

# APRESENTAÇÃO

Este número da *Kriterion* é dedicado ao tema Filosofia e budismo. A proposta inicial desta publicação nasceu em um colóquio sobre as duas verdades, *saṃvṛti-satya* (verdade convencional) e *paramārtha-satya* (verdade suprema), nos *Versos fundamentais sobre o caminho do meio* (*mūla-madhyamaka-kārikā* = MMK) de Nāgārjuna, realizada em sete de dezembro de 2011 na *Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais*, em Belo Horizonte, Brasil. Após o primeiro encontro, o tema voltou também a ser debatido em outros eventos já fora do âmbito da FAFICH, bem como em reuniões da *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia*. Nessas oportunidades, encontramos interessados não só nessa temática em particular, mas também no diálogo entre Filosofia e budismo. Nesta proposta inicial, incluía-se também a intenção de publicar um livro com as contribuições feitas durante o evento de 2011, bem como a tradução para o português dos textos em sânscrito e mandarim do capítulo XXIV dos *Versos fundamentais sobre o caminho do meio* de Nāgārjuna.

A evolução das conversas sobre publicação avançou na direção de editar um volume temático na *Kriterion* que pudesse abrigar não só as contribuições feitas em 2011, mas também aquelas outras que abrigassem o intercâmbio entre Filosofia e budismo. A proposta foi aceita pela direção da revista e, então, começaram contatos com colegas brasileiros e estrangeiros para contribuir para este volume. Com isso, portanto, veio a lume este volume com o qual pretendemos contribuir para o diálogo entre o pensamento ocidental e o oriental em sua versão budista. Agradeço, portanto, tanto à direção da *Kriterion*, por admitir em suas prestigiosas páginas a discussão de temas filosóficos envolvendo o budismo, quanto aos colegas brasileiros e estrangeiros, por ajudarem na produção deste trabalho.

O volume temático da *Kriterion* sobre Filosofia e budismo contém quatorze artigos e duas traduções para o português do sânscrito e mandarim do capítulo XXIV das MMK, feitas por Dilip Loundo, Giuseppe Ferraro (tradução do sânscrito: *ārya-satya-parīkṣā*. Exame crítico das [quatro] nobres

verdades) e Joaquim Monteiro (tradução do mandarim: 觀四諦, <sup>guān sì dì</sup> Sobre as quatro nobres verdades).

As traduções são material indispensável para a inteligibilidade da questão envolvendo as duas verdades e seus desdobramentos subsequentes. Elas fornecem, assim, à comunidade filosófica de língua portuguesa um material precioso de estudo e reflexão, porém, estão disponíveis somente na versão impressa.

Os artigos aqui reunidos, por seu turno, lidam com os seguintes tópicos: 1) as duas verdades: verdade convencional e verdade suprema; 2) as quatro nobres verdades; 3) temas da tradição budista; e 4) diálogos entre o pensamento budista e o pensamento ocidental.

*Ad 1) As duas verdades: verdade convencional e verdade suprema*

Neste tópico, estão agrupados os artigos que lidam com a questão das duas verdades em Nāgārjuna, específica e diretamente, ou que a ela se referem como fonte de desdobramentos posteriores.

*Dilip Loundo, “The ‘Two Truths’ Doctrine (satyadvaya) and the Nature of upāya in Nāgārjuna”*

Tendo como tema a temática das duas verdades – uma diferenciação que não se limita ao contexto do budismo, mas se estende pelo ambiente filosófico pan-indiano –, Dilip Loundo propõe-se a mostrar que linguagem e lógica (fincadas na convencionalidade) assumem o caráter de um instrumento hábil, apropriado e funcional (*upāya*) para levar a cabo o *nirvāṇa* em vez de ser investida da tarefa de descrever a essência da realidade. A palavra de Buda (*buddha-vacana*) é, portanto, o meio habilitado para nos livrar dos erros, dos apegos a eles conexos e do sofrimento decorrente desse conhecimento deficiente e de ações a ele consentâneas.

*Giuseppe Ferraro, “As duas verdades de Nāgārjuna nos comentários de Bhāvaviveka e Candrakīrti”*

Ferraro propõe-se a investigar a questão das duas verdades tomando como base os comentários de Bhāvaviveka e Candrakīrti considerados por ele como “o critério mais confiável para dirimir as controvérsias relativas às MMK”. Chamando a atenção para o fato de que a verdade convencional é própria do indivíduo assujeitado aos preconceitos da vida ordinária, ao passo que a verdade suprema é aquela dos iluminados, Ferraro argumenta em favor da impossibilidade de expressar em termos convencionais a verdade suprema

(*tattva*, MMK, XVIII, 9), mas, ao mesmo tempo, sublinha, em acordo com MMK, XXIV, 10, a necessária mediação pedagógica da convencionalidade para a realização da verdade suprema. Com isso, ressalta o trabalho didático de Buda e mestres posteriores no sentido de adequar, da melhor forma possível, a mensagem budista ao público disposto a acolhê-la.

*Lucas Nascimento Machado, “Verdade e vazio em Nāgārjuna: o capítulo XXIV dos Mūlamadhyamakakārikā”*

O autor engaja-se em uma interpretação do pensamento de Nāgārjuna, “comparando-a com as interpretações semântica e pedagógica propostas, respectivamente, por Garfield e Siderits, por um lado, e Ferraro, por outro”. E aqui vale a pena acompanhar o diálogo entre os dois. Diferentemente da interpretação de Ferraro, apoiada em Bhāvaviveka e Candrakīrti, Machado recorre a Tson Khapa como um dos clássicos comentadores da filosofia de Nāgārjuna. Um dos pontos do conflito de interpretação entre Machado e Ferraro – e resta a dúvida em saber se a divergência entre eles deve ser reconduzida aos diferentes intérpretes da tradição comentarial com os quais ambos contam em suas respectivas interpretações – encontra-se na compreensão do que são verdade convencional e verdade suprema e de sua relação. Concentrando-me no primeiro tópico – verdade convencional e verdade suprema –, Ferraro procura demonstrar que tanto o discurso apoiado na natureza intrínseca, essência ou substância (*svabhāva*) quanto aquele que se orienta pela vacuidade (*śūnyatā*) ou cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*) pertencem ao âmbito da convencionalidade, ao passo que Machado, por sua vez, distribui entre verdade convencional e verdade suprema o discurso apoiado na natureza intrínseca e aquele que se orienta pela vacuidade, respectivamente. A ausência de uma análise sobre *tattva* (MMK, XVIII, 9) e sobre o comentário de Candrakīrti ao sentido de *saṃvṛti* no texto de Machado deixa transparecer essa divergência de forma muito evidente, já que *tattva* diz respeito a algo que não se deixa captar com recurso a termos como substância e vacuidade, ambas vinculadas a indivíduos que ainda partilham a verdade convencional sobre as coisas (*loka-saṃvṛti-satya*), embora o façam de maneira diferente.

*Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro, “As ‘duas verdades’ na perspectiva do Satya-siddhi-śāstra: um contraste com a visão de Nāgārjuna”*

Joaquim Monteiro retoma a questão das duas verdades a partir das traduções de Kumārajīva (343-413), responsável por introduzir a literatura Madhyamaka no universo intelectual chinês. Nesse sentido, ele abrange um contexto filosófico diferente e mais amplo daquele levado em consideração

nos artigos de Dilip Loundo, Giuseppe Ferraro e Lucas Machado. 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<sup>zhōng lùn</sup>, a obra central de Nāgārjuna), o “Tratado dos doze portais” (十二門論<sup>shí èr mén lùn</sup>), ambos atribuídos a Nāgārjuna e o “Tratado das cem estâncias” (百論<sup>bǎi lùn</sup>) 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<sup>dà zhì dù lùn</sup>), 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). Esse Tratado é atribuído a Harivarman.

Joaquim Monteiro considera “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” ao assumir o “caráter mutuamente exclusivo da relação entre *prajñā* (sabedoria) e *avidyā* (nesciência), 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”. O *Satya-siddhi-śāstra* tem dois modelos de teoria das duas verdades: “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’”. Enquanto o primeiro modelo assume “função hegemônica”, o segundo, por sua vez, tem a função de um “conceito limite” orientada para “impedir a fixação dos cinco agregados enquanto objetos definitivos de análise”. Nessa última função, a verdade última não é a experiência de algo inefável, de algo além do ser e não ser.

### *Ad 2) As quatro nobres verdades*

Neste tópico, lidamos com o tema clássico do budismo: as nobres verdades e os estágios de sua realização.

*Clodomir B. de Andrade, “O caminho e as suas etapas: as quatro nobres verdades (catvaryāryasatyāni), o nobre óctuplo caminho (āryāṣṭāṅgikamarga) e os estágios dos buscadores”*

Clodomir Andrade descreve as quatro nobres verdades como a identificação de um problema e sua solução, bem como avança para tratar dos estágios dos buscadores da verdade, apontando para algumas diferenças entre o budismo de base e o *mahāyāna*. A questão das quatro verdades, por sua vez, articula-se com aquela da verdade convencional e verdade suprema, tratada no tópico acima referido, já que essa última propõe-se a nos fazer refletir sobre o movimento que leva do sofrimento em direção a sua superação.

### *Ad 3) Temas da tradição budista*

Neste tópico, são referidos objetos de investigação que pertencem ao universo multifacetado da tradição budista não contemplados nos dois tópicos anteriores, tais como um texto concebido como *maṇḍala*, no ambiente da tradição budista nepalesa, a ideia de relação em Nāgārjuna, o desenvolvimento da lógica indiana a partir dos longos discursos e, por fim, reflexões sobre o sentido do filosofar a partir de uma perspectiva budista.

*Cibele E. V. Aldrovandi, “Texto como maṇḍala: a estratigrafia discursiva no Guṇakāraṇḍavyūhasūtra”*

Nesse artigo, somos transportados para a tradição budista nepalesa. A autora “apresenta e discute alguns resultados de uma pesquisa sobre um manuscrito sânscrito budista”, “contendo o [Āryāvalokiteśvara] *Guṇakāraṇḍavyūhasūtra* – ‘Sūtra da explicação do conjunto das qualidades [do Nobre Avalokiteśvara]’ –, um original nepalês produzido em folha de palmeira durante o início do século XIX”.

O *Guṇakāraṇḍavyūhasūtra*, GVK, é um “*maṇḍala textual... com um esquema tridimensional para a configuração discursiva do GKV*”, produzindo, desse modo, uma monumentalização narrativa, sendo a primeira camada, denominada *prototexto*, o *Kāraṇḍavyūhasūtra* [KV], original indiano e principal fonte do *GKV* pertencente ao Mahāyāna do século IV-V d.C. Segundo a autora, a

estrutura narrativa do GKV [...] foi composta de modo concêntrico, ou seja, em termos formais, apresenta uma sucessão de diálogos que *emolduram* o fio condutor da narrativa. Embora a estrutura das molduras internas varie em cada capítulo, em termos temporais, a cronologia é criada e, ao mesmo tempo, legitimada pela linhagem dos personagens pseudo-históricos ou míticos citados, por vezes de modo recorrente, ao longo de cada capítulo.

*Krishna Del Toso, “A sketch on Nāgārjuna’s perspectives on ‘relation’”*

O autor propõe-se a investigar a ideia de relação, encontrada nas fontes *pāli* e sistematizada teoricamente de acordo com três padrões: 1. (onto)lógico; 2. existencial estritamente subordinativo; 3. existencial não estritamente subordinativo. A relação entre *avidyā* (nesciência) e *samskāras* (impulsos pré-formativos) é uma ilustração desse último padrão: “quando *avidyā* é confirmada em seu papel pelos *samskāra*, então, eles são reforçados pela *avidyā*, a qual, por sua vez, é confirmada novamente por eles”. Embora restrito à investigação desse par, esse padrão relacional também pode, segundo o autor, explicar os outros elos da cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*), cuja inteligibilidade é chave para compreender a origem do sofrimento, bem como sua cessação, além de contribuir para o entendimento da apropriação da cooriginação dependente por parte de Nāgārjuna. Em um aprofundamento desse tema em Nāgārjuna, seria o caso de investigar como essa ideia de relação poderia também ajudar na compreensão da relação entre verdade convencional e verdade suprema.

*Ramkrishna Bhattacharya, “Development of Logic in India: Significance of ‘The Duologue between Pāyāsi and Kassapa’ (Long Discourses)”*

Bhattacharya investiga o tópico da lógica, mais especificamente a origem do desenvolvimento da lógica na Índia. A importância dela como um instrumento que legitima aquilo que é defendido pelo budismo é evidente, por exemplo, nos artigos que lidam com a questão das duas verdades e na discussão sobre o outro mundo (*para-loka*) no artigo sobre Nāgārjuna e Schelling.

O autor chama a atenção para o fato de que o duólogo do rei/governador Pāyāsi (Discursos Longos), formulado com o intuito de afirmar a existência de outro mundo após a morte (*para-loka*), não tem apenas o caráter de ser fonte da corrente do protomaterialismo na época de Buda, mas também um indicador do desenvolvimento da lógica na Índia. Nesse duólogo, lança-se mão da percepção e do raciocínio por analogia como instrumento de cognição, diferentemente, segundo o autor, das quatro principais escolas budistas (Yogācāra, Madhyamaka, Sautrāntika e Vaibhāṣika) que admitem apenas percepção e inferência. A versão bramânica da lenda desse duólogo, por

sua vez, aceita ainda o testemunho verbal. Assim sendo, o duólogo em suas várias versões é indicador do desenvolvimento dos instrumentos de cognição no contexto do pensamento indiano: percepção, raciocínio por analogia e testemunho verbal.

*Ana Paula Martins Gouveia, “O filosofar budista: breves reflexões sobre o fazer filosófico e as suas motivações”*

A autora pretende sublinhar alguns aspectos dos estudos do budismo, tal como praticados no Brasil. Eles foram “negligenciados ou tratados de forma pouco condizente com a proposta com que este filosofar foi inicialmente concebido”. Nesse sentido, vale ressaltar o fato de que a proposta do budismo não se esgota no simples ato de filosofar fechado em si mesmo, mas visa transformar a vida do(a) praticante. Além disso, entre outros pontos, chama a atenção para as consequências éticas oriundas do estudo, da reflexão crítica e da meditação. Por fim, ressalta que a prática meditativa está intimamente conectada com o exercício da racionalidade lógico-argumentativa, formando um conjunto cooperativo em que lógica e meditação se apoiam reciprocamente. Portanto, trata-se de um modelo de cooperação que se distancia tanto daquele que aposta na lógica com a exclusão da meditação – como é o caso, frequentemente, em ambientes acadêmicos –, quanto daquele outro que finca pé na meditação desvinculada da lógica e do exercício sistemático da racionalidade discursiva que têm lugar na ciência e na filosofia – como é o caso em certas comunidades de praticantes de meditação.

*Ad 4) Diálogos entre o pensamento budista e o pensamento ocidental*

Aqui são tratados aqueles temas que dizem respeito ao diálogo entre o budismo como filosofia e alguns pensadores ocidentais que direta ou indiretamente entraram em diálogo com ele.

*Agustín Jacinto Z., “Leibniz y la filosofía de la religión en Nishida Kitarô”*

O artigo explora a apropriação do pensamento de Leibniz por Nishida Kitarô. Limitando-me a alguns elementos dessa complexa apropriação, o mundo é resultado de mônadas em interação (a) criativa – porque se trata da produção contínua de algo novo; (b) autoexpressiva – porque o indivíduo se expressa, bem como o todo se expressa no indivíduo; (c) histórica – porque o presente absoluto é também o presente histórico; e (d) negativa – porque a negação de um outro é simultaneamente a afirmação de si mesmo. Essa rede de interações constitui o *basho* e sua origem é Deus. Daqui o passo é dado em direção à filosofia da religião. Pois o indivíduo, a mônada humana, ao

penetrar em si mesmo(a), encontra Deus como autodeterminação do presente absoluto. O mergulhar no mais interior é projetar-se no mais exterior de si mesmo: a autoidentidade do contraditório. Desse modo, a religião aparece no horizonte do ser humano quando ele percebe a si mesmo e vem à tona aquela autoidentidade.

*Gabriel Salvi Philipson, “Um circunvolver da noção de nada”*

O autor circunscreve a ideia de nada absoluto cunhada e desenvolvida pela Escola de Kyoto: Nishida, Ueda e Tsujimura. Esse propósito é levado a cabo mediante o diálogo com alguns representantes da filosofia ocidental: Hegel, Eckhart, Heidegger e Nietzsche. Vale ressaltar as reflexões do autor: (1) em torno do caráter medial da linguagem japonesa como expressão do nada absoluto como verbo e não como substantivo e sujeito; (2) a diferença entre o pensar portador da linguagem (a verdade do ser) e a origem do pensar (a verdade do zen) – retomando, ao que parece, no contexto japonês, a diferença entre verdade convencional e verdade suprema; e (3) a substancialização do sujeito, tão cara a uma porção considerável do pensar ocidental, e sua dessubstancialização, tão incisivamente sublinhada pelo budismo: questão debatida no diálogo entre Nāgārjuna e Schelling.

*Luiz Rohden e Leonardo Marques Kussler, “Dialética, experiência e intuição: entre hermenêutica filosófica e filosofia budista”*

O artigo de Rohden e Kussler leva a cabo o diálogo entre Gadamer e o budismo zen da tradição da escola de Kyoto na pessoa de Nishida.

O diálogo é levado adiante em quatro momentos: 1) quadro geral indicando o estado da questão da hermenêutica gadameriana relativo ao pensamento oriental; 2) semelhanças sobre o modo de proceder de ambas, sua metodologia dialética; 3) a noção fundamental de experiência e as proximidades que permeiam as perspectivas de ambas as tradições; e, por fim, 4) a hipótese de um saber intuitivo enquanto experiência e ação intuitivas.

Nesse artigo, ressalte-se o fato de que 1) “tanto em Nishida quanto em Gadamer há uma necessidade de *manter a oposicionalidade*, o que corresponde a aprofundar-se no *contraditório*”, pois, como vimos nos artigos que lidam com o *saṃvṛti-satya*, o terreno da verdade convencional é aquele das oposições e conflitos de interpretação; 2) o exercício da compreensão hermenêutica visa instaurar um sentido para o sujeito, em uma ação não meramente racional, passional, mas fundamentalmente intuitiva.



Em Gadamer, essa ação é o movimento dialético-hermenêutico e é, de certa forma, um modo de “autocompreender-se e autorreconhecer-se, alcançando uma fusão de horizontes, análogo ao sentido de plenificação do que Platão chamou de Bem”. Em Nishida, por sua vez, “a compreensão é instituída por meio de uma *experiência pura* [*junsui heiken*], uma experiência que não é mediada pela linguagem escrita, por conhecimentos prévios”. A experiência pura acontece “quando alguém diretamente experiencia seu próprio estado de consciência”, ou seja, quando “ainda não há um sujeito ou um objeto, e o conhecimento e seu objeto estão completamente unificados”. Nesse sentido, aproximam-se, em suas propostas, a experiência pura e a hermenêutica. E ambas, desse modo, deixam transparecer o eco de *tattva* (*MMK, XVIII, 9*), na medida em que falam de fusão de horizontes e de uma experiência pré-diferenciada entre sujeito e objeto.

*Leonardo Alves Vieira, “Nāgārjuna and Schelling: Outlines of a Dialogue on Self, World, and Viewpoints”*

Meu texto guarda, por um lado, uma certa proximidade com o de Rohden e Kussler, pois, sem advogar evidentemente identidade entre Schelling, Nāgārjuna, Nishida e Gadamer, também trata de uma experiência anterior à oposição entre sujeito e objeto, tal como sedimentada na verdade suprema de Nāgārjuna e na verdade tética de Schelling; e, por outro lado, avizinha-se do tópico sobre verdade suprema e verdade convencional, já que investiga o par equivalente de Schelling na figura da verdade tética e da verdade sintética.

Em sua crítica ao dogmatismo, filosofia que apoia seu discurso em um objeto substancial absoluto, feita com base no criticismo levado à perfeição, o qual desenvolve seu discurso orientado por um sujeito substancial absoluto, Schelling refere-se indiscriminadamente, com exceção da referência a Lao-Tze, a pensadores orientais, enquanto estes são formalmente ilustrações de uma posição dogmática na filosofia.

Guiado por esse fio condutor, produzi um diálogo entre Schelling e Nāgārjuna com o intuito, entre outros, de avaliar a tese de Schelling. A conclusão é diferente daquela de Schelling, pois a recusa do dogmatismo em favor do criticismo por parte de Schelling não o afastou de um pensamento ainda atrelado à ideia de substância, essência ou natureza intrínseca (*svabhāva*), criticada por Nāgārjuna em suas versões subjetiva e objetiva. A volta para dentro de um Si substancial, um Eu absoluto, enquanto uma posição filosófica que quer libertar-se do dogmatismo, não é menos problemática em termos de superação do sofrimento (*dukkha*, pāli; *duḥkha*, sânscrito) do que aquela que busca seu ponto de apoio em um objeto absoluto fora do Eu, um Deus

moral, embora ela possa ser vantajosa para livrar-se do entusiasmo fanático (*Schwärmerei*), abraçado pelo dogmatismo na interpretação de Schelling. Portanto, a emancipação do entusiasmo fanático na figura de um Eu absoluto ainda está prisioneira das garras de um pensar ainda açotado pela ideia de substância e essência, pelo menos se contraposta ao pensamento do filósofo budista indiano. Ao final, são feitas algumas reflexões sobre um caminhar para além de Schelling e Nāgārjuna.

*Bruno Lo Turco, "Buddhism and Modernity: in the Margin of Donald S. Lopes Jr.'s 'Buddhism and Science'"*

Lo Turco, por sua vez, examina o diálogo entre budismo e ciência e o esforço de legitimação do budismo por meio da ciência. Ele rejeita os três modelos interpretativos da relação entre budismo e ciência: conflito, compatibilidade e complementaridade. Em vez disso, propõe a tese segundo a qual eles constituem diferentes jogos de linguagem: a ciência produz projetos inovativos e funcionais de cooperação, ao passo que a religião é mais adepta para florescer na esfera pessoal. Ao mesmo tempo, ele reitera que isto não significa lançar o budismo, em particular, e a religião, em geral, no campo da irracionalidade, enquanto a ciência ocuparia solitariamente a esfera da racionalidade, mas reitera a especificidade de seus jogos linguísticos. Além do mais, avança Lo Turco, a articulação entre budismo e ciência já ocorre de uma maneira pré-organizada, a saber, no domínio do indivíduo, sem a necessidade de recorrer a arcabouços institucionais e organizados.

Por fim, quero agradecer a colaboração de Giuseppe Ferraro no trabalho de organização deste volume temático.

*Leonardo Alves Vieira*

Editor do volume temático sobre Filosofia e budismo.