitula de ignorância. O ignorante concorda com a designação verbal, mas não existe aí nem o *ātman* nem a propriedade do *ātman*. Existe apenas a agregação de *dharmas* a que denominamos convencionalmente de pessoa. Como o ignorante não possui discernimento, ele faz surgir o conceito de *ātman*. A ignorância consiste no surgimento do conceito de *ātman*.³

Uma análise do trecho acima aponta para uma definição da ignorância como a concordância com o nominal. Essa concordância significa a convicção na existência de entidades de caráter meramente conceitual, sem possuírem uma base em algum meio válido de conhecimento. Essa definição baseia-se em um juízo que reconhece a realidade de uma multiplicidade de *dharmas* e que nega a realidade do *ātman* e da pessoa enquanto entidades unitárias. É evidente que existe aí um julgamento lógico, mutuamente exclusivo entre um discernimento correto, que reconhece a existência de uma multiplicidade de *dharmas*, e um falso discernimento, que postula a existência do *ātman* ou da pessoa. Essa mesma estrutura lógica aparece de forma ainda mais nítida no seguinte diálogo:

Pergunta: o Buddha afirma nos *sūtras* que a ignorância consiste no desconhecimento das existências passadas. Por que razão você se refere apenas ao conceito de *ātman*?

Resposta: como são muitas as pessoas que se equivocam a respeito dessa questão das existências passadas, intitulo a ignorância de desconhecimento. Ou ainda, como nos *sūtras* se esclarece a questão do discernimento, ou seja, que a sabedoria

3 Taishozō, Vol. 32, p. 312-C.

consiste na presença do discernimento. Quais são os *dharmas* a serem discernidos? Significa discernir corretamente a impermanência do agregado da forma. Significa discernir corretamente a impermanência dos agregados da sensação, da identificação, dos impulsos volitivos e da consciência. Aquilo que difere desse discernimento é chamado de ignorância. Chamamos o discernimento incorreto de ignorância.⁴

A análise do trecho acima pode apontar para o fato de que também no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” a relação entre *prajñā* e *avidyā* é compreendida como contrastando entre proposições de verdade corretas e incorretas. Ou seja, a estrutura do trecho acima aponta claramente para uma relação lógica mutuamente exclusiva entre um discernimento correto da impermanência dos cinco agregados e um discernimento incorreto de sua permanência, que esse discernimento incorreto só pode ocorrer em um ser sensível possuidor de faculdades mentais e que ele não se confunde com a pura e simples ausência de discernimento:

Pergunta: se a ignorância consiste na ausência do discernimento correto, não será ela equivalente às árvores e às pedras? Não são árvores e pedras incapazes de um discernimento correto?

Resposta: esse ponto de vista é incorreto. Não possuindo as árvores e as pedras atividade mental, elas não são capazes de discernir a respeito de questões como as existências passadas. Como a ignorância consiste em uma atividade do discernimento, ela não é equivalente às árvores e às pedras.

Pergunta: a ignorância é um *dharma* não existente. Ela é como uma forma impossível de ser vista pelos olhos. Não existem *dharmas* invisíveis. Assim sendo, denominamos de ignorância a pura e simples ausência de discernimento, ela não existe como um *dharma* distinto.

Resposta: esse ponto de vista é incorreto. Se não existisse a ignorância, como explicaríamos o falso discernimento que concebe a existência de pessoas no interior dos agregados ou que imagina ver formas douradas em uma pedra? Assim sendo, devemos saber que a ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de conhecimento. Ou ainda, é em função das causas e condições da ignorância que surge a continuidade dos impulsos volitivos. Se a ignorância não fosse um *dharma* como poderiam eles surgir?⁵

O trecho acima possui duas implicações importantes. A primeira delas é que o discernimento só pode ocorrer em um ser sensível dotado de consciência discriminativa. Essa é uma implicação extremamente importante, pois serve

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

de crítica em relação a uma visão naturalista do Budismo tendente a dissolver a condição humana nos processos naturais. A segunda é que a ignorância consiste na atividade do falso discernimento e não na pura e simples ausência de discernimento. É possível confirmar essa concepção da ignorância como falso discernimento por meio da citação do seguinte trecho:

Pergunta: alguém afirmou que a ignorância consiste apenas na ausência de discernimento. Isso é da mesma forma com que chamamos de escuridão a ausência de luz em um quarto?

Resposta: existem no mundo duas formas de expressão. Aquela que chama de ignorância à ausência de discernimento e aquela que chama o discernimento incorreto de ignorância. Explicar a ignorância como consistindo na ausência de discernimento implica a noção mundana de que o cego não pode ver as formas, ou que o surdo não pode ouvir os sons. Falar da ignorância como o falso discernimento é como discernir uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada à noite, ou discernir uma árvore desfolhada a partir de uma forma humana nas mesmas condições. Ou ainda é como dizer que a ignorância implica a presença de um discernimento incorreto. Ou ainda, que os *kleśas* são o falso discernimento. Assim é com um *Arahat* que remove a ignorância, as causas e as condições das disposições volitivas. Se formos chamar de ignorância a ausência de discernimento teremos de chamar de ignorância o desconhecimento do *dharma* de Buddha por parte de um *Arahat*. Caso exista nele a ignorância, ele não pode ser um *Arahat*. Devemos saber então que o falso discernimento é a característica da ignorância. Esta ignorância entendida como o falso discernimento está presente em todos os *kleśas*. Qual é a razão disto? Todos os *kleśas* são falsas atividades. Ou ainda, esses *kleśas* invertem a disposição mental das pessoas. Todos esses *kleśas* são uma forma de escuridão. A cobiça não vê o *dharma*, a cobiça não vê o verdadeiro benefício. Ser dominado pela cobiça é ser dominado pela escuridão. É da mesma forma no que diz respeito ao ódio. Ou ainda, todos os *kleśas* surgem das disposições volitivas. Ensina-se nos *sūtras* que as disposições volitivas surgem da ignorância. Assim sendo, devemos saber que todos os *kleśas* derivam da ignorância. Ou ainda, a ignorância sempre existe naquele que não possui a visão do vazio. Ao serem afetados pela ignorância, surgem as causas e condições das disposições volitivas. Assim sendo, dizemos que a ignorância é o falso discernimento. Como existe o falso discernimento naquele que ainda não possui a visão do vazio, devemos saber que a ignorância está presente em todos os *kleśas*.⁶

O trecho acima possui uma implicação importante: a ignorância entendida como o falso discernimento é o fator concomitante presente em todos os *kleśas* como o ódio e a cobiça. Essa concepção aponta para uma forte conexão entre o correto discernimento, a prática do caminho e a ética. Para completar essa exposição, vamos citar o trecho seguinte, que diz respeito à extinção

6 *Ibid.*, p. 313-A.

da ignorância: “Pergunta: como podemos suprimi-la? Resposta: podemos suprimi-la através do cultivo do verdadeiro conhecimento”.⁷

Está perfeitamente claro em função do trecho acima que a ignorância só pode ser suprimida pelo seu oposto, ou seja, pelo discernimento correto da impermanência, da insatisfatoriedade e do vazio de *ātman* dos cinco agregados. É possível resumir o conteúdo das análises acima por meio das proposições:

- a) A perspectiva do “Satya-siddhi-śāstra” pressupõe uma clara distinção entre os seres sensíveis (seres que possuem atividade mental, como os seres humanos e os animais) e os seres não sensíveis (seres que não possuem atividade mental, como é o caso dos vegetais e dos minerais). Está implícito aí que só os seres humanos possuem a consciência discriminativa no sentido pleno da palavra.
- b) A *prajñā* é definida aqui como o discernimento correto que consiste na impermanência, na insatisfatoriedade e no vazio de *ātman* dos cinco agregados.
- c) *Avidyā* ou a ignorância é compreendida aqui como o falso discernimento dos agregados como permanentes, satisfatórios e como se constituindo de um *ātman*.
- d) Esse falso discernimento é visto como o fator que possibilita o surgimento de *kleśas* como o ódio e a cobiça.
- e) Essa ignorância não é compreendida como uma pura e simples ausência de discernimento, mas como a atividade da falsa discriminação.
- f) Evidentemente, esse falso discernimento só pode ser superado pelo seu oposto, ou seja, pelo discernimento correto.
- g) É possível afirmar que existe no “Satya-siddhi-śāstra” uma relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā*. Nesse sentido, o ponto de vista do “Satya-siddhi-śāstra” se estabelece em uma relação de continuidade com a tradição da escola Sarvāstivāda.
- h) Evidentemente, essa relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* possui fortes implicações para a teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”.

7 *Ibid.*, p. 313-C.

A relação entre as “Duas Verdades”, as “duas modalidades do vazio” e a “extinção das três mentes” no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra”

Em que pese a importância central da relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra”, existe outro fator de importância decisiva para a compreensão da teoria das “Duas Verdades” conforme presente nesse Tratado. Trata-se aqui da relação entre as “Duas Verdades”, as “duas modalidades do vazio” e uma compreensão da “verdade da extinção” centrada no conceito da “extinção das três mentes”.⁸

Explicando de forma sucinta, em contraste com a tendência dominante nas escolas do “Budismo clássico”, o “Satya-siddhi-śāstra” reconhece a existência das “duas modalidades do vazio”, ou seja, do “vazio do *ātman*” e do “vazio dos dharmas.” Evidentemente, essa compreensão apresenta diferenças essenciais com a visão do mesmo tópico no pensamento do Mahayana, mas a explicitação dessa diferença exige uma explicação da relação entre o “vazio dos dharmas” e a “verdade da extinção” conforme compreendida no “Satya-siddhi-śāstra”. Como a compreensão da “verdade da extinção” só faz sentido em termos de sua relação com as “Quatro Nobres Verdades”, vamos desenvolver essa explanação por meio dos seguintes trechos do capítulo sobre as “Quatro Nobres Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”:

“A verdade da insatisfatoriedade consiste nos três mundos”.⁹

“A verdade da origem significa o carma e os *kleśas*”.¹⁰

“A verdade da extinção será explicada posteriormente de forma detalhada na seção dedicada à verdade da extinção. Ela implica nas três mentes que são a mente nominal, a mente do dharma e a mente do vazio. Chamamos de verdade da extinção a extinção dessas três mentes”.¹¹

“A verdade do caminho implica nos trinta e sete fatores auxiliares do despertar. Ou seja, nos quatro objetos da atenção, nos quatro esforços, nas quatro concordâncias, nas cinco raízes, nos cinco poderes, nos sete fatores do caminho e no Nobre caminho óctuplo”.¹²

Ao analisarmos os trechos acima, poderemos constatar que a descrição das verdades da insatisfatoriedade, da origem e do caminho são completamente convencionais, não diferindo em nada da maioria dessas descrições presentes

8 Monteiro (2003).

9 Taishozō, Vol. 32, p. 250-C.

10 *Ibid.*, p. 251-B.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

na literatura budista. No entanto, o mesmo não ocorre com a verdade da extinção. Essa verdade é articulada em termos do conceito da “extinção das três mentes” que é claramente uma característica exclusiva do “Satya-siddhi-śāstra”. Para compreender essa especificidade, torna-se necessário esclarecer o sentido dessas “três mentes” no contexto da “verdade da extinção”. Essa extinção é descrita da seguinte maneira:

O tratadista afirma: as extinções dessas três modalidades de mente são chamadas de verdade da extinção. Elas consistem na mente nominal, na mente do *dharmā* e na mente do vazio.

Pergunta: como são extintas essas três mentes?

Resposta: a mente nominal é extinta através das causas e condições da sabedoria do ouvir ou da sabedoria da reflexão. A mente do *dharmā* é extinta através da sabedoria do vazio derivada dos fatores mundanos do caminho. A mente do vazio é extinta através da entrada no *samādhi* da extinção. Caso ocorra a entrada no Nirvana sem resíduos, ocorre nesse instante a ruptura de sua continuidade.¹³

O trecho acima pode ser elucidado por meio das proposições:

- a) A mente nominal significa o conceito do *ātman* que surge do falso discernimento dos cinco agregados como permanentes e satisfatórios. A sua extinção se dá em função das sabedorias do ouvir e da reflexão. Sua superação implica a realização do “vazio do *ātman*”. Posteriormente à sua extinção, surge pela primeira vez a “mente do *dharmā*”.
- b) A “mente do *dharmā*” significa a mente que tem os cinco agregados como seu objeto de análise e que os considera como objetos definitivos ou últimos. Essa mente é extinta pela sabedoria do vazio, sendo sua extinção equivalente à realização do “vazio dos *dharmas*”. No momento de sua extinção surge em seu lugar a “mente do vazio”.
- c) A “mente do vazio” consiste em uma mente emancipada do apego sutil aos *dharmas*. Ela só é extinta no momento da entrada no *nirvāṇa* sem resíduos. Nesse momento se dá a extinção dos agregados.
- d) Existe uma ordem irreversível no processo de extinção dessas três mentes. A extinção da mente nominal é a condição indispensável da extinção da mente do *dharmā* e a extinção da mente do *dharmā* é a condição indispensável da extinção da mente do vazio.

13 *Ibid.*, p. 327-A.

- e) A extinção das mentes nominal e do *dharma* constitui-se como o *nirvāṇa* com resíduos, a extinção da mente do vazio constitui-se como o *nirvāṇa* sem resíduos.
- f) Existem importantes implicações da relação entre a extinção das mentes nominal e do *dharma* para a concepção das “Duas Verdades”. A primeira delas é que a extinção de mente nominal é a condição necessária e indispensável da extinção da mente do *dharma*. Ou seja, a realização do “vazio do *ātman*” é considerada aqui como a condição necessária e indispensável à realização do “vazio dos *dharma*s”. A segunda é que a própria realização do “vazio dos *dharma*s” é pensada em termos de um processo causal e não de um eventual “retorno às origens”. Esse último aspecto é decisivo para diferenciar a realização do “vazio dos *dharma*s” no “Satya-siddhi-śāstra” da compreensão Madhyamaka deste tópico, e em particular da compreensão presente na “escola dos três Tratados” (Sānlùnzhōng, 三論宗) no Budismo chinês. Esse último aspecto também é decisivo para a compreensão da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”, conforme será esclarecido adiante.

O problema das “Duas Verdades” na escolástica budista chinesa

A questão das “Duas Verdades” é um dos tópicos mais complexos da história do pensamento budista, apresentando diversas variantes e excluindo por princípio qualquer possibilidade de uma compreensão autoevidente. Esse problema já possuía um caráter extremamente complexo no Budismo indiano, mas pode ter alcançado o grau máximo de sua complexidade na escolástica budista chinesa. É possível resumir da seguinte maneira os tópicos centrais desta discussão no contexto das traduções de Kumārajīva:

- a) A teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” abarca em seu interior elementos desta teoria conforme compreendidos tanto pela escola Sarvāstivāda quanto pela escola Madhyamaka. A extinção da “mente nominal” e o surgimento da “mente do *dharma*” pressupõem uma relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* e o discernimento da impermanência, da insatisfatoriedade e do “vazio de *ātman*” dos cinco agregados. Nesse sentido, possui uma estrutura comum com a compreensão das “Duas Verdades” na escola Sarvāstivāda. A extinção da “mente do *dharma*” e o surgimento da “mente do vazio” possuem uma clara semelhança com a concepção

das “Duas Verdades” na escola Madhyamaka, na medida em que pressupõem o caráter essencialmente vazio dos cinco agregados. No entanto, esse aspecto da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” possui pelo menos duas características que o podem diferenciar da compreensão Madhyamaka. A primeira delas é que a “extinção da mente nominal” é a condição necessária e indispensável da “extinção da mente do *dharmā*”, a segunda é que essa realização do “vazio dos *dharmas*” está situada em um contexto finalista e unidirecional que conduz sucessivamente à extinção das três mentes. Isso implica essencialmente uma visão causal do caminho que exclui por princípio qualquer apelo a uma dimensão originária ou a um “retorno às origens”. Definida em termos lógicos, a estrutura das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” pressupõe, por um lado, uma relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* e, por outro, uma perspectiva causal e finalista em que a extinção de cada uma das mentes é a condição indispensável para a extinção da mente seguinte.

- b) A compreensão das “Duas Verdades” nos Mestres da escola *Satya-siddhi* (成實論師 ^{chéng shí lùn shī}) apresenta matizes que diferem sutilmente da visão presente no texto deste Tratado. Essa visão foi definida na escolástica budista chinesa como a compreensão das “Duas Verdades” que tem o princípio por seu objeto. Essa concepção implica, a meu ver, uma compreensão das “Duas Verdades” em que a diferença entre a verdade mundana e a verdade última é claramente explicitada. Nessa concepção, a verdade mundana é definida como os três nominais (equivalentes à extinção de “mente nominal”) e a verdade última como as quatro extinções (concepção equivalente ao tetralema presente na escola Madhyamaka). Essa compreensão parece ter enfraquecido a relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā*, mas preservou o caráter causal e finalista da extinção das três mentes.
- c) A compreensão das “Duas Verdades” na escola dos três Tratados não só difere da compreensão indiana da escola Madhyamaka, como também se situa nas antípodas da perspectiva do “Satya-siddhi-śāstra” e dos Mestres do *Satya-siddhi*. Essa modalidade de compreensão é chamada na escolástica budista chinesa de “Duas Verdades que tem o ensinamento por seu objeto”. Essa expressão pode dar a impressão de que esta compreensão das “Duas Verdades” enfatiza o vínculo com o ensinamento, mas trata-se precisamente do oposto disso: o ensinamento é visto aqui como um simples “meio hábil” para o retorno a um princípio original para além da palavra e do conceito.

Explicando de forma detalhada, embora permaneça nesta perspectiva uma distinção formal entre a verdade mundana e a verdade última, ambas são essencialmente niveladas como “meios hábeis” para o retorno ao princípio original (理^{II}). Nesse sentido, a verdade mundana é compreendida como um “meio hábil” capaz de conduzir os ignorantes ao princípio, e a verdade última também é compreendida como um “meio hábil” com a finalidade de conduzir os Sábios a este mesmo princípio. Esta compreensão se estabelece nas antípodas da perspectiva do “Satya-siddhi-śāstra” e dos Mestres do *Satya-siddhi*. Ou seja, na medida em que são niveladas as “Duas Verdades” é negada a relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā*, e na medida em que a realização do caminho é entendida como um “retorno às origens” desaparece por completo o caráter finalista e causal da compreensão do caminho no “Satya-siddhi-śāstra”.

A concepção central das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”

Como já foi dito, existem dois modelos da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”. O primeiro deles, centrado na “extinção da mente nominal” e no surgimento da “mente do *dharma*” é praticamente idêntico ao modelo da escola Sarvāstivāda. O segundo, centrado na “extinção da mente do *dharma*” e no surgimento da “mente do vazio”, é extremamente semelhante, mas não idêntico ao modelo da escola Madhyamaka. Nesta seção, vamos analisar o primeiro desses modelos. Como um ponto de partida vamos observar a seguinte citação do capítulo sobre os dois portais no referido Tratado:

Neste Tratado existem dois portais. O primeiro deles é o portal mundano, o segundo é o portal rigoroso. É em função do portal mundano que se ensina a existência do *ātman*. Conforme é ensinado nos *sūtras*, o *ātman* é permanente, mantendo sempre a sua identidade. Ao praticar o bem, recebe o bem, ao praticar o mal recebe o mal. Ou ainda, é ensinado nos *sūtras* que o cultivo da mente durante uma longa noite conduz a um elevado renascimento depois da morte. Ou ainda, é ensinado que um mesmo agente suscita o carma e recebe seus frutos, que existe um mesmo ser sensível que recebe os frutos em um renascimento posterior. Todos esses são ensinamentos pertencentes ao portal mundano.

Em concordância com o portal rigoroso, só são ensinados o nada e o vazio. Conforme é ensinado nos *sūtras*, não existe nem o *ātman* nem as propriedades do *ātman* nos cinco agregados. A mente é como um vendaval, surgindo e se extinguindo em cada instante de consciência. Mesmo existindo o carma, seus frutos e seu agente, eles são

incognoscíveis. O Buddha ensinou a continuidade do *samsāra* através das causas e condições dos cinco agregados.¹⁴

No trecho acima podemos observar:

- a) O portal mundano é entendido aqui como o senso comum cotidiano que pressupõe uma causalidade cármica fundamentada no conceito de *ātman*.
- b) O portal rigoroso consiste aqui na compreensão da impermanência e da instantaneidade dos cinco agregados. Existe aqui uma negação do *ātman* e uma visão da causalidade cármica fundamentada na continuidade dos cinco agregados.
- c) É desnecessário dizer que existe uma relação lógica mutuamente exclusiva entre esses dois portais. A única relação positiva que pode existir entre eles é o emprego do portal mundano como um “meio hábil” no processo de transmissão do Budismo.

A análise acima pode ser desenvolvida por meio da citação do seguinte trecho do capítulo sobre o *anātman* na mesma obra:

Se você não se referir ao *anātman* como a um falso ponto de vista, essa asserção é impropriedade. Por que razão? Em função das “Duas Verdades”. Se dissermos que a verdade mundana ensina o *anātman*, e que a verdade rigorosa ensina o *ātman* isso se constitui claramente como um equívoco. Assim sendo, ensino agora o nada em função da verdade rigorosa e a existência em função da verdade mundana. Não existe erro neste contexto.¹⁵

Uma análise do trecho acima aponta claramente para a identificação do *anātman* como a verdade rigorosa e da visão do *ātman* como a verdade mundana. É claro aqui que existe uma relação mutuamente exclusiva entre essas duas verdades. Para concluir a análise desta seção, vamos citar o seguinte trecho do capítulo sobre as características da sabedoria neste mesmo Tratado:

Ou ainda, ensina-se no sūtra do sentido da sabedoria que a compreensão consiste no discernimento. Quais são os objetos desta compreensão? Trata-se da compreensão da impermanência da forma. Trata-se da compreensão da impermanência da sensação, da identificação, dos impulsos volitivos e da consciência. A essa compreensão chamamos de discernimento.

¹⁴ *Ibid.*, p. 248-A.

¹⁵ *Ibid.*, p. 259-B, C.

Ou ainda é ensinado que os Sábios discípulos compreendem desta forma ao direcionarem suas mentes. Assim sendo, a verdade rigorosa consiste neste discernimento.¹⁶

O trecho acima pode servir como uma demonstração adicional de que a distinção entre as “Duas Verdades” nesse aspecto do pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” consiste na distinção entre um discernimento correto dos cinco agregados como impermanentes e vazios de *ātman*, e um discernimento incorreto destes mesmos agregados como permanentes e possuidores de um *ātman*. Podemos resumir o conteúdo desse conceito das “Duas Verdades” como consistindo respectivamente no discernimento correto dos cinco agregados (verdade rigorosa) e na visão de senso comum de uma causalidade cármica fundamentada no conceito de *ātman* (verdade mundana). Como existe uma relação lógica mutuamente exclusiva entre essas “Duas Verdades”, qualquer correlação entre elas só se dá em um nível pedagógico (a verdade mundana como um “meio hábil”).

Uma versão alternativa das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”

É possível demonstrar tanto em termos de uma análise textual como em termos de uma análise filosófica normativa que a versão da teoria das “Duas Verdades” analisada na seção anterior constitui-se na perspectiva dominante no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra”. No entanto, é possível apontar para a existência de uma compreensão alternativa desta temática no contexto desta mesma obra. Esta versão alternativa parece-nos essencialmente associada com a versão da doutrina do “vazio dos *dharmas*” conforme presente na obra. Explicando de uma forma mais detalhada, na versão da teoria das “Duas Verdades” abordada na seção anterior, só é possível uma referência ao “vazio de *ātman*” (negação do *ātman* mediante análise dos agregados), mas, na versão alternativa a que agora nos referimos, existe uma clara menção ao vazio dos próprios agregados.

São relativamente poucas as referências explícitas a essa conexão entre o “vazio dos *dharmas*” e a versão alternativa da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”, mas existe pelo menos um trecho do capítulo sobre a extinção da “mente do *dharma*” que aponta para essa relação:

16 *Ibid.*, p. 259-B, C.

Pergunta: se os cinco agregados existem como a verdade mundana, por que razão existe uma referência aos dharmas como a forma como pertencentes à verdade rigorosa?

Resposta: isso é ensinado em benefício dos seres sensíveis. Quando alguém desenvolve uma verdadeira compreensão, ensina-se que os cinco agregados são vazios em termos da verdade última.¹⁷

Uma análise atenta desse trecho aponta para uma visão claramente alternativa da teoria das “Duas Verdades”. Nesta versão, a verdade mundana passa a ser entendida como os cinco agregados e a verdade última como o vazio desses mesmos agregados.

Observa-se aqui não só a semelhança entre essa versão e o pensamento da escola Madhyamaka, como também o possível sentido da inefabilidade da verdade última (conforme veremos adiante, pode ser problemático pensar a verdade última no “Satya-siddhi-śāstra” como sendo de natureza inefável). Ou seja, diferentemente da versão anterior, em que os agregados se constituem claramente no objeto do discernimento, nesta versão alternativa o caráter essencialmente vazio dos cinco agregados parece apontar para uma perspectiva distinta, na medida em que faz desaparecer os objetos do próprio discernimento.

Nesse contexto, é a própria análise dos cinco agregados que parece conduzir a uma suposta dimensão inefável do “vazio dos *dharmas*” que se constitui como um “meio hábil”. No entanto, existe outra questão que pode ser decisiva para a compreensão das diferenças entre essa versão alternativa da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” e a compreensão da escola Madhyamaka. É certo que nessa segunda versão da teoria das “Duas Verdades” desaparecem os cinco agregados enquanto objetos do discernimento. Isso não implica necessariamente uma dimensão de inefabilidade. Dada a estrutura do pensamento desta obra, a realização do vazio dos agregados pode ser perfeitamente compreendida como um conceito limite sem nenhum conteúdo positivo. Essa será uma das questões centrais na avaliação deste conceito das “Duas Verdades” a ser desenvolvida na parte final deste artigo.

Avaliação

As considerações acima apontam claramente para a existência de dois modelos da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”. Assim

17 *Ibid.*, p. 360-B.

sendo, existem duas questões finais que precisam ser colocadas a respeito desse contraste entre modelos.

A primeira dessas questões diz respeito a qual dessas visões pode ser considerada como o pensamento central no contexto da obra em pauta. Essa questão pode ser considerada tanto em termos de uma metodologia da crítica textual como em função de considerações de caráter filosófico ou normativo. É possível resumir essa argumentação:

- a) Em termos de uma metodologia focada na crítica textual, a quantidade de trechos associados a uma tese determinada pode não ser o único critério ou o critério mais decisivo, mas é certamente um critério importante. Nesse sentido, é necessário ressaltar que a quantidade de trechos referentes ao primeiro modelo é esmagadoramente superior à dos trechos referentes ao modelo alternativo. Em função desse critério, parece impossível descartar o caráter central da versão próxima ao pensamento da escola Sarvāstivāda.
- b) Em termos de uma análise filosófica de caráter normativo, a visão da relação entre *prajñā* e *avidyā* como asserções lógicas mutuamente exclusivas parece constituir o próprio arcabouço do pensamento do “Satya-siddhi-śāstra”. O abandono desta perspectiva significaria o abandono da própria estrutura de pensamento desta obra.
- c) A realização do “vazio dos *dharmas*” aqui referida (extinção da “mente do *dharma*” e surgimento da “mente do vazio”) exige necessariamente a realização do “vazio do *ātman*” (extinção da “mente nominal” e surgimento da “mente do *dharma*”). Como o “vazio do *ātman*” pressuposto nessa obra implica uma asserção de verdade bem mais forte do que costuma ser o caso no pensamento da escola Madhyamaka, é impossível reduzi-lo a um puro e simples “meio hábil” para a realização do “vazio dos *dharmas*”.
- d) Essa versão do “vazio dos *dharmas*” presente no “Satya-siddhi-śāstra” não possui nenhum conteúdo teórico independente. Ela não implica a experiência de um absoluto inefável, nem uma superação dialética para além do ser e do não ser. Ela parece resumir-se em um conceito limite, que aponta para o caráter não definitivo dos agregados como objetos da análise ou do discernimento.
- e) É possível concluir, em função das considerações acima, que a versão dominante da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” é aquela que se estabelece na continuidade com o pensamento da escola Sarvāstivāda.

A segunda questão a ser colocada é o possível sentido da versão alternativa da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”. Como não é possível estabelecer uma conclusão definitiva a respeito deste tópico, podemos apenas apontar para uma hipótese de trabalho a ser investigada posteriormente.

O pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” possui em comum com a escola Sarvāstivāda uma forte asserção do caráter mutuamente exclusivo da relação entre *prajñā* e *avidyā*, mas nega ao mesmo tempo a teoria da existência dos *dharmas* pelos três tempos e o caráter definitivo dos agregados, considerados como objetos de análise.

Assim sendo, podemos pensar que esta perspectiva de pensamento exigisse a formulação de um conceito que, ao mesmo tempo que preservasse a legitimidade essencial dos agregados enquanto objetos de análise, tivesse condições de servir como um “conceito limite” que impedisse a sua fixação enquanto objetos definitivos de análise. É possível que tenha sido esta a motivação que conduziu à formulação do conceito alternativo das “Duas Verdades” analisado neste artigo.

Conclusão

É possível sintetizar o percurso da análise do presente artigo por meio das proposições:

- a) A elucidação do conceito das “Duas Verdades”, na história do pensamento budista, exige duas modalidades de consideração para além de uma abordagem puramente histórica ou filológica. A primeira delas é de natureza metodológica e exige a consideração das diversas tradições intelectuais em que esse conceito foi pensado. No contexto dessas considerações, as tradições tibetanas e chinesas assumem uma importância decisiva. A segunda, referente à história intelectual budista, exige uma análise dos diversos modelos teóricos da teoria das “Duas Verdades”, como os modelos das escolas Sarvāstivāda e Madhyamaka.
- b) Assume-se aqui a opção por uma análise centrada nas traduções de Kumārajīva para o chinês. Nesse contexto, a análise tanto das diferenças entre os Tratados por ele traduzidos para o chinês, quanto das duas interpretações das “Duas Verdades” presentes nessa tradição intelectual, assume uma importância decisiva.
- c) A relação entre *prajñā* e *avidyā* no pensamento do “Satya-siddhi-śāstra” assume a forma de uma relação lógica mutuamente exclusiva

- entre asserções de verdade corretas e incorretas. Nesse sentido, ela é idêntica à compreensão deste tópico na escola Sarvāstivāda.
- d) A temática das duas modalidades do vazio no “Satya-siddhi-śāstra” só pode ser compreendida corretamente em sua relação com a “extinção das três mentes”.
- e) Ao mesmo tempo, a compreensão da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra” exige uma explanação de sua relação com os dois modelos dessa teoria presentes na escolástica budista chinesa. A saber: das “Duas Verdades” que têm o princípio como seu objeto, e das “Duas Verdades” que têm o ensinamento como seu objeto.
- f) Existem dois modelos da teoria das “Duas Verdades” no “Satya-siddhi-śāstra”. O primeiro deles implica uma relação lógica mutuamente exclusiva entre *prajñā* e *avidyā* e está associado à concepção do “vazio do *ātman*”. O segundo deles implica o desaparecimento dos cinco agregados enquanto objetos de análise e está relacionado com o “vazio dos *dharmas*”.
- g) É possível dizer que o primeiro modelo assume uma função hegemônica no contexto do pensamento desta obra. Isso se deve tanto aos critérios de análise textual quanto aos critérios de caráter filosófico ou normativo.
- h) É possível dizer que o segundo modelo assume a função de um “conceito limite” que visa impedir a fixação dos cinco agregados enquanto objetos definitivos de análise. Isso se deve ao fato de esse modelo não implicar a experiência de um absoluto inefável, nem uma superação dialética para além do ser e do não ser. Ou seja, o “vazio dos *dharmas*” no “Satya-siddhi-śāstra” não possui nenhum conteúdo teórico independente.

Referências

- HARIVARMAN. “Satyasiddhiśāstra”. Vol. II. English translation. Baroda: Gaekwad Oriental series, University of Baroda, 1978.
- MONTEIRO, Joaquim. “Kotakuji Houn ni okeru nitai to inga ni tsuite-Hokkegiki o chushin ni”. In: *Komazawa tanki daigaku bukkyo ronshu*, Nr. 9, pp. 139-174, 2003.
- ROBINSON, Richard H. “Early Madhyamika in India and China”. New York: Samuel Weiser Inc, 1976.
- TAISHOZŌ. Vol. 32, 1926.
- TAISHOZŌ. “Taishozō”. [Online] Disponível em: cbta@ccbs.edu.tw. Acessado em março de 2015.
- TAKATOSHI, Itô. *Chugoku bukkyo no hihan teki kenkyu* (“Um estudo crítico do Budismo chinês”). Tokyo: Daizō Shuppan, 1992.