



Husserl e o Budismo- naturalismo, consciência e subjetividade

Joaquim Monteiro¹

Resumo: O presente artigo trabalha com três eixos centrais. O primeiro deles procura sugerir que o diálogo entre a tradição fenomenológica e o Budismo pode se desenvolver de uma forma mais satisfatória através do pensamento de Husserl (1859-1928) do que daquele de Heidegger (1889-1976). No segundo, ele aponta diversas razões tanto factuais quanto teóricas para sustentar esta asserção. Dentre as razões factuais é possível apontar para um esboço de diálogo entre Husserl e o periódico japonês Kaizô, dentre as razões teóricas existe uma referência à discussão desenvolvida por Husserl a respeito do caráter essencialmente ocidental da filosofia e da ciência, assim como uma preocupação com a ética e com a racionalidade prática. O terceiro sugere que o pensamento da subjetividade desenvolvido na história da filosofia chinesa pela escola Yogacãra do Budismo e pelo Neoconfucionismo possui plena capacidade de se constituir como um parceiro de diálogo com o pensamento de Husserl em relação a estes problemas associados à ética e à racionalidade prática.

Palavras chave: Husserl; Kaizô; racionalidade prática; escola Yogacãra; neoconfucionismo”.

Abstract: This article works with three central axes. The first of them seeks to suggest that the dialogue between the phenomenological tradition and Buddhism can develop more satisfactorily through Husserl's thinking (1859-1928) than that of Heidegger (1889-1976). In the second, he points out several factual and theoretical reasons to support this assertion. Among the factual reasons it is possible to point to a sketch of a dialogue between Husserl and the Japanese periodical Kaizô, among the theoretical reasons there is a reference to the discussion developed by Husserl about the essentially Western character of philosophy and science, as well as a concern with ethics and practical rationality. The third suggests that the thought of the subjectivity developed in the history of Chinese philosophy by the Yogacãra school of Buddhism and Neoconfucionismo possesses full capacity to establish itself as a dialogue partner with Husserl's thought in relation to these problems associated with ethics and practical rationality .

Key words: Husserl; Kaizô; practical rationality; Yogacãra school; neoconfucionismo.

O presente artigo possui três pretensões fundamentais. A primeira delas é sugerir a possibilidade de que o diálogo entre a tradição fenomenológica e o Budismo pode se desenvolver de uma forma bem mais significativa a partir do pensamento de Husserl (1859-1928) do que daquele de Heidegger. (1889-1976) A segunda é explicitar as razões tanto factuais quanto teóricas que nos levam a pensar desta forma. A terceira consiste em sugerir a tradição chinesa da escola Yogacãra do Budismo, assim como o Neoconfucionismo a ela associado como parceiros significativos no diálogo com as temáticas da consciência, da ética e da razão prática em Husserl. Iniciando pela explicitação

¹ Joaquim Monteiro possui Mestrado e Doutorado em Budismo chinês pela Universidade de Komazawa, Tóquio, Japão.

da segunda pretensão acima elencada, é possível apontar para razões tanto factuais quanto teóricas no processo que nos leva a sugerir esta possibilidade. No que diz respeito à dimensão factual, pode ser verdade que a obra de Husserl tenha sido bastante estudada na academia japonesa, mas estes estudos dificilmente alcançaram o nível de influência desfrutado pelo pensamento de Heidegger no Japão, e em especial, pelo pensamento de Heidegger em seu diálogo com a escola de Kyoto. No entanto, o interesse demonstrado pela revista KAIZO (“Renovação”) pelo pensamento de Husserl no início dos anos 20 de século XX parece apontar para um momento esquecido e de grande importância no pensamento do Japão moderno que merece ser lembrado e repensado. Ao que parece, a revista supracitada era constituída de forma dominante por socialistas heterodoxos do Japão do século XX, mas tudo indica que ela apresentava um profundo interesse pela discussão da crise da civilização europeia posterior à primeira guerra mundial. O fato de que foi este grupo que convidou Bertrand Russell (1872-1970) para proferir uma série de palestras no Japão em 1921 e que solicitou pelo menos três artigos a Husserl entre os anos 1923-1924 aponta claramente nesta direção (Hakamaia, 2016, pp.87-8; *Crise*, p.3, 112.² Ou seja, parece ter existido neste contexto um forte interesse nesta discussão e no compartilhamento do pano de fundo histórico, científico e filosófico desta crise da civilização europeia, incluindo aí suas implicações para o Japão e para o universo não europeu em sua totalidade. No que diz respeito à dimensão teórica deste diálogo, parece-nos que é precisamente o caráter fortemente eurocêntrico do pensamento de Husserl que possibilita um contraste extremamente aguçado com as temáticas do pensamento budista. É bastante conhecida a ambiguidade de Heidegger a respeito do Budismo e do pensamento oriental em geral (Michelazzo, 2014, pp. 217-246). Ou seja, se em alguns momentos Heidegger parece reconhecer uma grande importância neste pensamento, apontando para o caráter inescapável de um “diálogo com o Oriente”, existem outros momentos em sua obra em que ele delimita claramente a filosofia como um terreno essencialmente “grego” e “ocidental”. A nosso ver, a postura inequivocamente eurocêntrica de Husserl que coloca a origem da ciência na filosofia grega permite um contraste mais claro e mais aguçado, apontando para uma renovada formulação das temáticas presentes no diálogo entre a tradição fenomenológica e o pensamento budista. No que diz respeito à terceira pretensão, parece-nos que a análise rigorosa da consciência e de suas funções na escola Yogacāra do Budismo, assim como as preocupações relacionadas à ética e à racionalidade prática no Neoconfucionismo pode apresentar um contraste significativo em relação à crítica ao naturalismo e ao objetivismo, à teoria da consciência e à racionalidade prática conforme presentes no Husserl tardio. Em particular, esse diálogo pode proporcionar um conjunto de temáticas capazes de pensar com rigor a crise radical que atravessa no presente tanto o “Oriente” quanto o “Ocidente” em sua totalidade.

A questão das origens gregas da filosofia e da ciência, a crítica ao naturalismo e ao objetivismo e a busca de um novo caminho na ética e na razão prática em Husserl.

O pensamento do Husserl tardio conforme presente na “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental- uma introdução à filosofia fenomenológica” e nos diversos artigos publicados na revista KAIZO tem seu ponto de partida na crise da civilização europeia posterior à segunda guerra mundial. Ele procurar defender por um lado a racionalidade filosófica e o rigor científico e por outro superar criticamente as distorções naturalistas e objetivistas desta mesma cientificidade. Esse ponto de partida de seu pensamento pode ser claramente atestado através da seguinte citação:

2 O trabalho de Edmund Husserl, 2014 está abreviado neste trabalho como *Crise*.

“Renovação é o grito de chamada geral no nosso doloroso presente, e é-o no domínio de conjunto da cultura europeia. A guerra, que devastou a Europa desde o ano de 1914 e que, desde 1918, apenas preferiu em vez dos meios de coação militares, os meios “mais refinados” das torturas da alma e das misérias econômicas moralmente depravantes, pôs a descoberto a íntima inverdade, a ausência de sentido desta cultura. Todavia, esta descoberta significa precisamente a obstrução de sua força impulsora mais próxima. Uma reação, uma humanidade vive e cria na plenitude das forças quando é transportada por uma crença impulsionada em si mesma e em um sentido belo e bom de sua vida de cultura; quando, por conseguinte, não simplesmente vive, mas antes vive ao encontro de uma grandeza que tem diante dos olhos e encontra satisfação no seu sucesso progressivo, pela realização de valores autênticos cada vez mais elevados. Ser um membro importante de uma tal humanidade, colaborar em uma tal cultura, contribuir para os seus valores exaltantes, é a ventura de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais.

Esta crença que nos elevou, a nós e aos nossos pais, e que se transmitiu às nações que, como a japonesa, só nos tempos recentes se juntaram ao trabalho da cultura europeia, esta crença é a que perdemos, o que perderam círculos alargados do povo” (Crise, p.3).

As implicações do trecho acima podem ser resumidas através dos seguintes três pontos fundamentais. O primeiro deles é que Husserl apresenta aqui um quadro bastante abstrato da guerra e de suas implicações, mas aponta claramente para uma crise profunda da cultura e da civilização europeia. É surpreendente que ele nada tenha a dizer a respeito das violentas disputas econômicas e políticas entre as nações imperialistas que estavam na gênese da própria guerra e que silencie por completo a respeito do genocídio perpetrado durante os séculos de colonialismo e de imperialismo na Ásia, na África e na América Latina. No entanto, é certo que ele foi fortemente impactado pela barbárie da guerra e pelas suas duras consequências. O segundo é que essa condição de barbárie traz em si a necessidade de uma profunda renovação, mas ao que parece, ele só pensa nesta renovação a partir da base civilizacional e cultural da Europa. O terceiro é que ele encara o Japão e a cultura japonesa como parceiros recentes neste processo de renovação, da cultura europeia. No entanto, mais do que acusa-lo de etnocentrismo, parece-nos importante elucidar as razões que o levaram a pensar em uma centralidade da cultura europeia e a não mostrar quase interesse algum em uma possível contribuição do pensamento e da cultura japonesa no processo de superação da barbárie. A nosso ver, esta questão está essencialmente relacionada ao primeiro aspecto da defesa da ciência e da racionalidade no Husserl tardio. A saber: sua profunda convicção de que a filosofia em seu sentido próprio é um fenômeno essencialmente grego e que a ciência considerada em seu conceito surge pela primeira vez a partir da filosofia grega. A existência deste ponto de vista em Husserl pode ser claramente atestada através das citações seguintes:

Seria efetivamente assim, se o movimento até hoje não concluído se tivesse mostrado como a enteléquia cujos puros efeitos decorreram de modo genuíno e certo, ou se a razão se tivesse, de fato, tornado manifesta para si mesma de um modo plenamente consciente, na forma que é própria de sua essência, isto é, na forma de uma filosofia universal, que continua a vir a ser sua inteligência apodítica consequente e que, um método apodítico, atribui-se a si mesmo as próprias normas. Só assim estaria decidido se a humanidade europeia transporta em si uma ideia absoluta, não sendo um tipo antropológico meramente empírico como a “China” ou a “Índia”; e, novamente, se o espetáculo da europeização de todas as humanidades estrangeiras anuncia em si a vigência de um sentido absoluto, pertencendo ao sentido do mundo, e não um sentido histórico desse mesmo mundo (Husserl, 2012, p. 11).

E ainda:

Antes do mais, a própria atividade de ambas as “filosofias”, a direção universal de seu interesse, é fundamentalmente diferente. Podemos verificar, num lado e noutro, um interesse abrangendo o mundo, um interesse que conduz de ambos os lados, por conseguinte, também nas “filosofias” indiana, chinesa e semelhantes- a conhecimentos universais do mundo, operando, por todo lado, como um interesse vocacional de vida e conduzindo, através de motivações compreensíveis, a comunidade de vocação em que, de geração em geração, os resultados gerais se propagam e, correspondentemente, se aperfeiçoam. Só com os Gregos temos, porém, um interesse de vida universal (“Cosmológico”) na forma de um tipo essencialmente novo de uma atitude “teórica”, e esta enquanto forma comunitária em que este interesse tem eficácia a partir de fundamentos internos: a correspondente comunidade de tipo novo dos filósofos, dos cientistas (os matemáticos, os astrônomos etc..). Eles são os homens que não isoladamente, mas antes uns com os outros e uns para os outros, portanto em trabalho comunitário ligado interpessoalmente, almejam e alcançam a teoria e nada diferente da teoria, cujo crescimento e permanente aperfeiçoamento, com o alargamento do círculo de colaboradores e a sucessão das gerações de investigadores, são finalmente assumidos pela vontade como o sentido de uma tarefa infinita a todos comum. A atitude teórica tem nos Gregos a sua origem histórica (*Crise*, 128).

Nos dois trechos acima, Husserl desenvolve algumas asserções básicas que são facilmente compreensíveis. No primeiro trecho, ele aponta para um finalismo histórico da razão que teria se iniciado no Ocidente. Esse finalismo é entendido aqui como uma realidade universal que só teve origem na Europa e que se propagou posteriormente pelo mundo. Não consigo esconder aqui minha profunda aversão por uma visão da China e da Índia como um “tipo antropológico meramente empírico”, mas esta visão constitui-se certamente como uma conclusão lógica dessa universalidade atribuída à teleologia da razão universal supostamente manifesta na história europeia. No segundo, ao mesmo tempo em que reconhece uma orientação direcionada para o conhecimento no pensamento chinês e indiano, ele restringe o surgimento da atitude teórica ao pensamento grego. Essa é uma tese de importância central em seu pensamento, pois está na base da asserção de que foi o desenvolvimento da filosofia grega que possibilitou o surgimento das ciências. Certamente, as teses acima delineadas são perfeitamente compreensíveis, mas parecem consistir de uma série de asserções não demonstradas. Ou seja, a demonstração das asserções acima exigiria no essencial uma análise exaustiva da literatura chinesa e indiana a respeito desses tópicos. Como Husserl não procede em momento algum a este tipo de demonstração, suas asserções permanecem no nível de uma tese dogmática e não demonstrada. A defesa da racionalidade científica e filosófica contra o irracionalismo e o relativismo conforme presente nos trechos acima parece perfeitamente compreensível, mas não parece clara em sentido algum a necessidade de restringir esta racionalidade a uma teleologia da história intelectual europeia. No entanto, existe mais uma questão importante que não pode ser ignorada. Existe na atual história da ciência uma forte tendência a reconhecer um intenso desenvolvimento das ciências na China das Dinastias Song (960-1126) e Míng (1368-1644), sendo que este desenvolvimento dificilmente pode ser reduzido a uma dimensão técnica ou tecnológica. (Needham, 1965). Caso esta tendência possua consistência, tornam-se possíveis duas alternativas mutuamente excludentes: ou o desenvolvimento da ciência independe da filosofia ou se torna necessário reconhecer o caráter filosófico do pensamento chinês.

Caso as temáticas do Husserl tardio se limitassem a uma defesa etnocêntrica das origens gregas da filosofia e das ciências não existiria sentido algum em aborda-las no contexto de um possível diálogo com o pensamento budista. No entanto, existe outro aspecto na reflexão de Husserl neste

período que merece certamente nossa atenção. Neste período Husserl reconhece uma completa impotência da racionalidade filosófica e científica dominante diante da barbárie suscitada pela guerra e procura interrogar-se a respeito das causas desta impotência. Impunha-se para ele uma questão de caráter central e inescapável: aonde radica a impotência desta racionalidade em termos da fundamentação da ética, da razão prática e da política? O que torna essa racionalidade incapaz de confrontar com sucesso a barbárie vigente? Como é comum na maior parte das formulações de Husserl, sua resposta a esta indagação permanece em um nível extremamente abstrato, mas não perde por isso a sua significação. Ou seja, para ele esta impotência não é inerente à razão enquanto tal, mas à distorção naturalista e objetivista a que ela foi sujeita pela ideologia cientificista. Assim sendo, ele defende uma concepção não naturalista da razão que se torne capaz de articular o problema da consciência e da subjetividade, fundamentando assim a ética e a razão prática. Esse ponto de vista pode ser atestado através da seguinte citação:

“Renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada- eis o tema supremo de toda a ética. A vida ética é, segundo a sua essência, uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e informada por esta ideia. A ética pura é a ciência das essências e das formas possíveis de uma tal vida, na generalidade pura (apriorística). A ética empírica humana quer, de segundo, adaptar o empírico às normas da ética pura, ela quer tornar a conduta do homem terreno sob condições dadas (individuais, históricas, nacionais e outras). Sob o nome de “Ética” não se deve, porém, pensar na simples moral, que regula o comportamento prático “bom”, “racional” do homem em relação ao seu semelhante sob ideias de amor ao próximo. A filosofia moral é apenas uma parte completamente dependente da Ética, a qual deve ser necessariamente tomada como a ciência da completa vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão, que unitariamente regula esta vida no seu conjunto” (*Crise*, 24).

Existem dois pontos importantes nesta defesa da possibilidade de um pensamento rigoroso da consciência, da subjetividade, da ética e da razão prática em Husserl. O primeiro deles é o reconhecimento de uma situação de barbárie na sociedade atual. Esta condição de barbárie só parece ter se agravado em nossos dias e exige um tipo especial de enfrentamento. O segundo é que esta abordagem pode abrir espaço para um diálogo mais significativo entre a tradição fenomenológica e o pensamento budista, diálogo este que traz em si a possibilidade de um enfrentamento com a barbárie generalizada que já ultrapassou de longe as fronteiras entre o “Oriente” e o “Ocidente”. Existe aí a possibilidade de um diálogo com a rigorosa teoria da consciência no Abhidharma e na escola Yogacāra, assim como com as implicações do pensamento Neoconfucionista em termos da ética e da racionalidade prática. E é precisamente em função desta possibilidade de um diálogo centrado nas questões da consciência, da subjetividade, da ética e da racionalidade prática que o pensamento de Husserl nos parece um parceiro com possibilidades bem mais promissoras do que o pensamento de Heidegger. Talvez se torne possível uma retomada do pensamento de Husserl centrada nestes tópicos e capaz de superar os seus limites eurocêntricos em um momento de generalização da barbárie.

A teoria da consciência na escola Yogacāra, a ética e a racionalidade prática.

Quando nos defrontamos com o problema da teoria da consciência no pensamento budista e suas implicações para a ética e para a racionalidade prática, se fazem necessárias duas modalidades de exposição, a saber, uma descrição histórica dos momentos relevantes desta temática e uma consideração normativa a respeito de seu conteúdo teórico. No que diz respeito à primeira modalidade de exposição, são importantes as seguintes considerações:

. O desenvolvimento do pensamento budista na Índia é extremamente complexo e difícil de ser abordado em um esquema único. No entanto, pretendemos desenvolver aqui um recorte desse desenvolvimento centrado no processo que conduz da escola Sarvāstivāda até a escola da lógica e a escola Yogacāra. A escola Sarvāstivāda possuía em suas origens as linhagens de Gandhara e de Caxemira, mas o pensamento dessas correntes foi sintetizado por Vasubandhu (séc.III, IV AD) em seu *AbhidharmaKosa*. Essa obra possui uma imensa importância no desenvolvimento do pensamento budista indiano, mas seu nono e último capítulo possui um valor filosófico fundamental. É perfeitamente pensável que este capítulo esteja na origem dos desenvolvimentos tardios como a escola da lógica e a escola Yogacāra; Ou seja, é possível que se tenha delineado aí um desenvolvimento em duas direções distintas: uma centrada na lógica e fundamentada em uma teoria das seis consciências e uma outra perspectiva de caráter psicológico que pressupunha uma teoria das oito consciências.

. No que diz respeito à relação do pensamento budista indiano com o pensamento chinês, é importante focar no clima intelectual das Dinastias Song e Míng. Essas Dinastias foram marcadas por um forte desenvolvimento científico e tecnológico e por uma tendência a pensar a ética e a razão prática a partir da consciência e da subjetividade. As pretensões do presente artigo se limitam ao segundo aspecto, ou seja, à relação entre o Budismo e o Neoconfucionismo de tendência idealista. A influência budista no Neoconfucionismo dessas Dinastias parece ter derivado mais do Chan do que do Budismo indiano, mas parece ter se desenvolvido em duas direções: uma tentativa de fundamentar e ética a partir da consciência e da subjetividade e em uma série de considerações a respeito de uma possível deficiência em desempenhar esta função.

. O renascimento da escola Yogacāra do Budismo indiano na China moderna se deu através de uma recuperação de suas fontes literárias a partir do Japão. Esse renascimento teve duas consequências importantes em sua relação com a consolidação da temática da subjetividade na China moderna. A primeira delas foi um forte renascimento do pensamento budista, a segunda foi o surgimento de uma nova modalidade do pensamento Neoconfucionista. Decorrem disso dois aspectos igualmente importantes: o primeiro é a consolidação da dimensão normativa do pensamento budista indiano no contexto da China moderna, o segundo é o surgimento de um vínculo bem mais forte entre o pensamento budista e o Neoconfucionismo. A formação da “Escola chinesa dos estudos internos” durante as décadas de 20 e 30 do século XX possui neste sentido uma significação especial no contexto do presente artigo: o conceito de “estudos internos” apresenta um contraste essencial com os “estudos externos” representados pela perspectiva naturalista e objetivista criticada por Husserl. Ou seja, ela implica em uma perspectiva que busca pensar a consciência em seus próprios termos para além da racionalidade naturalista e objetivista.

. É desnecessário dizer que a relação tensa e inseparável entre a escola Yogacāra do Budismo e o Neoconfucionismo na China moderna era essencialmente atravessada pelas temáticas da ética e da racionalidade prática.

No que diz respeito à segunda modalidade de exposição, é possível apontar para o seguinte:

. A teoria da consciência na escola Sarvāstivāda pressupõe a categoria das “dezoito esferas”, ou seja, no surgimento das seis consciências a partir da interação entre as seis bases e os seis objetos. Caso considerada a partir de suas fontes clássicas essa teoria implicaria em um otimismo epistemológico que defendia a simultaneidade entre o instante em do contato entre a base e o objeto e o surgimento da consciência correspondente. Existem dois aspectos desta teoria que podem se mostrar relevantes em termos de um diálogo com os estudos contemporâneos da consciência. O primeiro deles é a concepção de uma pluralidade de consciências que pode apontar para uma

crítica às concepções de um sujeito unitário, a segunda é uma clara distinção entre as cinco consciências associadas aos sentidos e uma sexta consciência puramente mental e independente de qualquer referência sensorial. Este último aspecto pode se tornar no fundamento de uma crítica ao naturalismo e ao objetivismo conforme definida por Husserl.

. A teoria da consciência na escola Yogacāra tem seu ponto de partida na perspectiva da escola Sarvāstivāda, mas procura supera-la criticamente através de uma reestruturação dos dados da experiência meditativa. Ela defende uma cisão essencial entre o instante do contato entre a base e o objeto e o instante do surgimento da consciência restringindo a este último o conteúdo da experiência. Ao mesmo tempo, ela desenvolve uma teoria das oito consciências que apresenta algumas diferenças essenciais em relação à visão da escola Sarvāstivāda. Caso esta teoria seja pensada no contexto contemporâneo ela pode ser entendida através de um esquema das “oito consciências dos dois subsistemas”. Ou seja, o subsistema da oitava e da sétima consciências pode ser entendido como uma elucidação da dimensão profunda da subjetividade, e o subsistema das seis consciências como uma discussão da intersubjetividade e da estruturação linguística do mundo.

Vamos concluir então essa breve exposição com algumas considerações a respeito do tema da consciência na escola Yogacāra. Existem dois aspectos importantes a serem levados em conta neste contexto. O primeiro deles é que o “sistema das oito consciências” que caracteriza este escola é composto de dois importantes subsistemas, ou seja, por um “subsistema da oitava e da sétima consciências que elucida a dimensão profunda da subjetividade independente dos sentidos e da estruturação linguística, e por um outro subsistema que inclui tanto as cinco consciências sensoriais quanto uma sexta consciência que não só organiza em um todo coerente o conteúdo da experiência dessas cinco consciências sensoriais, como que também tem um papel decisivo na estruturação linguística do mundo. É pensável que este subsistema das seis consciências possa ter recursos para pensar a dimensão da intersubjetividade. O segundo é que esta teoria das oito consciências possui uma dimensão claramente transformativa, que não se limita a uma descrição dos processos da consciência. Ou seja, a intenção básica desta teoria possui um caráter claramente finalista na medida em que aponta para um processo de transmutação das consciências em sabedorias. Que a transmutação da consciência aqui pensada tenha por seu conteúdo a superação do ódio, da cobiça e da ignorância aponta claramente para o caráter essencialmente ético de sua teleologia.

No sentido de exemplificar este processo, vamos proceder aqui undaa uma breve exposição das primeiras oito das “Trinta estâncias sobre a pura consciência” de Vasubandhu. A primeira estância é como segue:

Sendo o ātman e os dharmas existências puramente nominais existem aí diversas modalidades de transformação (da consciência) e tudo isso se produz em função dessas transformações. No que se refere à atividade dessas transformações, existem apenas três (Chêngweishilun, 1975, p. 271).

A estrutura do pensamento dessa primeira estância implica em um contraste entre a existência puramente nominal do ātman e dos dharmas e uma definição da realidade como o conteúdo da experiência da consciência. Nominal significa aqui algo que possui uma existência puramente conceitual sem que sua existência efetiva possa ser demonstrada por algum dos meios válidos do conhecimento. Ou seja, trata-se de uma modalidade da existência semelhante a uma operação matemática como $2+2=5$. Esse cálculo pode existir como uma operação mental, mas seu conteúdo teórico é essencialmente falso. Na medida em que toda a análise das dezoito esferas tem por seu objetivo refutar a existência mesma do ātman não existe uma dificuldade maior para a existência puramente nominal deste mesmo ātman, mas o caráter puramente nominal dos

dharmas na escola Yogacāra pode ser entendido como a impossibilidade de postular a existência independente das bases e dos objetos em relação aos instantes da experiência da consciência. Que real consista na experiência da consciência é uma decorrência necessária da completa cisão entre o instante em que a base toca no objeto e o instante do surgimento da consciência. Como a base e o objeto nunca se constituem como um conteúdo da experiência, a única experiência real é a da consciência. Existe por fim a distinção entre as três modalidades da transformação. Essa é uma questão complexa que exige um tratamento especializado no campo dos estudos budistas, mas aponta no essencial para a diferenciação de funções entre a oitava, a sétima e as seis consciências. A segunda estância tem o seguinte conteúdo:

Elas se intitulam a consciência da retribuição cármica, a consciência calculadora e a consciência que identifica os seus objetos. A primeira que é a “oitava consciência” se constitui na totalidade das sementes da retribuição cármica (Chêngweishilun, 1975, p.271).

A segunda estância se limita por um lado a reiterar as distinções entre as funções das três transformações e a definir a oitava consciência como a totalidade das sementes da retribuição cármica. A diferenças das funções nestas três transformações será retomada nas estâncias posteriores, mas é importante a definição da primeira transformação como um fluxo de sementes cármicas ou de tendências que existe desde tempo imemorial. A terceira e a quarta estância trabalham precisamente com essa oitava consciência que se constitui como o conteúdo da primeira transformação. A saber:

Sendo um apego incognoscível suas distinções estão sempre associadas ao contato, à atenção, à sensação, à distinção e à volição sendo equânime em relação a elas (ibid., p. 271).

Sendo neutra e não conducente à perturbação, são assim também o contato e os demais dharmas. Ela se transforma como uma correnteza violenta e só é abandonada na condição de Arahāt” (ibid., p.271).

Estas duas estâncias possuem um conteúdo complexo que é abordado com rigor nos estudos especializados da escola Yogacāra. No entanto, no contexto do presente trabalho basta apontar que a oitava consciência é um fluxo imemorial de sementes e tendências que vem desde um passado imemorial e que trazendo em seu interior sementes tanto mundanas quanto supramundanas ela pode se constituir apenas como a causa indireta tanto da continuidade do Sansara quanto de sua cessação. A quinta, a sexta e a sétima estâncias dizem respeito à segunda transformação, ou seja, à sétima consciência:

Temos em seguida a segunda transformação, a da consciência denominada Manas. Ela se transforma apoiada naquela outra consciência (“oitava consciência”) e a toma por seu objeto. Sua característica e sua natureza é o pensamento calculador” (ibid., p.271).

E ainda:

Ela é sempre acompanhada das quatro paixões que são a ignorância do ātman, a visão do ātman, o orgulho do ātman e o amor ao ātman. Ela é também acompanhada pelo contato e pelas demais funções (ibid., p.271).

Ela é classificada como neutra e conducente à perturbação prendendo-se ao objeto de seu apego. Ela não existe na condição de Arahat, no samadhi da extinção e no caminho supramundano (ibid., p.271).

Se desenvolvermos aqui um esforço de reduzir a complexidade dessas três estâncias ao seu conteúdo essencial talvez seja possível afirmar que a sétima consciência que se identifica com a segunda transformação se apoia na oitava consciência e que sua característica seja o pensamento calculador implica em sua atividade de captar falsamente a oitava consciência como se constituísse em um *ãtman* e a ele se apegar. As quatro paixões acima delineadas são uma expressão detalhada deste apego. Que ela seja neutra significa que mesmo sendo a causa direta da continuidade do *Sansara*, suas funções podem se transmutar em sabedoria superando assim a ignorância e o apego. Ou seja, ela é neutra por poder se constituir como a causa direta tanto da continuidade quanto da cessação do *Sansara*. Por fim, a oitava estância aponta da seguinte forma para o “subsistema das seis consciências” associadas aos sentidos, com alguma ênfase na sexta consciência:

Vem em seguida a terceira transformação. Ela possui seis modalidades distintas e tem por sua natureza e por sua característica a identificação de seu objeto. Em sua totalidade não é benéfica nem maléfica (ibid., p.271).

Essa última transformação parece apontar apenas para a experiência concreta das cinco consciências sensoriais e para a maneira como a sexta consciência articula uma imagem do mundo a partir dessas experiências. Certamente parece estar faltando aí uma análise de como essa articulação se dá através da linguagem e da estruturação linguística do mundo. Não temos certamente pretensão de elucidar de forma rigorosa a teoria da consciência na escola *Yogacāra* dentro dos limites do presente artigo. No entanto, parece-nos que essa teoria da consciência pode se tornar um importante parceiro de diálogo com a crítica do naturalismo e do objetivismo em Husserl, assim como de sua busca de uma concepção da consciência, da ética e da razão prática.

Conclusão.

Existem duas direções fundamentais através das quais pode se dar um diálogo entre os questionamentos do Husserl tardio e as temáticas do pensamento oriental, e em especial do pensamento chinês. A primeira delas diz respeito à tese de que a ciência em seu sentido rigoroso só surge na Grécia tendo a filosofia por seu pano de fundo. Um confronto entre essa perspectiva e os dados da pesquisa recente a respeito do desenvolvimento das ciências na China, assim como de sua relação com a tradição do pensamento chinês pode suscitar questões de grande relevância para a atual compreensão da história da ciência e da epistemologia. Neste contexto nos parece que ou se admite um caráter essencialmente filosófico ao pensamento chinês ou se renuncia a tese de que a filosofia se constitui como o pano de fundo do surgimento das ciências. A segunda é um possível diálogo entre as temáticas da crítica ao naturalismo e ao objetivismo, da teoria da consciência, da ética e da razão prática com a teoria da consciência no *Abhidharma* e na escola *Yogacāra*, assim como com as tentativas de articular a ética e a razão prática no *Neoconfucionismo*. Essa última via de diálogo parece prometer enquanto uma busca de uma ética e de uma política capazes de confrontar a barbárie que atravessa tanto o “Oriente” quanto o “Ocidente”. Ao que parece, o pensamento humano não tem se mostrado à altura de confrontar de forma eficaz todo um quadro de barbárie expresso na primeira guerra mundial e na trágica incapacidade de aprender as suas lições.

Referências bibliográficas

- HUSSERL, E. 2014. *Europa: crise e renovação*. 2ª edição. Forense Universitária.
- _____. 2012. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental- uma introdução à filosofia fenomenológica*. 1ª edição. Forense Universitária.
- _____. 1975. *Chêng Weishilun*. Taipei, Taiwan: Fangoan Wenhua.
- LIN, Chen-Kuo 2000. *Kông Xing yu xiandai xing*. Lixu Chubanshe.
- _____. 2002. *Bianzheng de xinlu*. Lixu Chubanshe.
- MICHELAZZO, J. C. 2014. “Mística, Taoismo, Zen Budismo: o ceticismo oscilante de Heidegger no seu diálogo com fontes de tradição pré-metafísica”. In: *Budismo e filosofia em diálogo*. (Orgs) Antonio Florentino Neto, Oswaldo Giacóia JR. Campinas: Editora Phi.
- MONTEIRO, J. 2015. *O Budismo Yogacâra: uma introdução*. João Pessoa: Editora UFPB.
- NEEDHAM, J. 1956. *Science and civilization in China*. London - Cambridge.
- NORIAKI, Hakamaia, N. 2016. *Soujigotokudô hihankô, Komazawa Daigaku Zen kenkyushô nenpô, dai niju hachi gô*. 31 de dezembro.
- The basic writings of Bertrand Russell- 1903-1959*. 1992. edited by Robert E. Egner and Lester F. Denon, with a new introduction by John G. Slater. London and New York: Routledge.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.