



Oito teses sobre a filosofia Sarvastivada: Réplica a Marco Aurelio Werle

Eight Theses on Sarvastivada Philosophy: Reply to Marco Aurelio Werle

Joaquim Monteiro¹
yasudarijin55@gmail.com

Resumo: Neste texto apresento uma réplica a Marco Aurélio Werle, defendendo a filosofia Sarvastivada do Budismo indiano como uma tradição filosófica rigorosa e sistemática, que atende aos critérios de filosofia propostos por Werle, mas que este ignora devido a um viés eurocêntrico. O texto ainda critica a desonestidade intelectual de Hegel e seus seguidores, como Žižek, por desqualificarem o Budismo sem um estudo aprofundado, vinculando essa postura ao colonialismo, racismo e orientalismo. Ele argumenta que a tradição Sarvastivada combina análise lógica e eficácia soteriológica, com um histórico de debates e desenvolvimentos que a tornam central na filosofia budista. Além disso, refuta a ideia de um “Budismo primitivo” e destaca a importância do Abhidharma Sarvastivada como base para escolas posteriores como Madhyamaka e Yogacara. O texto conclui enfatizando a necessidade de confrontar o eurocentrismo e reconhecer o valor filosófico de tradições não europeias.

Palavras-chave: Eurocentrismo, desonestidade intelectual, filosofia budista, filosofias não europeias.

Abstract: In this text I present a reply to Marco Aurélio Werle, defending the Sarvastivada philosophy of Indian Buddhism as a rigorous and systematic philosophical tradition, which meets the criteria of philosophy proposed by Werle, but which he ignores due to a Eurocentric bias. The text also criticizes the intellectual dishonesty of Hegel and his followers, such as Žižek, for disqualifying Buddhism without an in-depth study, linking this stance to colonialism, racism and orientalism. It argues that the Sarvastivada tradition combines logical analysis and soteriological efficacy, with a history of debates and developments that make it central to Buddhist philosophy. In addition, it refutes the idea of an “early Buddhism” and highlights the importance of the Abhidharma Sarvastivada as a basis for later schools such as Madhyamaka and Yogacara. The text concludes by emphasizing the need to confront Eurocentrism and recognize the philosophical value of non-European traditions.

Keywords: Eurocentrism, intellectual dishonesty, Buddhist philosophy, non-European philosophies.

1 Monge Budista, Mestre e Doutor em Budismo Chinês pela Universidade de Komazawa.

A presente intervenção parte de dois pressupostos: o primeiro deles é que a tradição filosófica Sarvastivada do Budismo indiano corresponde de forma normativa à definição de filosofia empregada por Marco Aurélio Werle na medida em que combina uma articulação lógica sistemática de suas teses fundamentais com uma consciência histórica de suas temáticas que se estende da antiguidade indiana até a China e o Japão contemporâneos. O segundo consiste na clara constatação de que este critério fracassa de forma conclusiva como fundamento da especificidade da tradição filosófica ocidental europeia. Consequentemente, estes pressupostos conduzem necessariamente a seguinte interrogação: que fatores se fazem presentes no visceral desinteresse do referido autor em relação às tradições filosóficas não europeias e que o conduziram a postulação de uma tese tão completamente desprovida de sentido? Esta questão exige uma consideração detida, que gostaria de expressar através dos três tópicos que seguem.

O primeiro deles diz respeito à carência de uma consciência crítica sistemática a respeito do vínculo essencial existente entre a postura hegeliana em filosofia e temas como colonialismo, racismo e ideologia orientalista. Marco Aurélio Werle parece acenar em seu artigo a um reconhecimento politicamente correto de uma relação ocasional e não necessária entre a postura hegeliana em filosofia e estas temáticas, mas recua de forma clara diante da necessidade do reconhecimento do caráter visceral e necessário desta correlação. Qualquer análise das referências à África e à Ásia na *Filosofia da história* e na *Introdução à história da filosofia* de Hegel aponta claramente para um vínculo necessário entre hegelianismo, colonialismo e racismo, mas quando esta questão é articulada ao nível filosófico, salta aos olhos a importância central da ideologia orientalista. Esta ideologia orientalista, conforme definida rigorosamente por E. W. Said consiste, por um lado, no pressuposto de que existe uma diferença qualitativa essencial de caráter epistemológico e ontológico entre o “Oriente” e o “Ocidente” e, por outro, na defesa de uma superioridade essencial do “Ocidente” sobre o “Oriente” (Said, 2020, p. 74-79). As asserções de Hegel a respeito da filosofia budista são completamente ridículas e expressam uma visceral ignorância a seu respeito, mas isto tudo possui uma relação essencial com sua indiferença por esta expressão de pensamento. A totalidade de seu conhecimento a respeito do Budismo deriva das traduções problemáticas dos orientalistas europeus, sendo que nenhum dos textos filosoficamente normativos da filosofia budista foi traduzido nesta época. Evidentemente, não existiria problema algum se Hegel tivesse desenvolvido algumas considerações introdutórias a respeito deste assunto a partir de um reconhecimento honesto da precariedade de seu conhecimento, mas não é isso que ocorre efetivamente; ele desenvolve considerações conclusivas sobre a natureza da filosofia budista como pertencente a uma infância do pensamento humano e esta postura é um sinal evidente de sua completa desonestidade intelectual. A grande questão aqui é que para Hegel a filosofia budista não é um adversário a ser confrontado em debate, mas um inconveniente a ser devidamente

ignorado. A questão que se coloca aqui é: por que razão os especialistas em Hegel não desenvolvem uma análise crítica destas expressões da profunda desonestidade intelectual de Hegel? Por que motivo estes tópicos não são devidamente abordados nos cursos de filosofia? Talvez alguns pensem que esta postura se resuma a uma idiossincrasia inofensiva do próprio Hegel sem maiores consequências históricas, mas acontecimentos recentes ocorridos do final do século XX até os nossos dias apontam para o carácter superficial e leviano desta postura. Se levarmos em consideração que esta postura é reproduzida em nossos dias de uma forma ainda mais grotesca e desonesta pelos trabalhos do charlatão intelectual e ideólogo do eurocentrismo Slavoj Žižek somos obrigados a pensar que existe aí algo de sintomático que precisa ser devidamente analisado e levado em conta. Ou seja, quase duzentos anos depois de Hegel em um momento em que já existe uma ampla informação sobre a filosofia budista em línguas ocidentais, quais serão as motivações de Žižek em reproduzir de uma forma ainda mais grotesca e desonesta a postura não só eurocêntrica, mas intelectualmente desonesta de Hegel? Žižek é visto por muitos como um expoente contemporâneo da esquerda marxista radical, no entanto, como ele mesmo claramente admite, seu “pensamento” deve muito mais a Hegel do que a Marx. É perfeitamente claro para qualquer leitor atento que o “ateísmo cristão” defendido por Žižek nada mais é do que uma tentativa de fundamentar o eurocentrismo em função de um evento histórico de carácter único e parece-me claro que radica aí sua hostilidade em relação ao Budismo. Acredito que seria muito bom se Žižek desenvolvesse uma crítica filosófica radical ao pensamento budista a partir de um estudo minucioso de suas fontes e de uma consideração rigorosa de suas asserções lógicas de verdade. No entanto, não é isto o que acontece: ele constrói primeiro uma imagem pessoal do Budismo sem nenhum recurso às suas fontes e sem nenhuma análise efetiva de seus tópicos de pensamento, e refuta, em seguida, este Budismo que só existe em sua cabeça apresentando ao mesmo tempo uma atmosfera triunfante. A prova disto é que a totalidade de sua compreensão do Budismo pode ser refutada através da análise crítica de apenas uma nota de rodapé de uma de suas obras mais populares (Žižek, 2000, p. 89). Ou seja, em seus trabalhos o Budismo não é encarado como um adversário intelectual a ser confrontado, mas como um inimigo a ser eliminado e tudo isto se aproxima perigosamente de uma postura de pura e simples exclusão. Tudo isto reforça minha posição de que existe um vínculo necessário entre hegelianismo, racismo e ideologia orientalista, e de que a ideologia orientalista expressa neste contexto a completa indisposição de Hegel e seus seguidores a um debate com tradições diversas, sendo que esta indisposição é expressão de uma profunda desonestidade intelectual. A questão final aqui é que será somente através de uma dura autocrítica da tradição hegeliana em relação a desonestidade intelectual presente em seu interior que poderá se colocar a questão da sobrevivência ou não de um núcleo de verdade ou de validade em seu cerne.

O segundo ponto implica em uma explicitação da perspectiva crítica aqui adotada. Não existe dúvida alguma de que a presente intervenção implique em uma dura crítica ao colonialismo, ao racismo e à ideologia orientalista conforme presentes de forma essencial na narrativa hegeliana, mas esta crítica nada tem a ver com uma relativização da suposta “universalidade ocidental” desenvolvida a partir de um relativismo cultural conforme presente no pós-modernismo ou no pensamento decolonial. Trata-se aqui de um desafio fundamentado no rigor das asserções lógicas da tradição Sarvastivada do Budismo indiano. Rigor atestado através de uma longa história de suas temáticas e que, partindo da crítica aos aspectos visivelmente problemáticos da tradição hegeliana, pretende atingir o núcleo mesmo desta tradição.

O terceiro e último ponto refere-se aos critérios da validade filosófica da tradição Sarvāstivada. Marco Aurélio inicia sua discussão dos critérios empregados na distinção entre filosofia e não filosofia com uma referência à origem grega da palavra “filosofia”. Este ponto de partida não ajuda muito na definição destes critérios na medida em que, mesmo em meio a tradição ocidental europeia, não existe um consenso a respeito de definição de filosofia. No entanto, existem aqui dois aspectos fundamentais a respeito da autodefinição da tradição Sarvāstivada enquanto filosofia. A primeira implica no conceito de Abhidharma entendido como discernimento analítico de um conjunto finito de objetos teóricos distintos da linguagem comum ou do senso comum cotidiano; a segunda implica em uma longa história de suas temáticas, incluindo sua textualidade normativa, seus debates internos ou com outras vertentes filosóficas e seus desenvolvimentos da Índia antiga até a China e o Japão contemporâneos. No que diz respeito aos possíveis contestadores das asserções acima, peço que, antes de tudo, procurem se informar. Nada nos autoriza a negar a validade daquilo que desconhecemos e que não manifestamos interesse em conhecer.

Oito teses sobre a filosofia sarvastivada

Meu objetivo aqui é explicitar as oito teses sobre a tradição filosófica Sarvāstivada que procuram expressar seu conteúdo teórico e sua história. No entanto, pretendo desenvolver aqui alguns breves comentários à postura de Werle a respeito da leitura da tradução para o português dos *Versos fundamentais do Caminho do Meio* (*Mulamadhyamakakarika*) obra fundamental de Nagarjuna desenvolvida por Ferraro (2016). Conforme é bastante sabido, o professor Giuseppe é um dos mais rigorosos e competentes especialistas no estudo das dimensões históricas e filológicas em nosso país e possui um profundo engajamento nos debates sobre o sentido filosófico do pensamento budista. Marco Aurélio desenvolve uma série de comentários a respeito das considerações desenvolvidas por Ferraro se limitarem a uma projeção no texto nagarjuniano de categorias como o pós-modernismo ou o pensamento pós-metafísico, mas existe aqui uma questão bem mais pertinente do

que a correção ou não destas considerações: por que Marco Aurélio não desenvolve sua crítica a partir de uma leitura atenta do próprio texto de Nagārjuna? (Werle, 2021) Mais adiante, ele tece algumas considerações sobre um suposto caráter “religioso” do pensamento de Nagārjuna que o desqualificaria como filosofia, mas chama a atenção sua postura de recusa de uma leitura do texto (Werle, 2021, p. 147). Werle não parece estar informado a respeito dos debates sobre as asserções das verdades lógicas e éticas na atual filosofia da religião e não atenta para o fato de que a caracterização de um pensamento que pressupõe a negação radical da existência de Deus e da imortalidade da alma já é, por si só, um importante problema filosófico (Dharmasiri, 1988), mas esta não é a questão mais importante neste contexto. O fundamental aqui é que, mesmo que Werle tivesse uma forte disposição de proceder a uma avaliação filosófica do texto a partir de uma leitura tão atenta quanto possível para um completo amador, esta leitura fracassaria inevitavelmente por uma razão perfeitamente clara: a trama conceitual nagarjuniana não é visível a olho nu na medida que seu pensamento, longe de trabalhar com verdades autoevidentes, procede através de uma crítica a uma tradição filosófica específica ou, talvez, na relação com uma diversidade de tradições budistas que o antecederam. Certamente não existe um consenso estabelecido a respeito de quais sejam as tradições filosóficas que se constituem objeto da crítica nagarjuniana, no entanto, tudo indica que seu pensamento se movimenta como uma crítica as categorias da filosofia Sarvāstivada. Esta constatação abre caminho para uma consideração sobre a importância decisiva desta escola em meio à história filosófica budista: não será um exagero afirmar que a linha central da filosofia budista indiana pode ser definida, em primeiro lugar, como a consolidação da perspectiva Sarvāstivada, e, em segundo, como as diversas tentativas de refutação e crítica a que ela foi objeto, incluindo aí o pensamento do próprio Nagārjuna. É possível concluir aqui que qualquer tentativa de compreensão da filosofia de Nagārjuna pressupõe necessariamente um conhecimento prévio das temáticas e das teses filosóficas desta escola.

Esclarecido o pressuposto acima, vamos adentrar, em seguida, nas considerações sobre a tradição filosófica Sarvāstivada. O cerne de nossa exposição consistirá aqui nas oito teses que buscam explicitar detalhadamente o pensamento desta escola, mas como a compreensão de alguns pressupostos é fundamental para seu entendimento, esta exposição será precedida pela elucidação das dimensões histórico-filosóficas destes mesmos pressupostos.

No que diz respeito ao desenvolvimento histórico do pensamento e da literatura budistas, é importante ressaltar que a extensão quantitativa e a longa duração histórica de seu desenvolvimento exigem que ela seja pensada como produto deste mesmo desenvolvimento histórico e não como o conjunto das interlocuções de um indivíduo em particular. Neste sentido, como não se trata do puro e simples registro das interlocuções de um fundador histórico, expressões como “Budismo

primitivo”, “Budismo originário” ou “Budismo inicial” não possuem qualquer sentido. Trata-se aqui apenas do longo desenvolvimento de um pensamento que apresenta fases mais arcaicas e mais recentes. Neste mesmo sentido, a literatura do Mahayana não perde seu sentido pelo puro e simples fato de ser tardia; ela implica apenas em um momento posterior do desenvolvimento histórico deste pensamento. No que diz respeito aos diversos estilos redacionais, é possível constatar a presença de conteúdos filosóficos pouco sistemáticos, mas é com o desenvolvimento da literatura do *Abhidharma* que se radicaliza o conteúdo filosófico do Budismo e que este conteúdo se torna mais rigoroso e mais sistemático. Ao mesmo tempo, não existe um desenvolvimento linear desta literatura a partir de uma única fonte ou de uma única língua: existe apenas o desenvolvimento paralelo de tradições diversas que se expressam em línguas distintas. É neste sentido que o *Abhidharma* da escola Sarvāstivada apresenta uma importância filosófica decisiva. Não é o sânscrito budista como sua língua oficial nem sua origem histórica que apontam para a centralidade de sua importância, mas o rigor sistemático de suas teses e a sua radical ruptura com o discurso do senso comum. Esta parece ser a razão central que faz com que seu pensamento se constitua ao mesmo tempo no ponto de partida e no objeto das críticas das escolas posteriores como a Sautrantika, a Madhyamaka e a Yogacara.

No que diz respeito ao conteúdo filosófico do pensamento budista, o caráter historicamente factual de suas asserções como expressões do pensamento de um indivíduo é essencialmente irrelevante. O que está em pauta aqui é o rigor lógico e a consistência das teses apresentadas enquanto modalidades do discernimento (*prajñā*) e a eficácia soteriológica destas asserções no contexto do cultivo do caminho que conduz à superação do sofrimento e da insatisfatoriedade da condição humana. Também neste sentido destaca-se a importância da literatura da escola Sarvāstivada, e, em particular, da literatura do *Abhidharma* desta escola. No que diz respeito ao conteúdo deste discernimento, existe uma diversidade de formulações que o expressam, mas seu aspecto mais importante pode ser expresso da seguinte forma: existe uma falsa cognição da condição humana que implica no discernimento de uma substância não nascida e não sujeita à extinção (*atman*) por trás dos eventos psicofísicos que constituem esta condição. É o discernimento correto da impermanência e da insatisfatoriedade destes mesmos eventos que conduz à cognição da inexistência desta substância e à libertação em relação ao sofrimento e à insatisfatoriedade da condição humana. Este discernimento possui, por um lado, uma dimensão essencialmente filosófica na medida em que é o produto de uma análise de rigor da constituição destes eventos, e uma outra dimensão de caráter soteriológico na medida em que efetiva a transmutação cognitiva que conduz à superação da insatisfatoriedade e do sofrimento.

Esclarecidos os pressupostos, adentremos então na exposição das oito teses referentes a filosofia da escola Sarvāstivada.

A característica central da escola Sarvāstivāda, e, por extensão, do Abhidharma Sarvāstivāda, é sua perspectiva centrada na lógica que procura elucidar com rigor as questões do pensamento e da prática budista sem apresentar pretensões de elucidar a totalidade de suas temáticas. Em sua perspectiva, a análise psicológica das seis consciências é apenas um complemento da lógica, possuindo um alcance bastante limitado. Ou seja, nesta escola, a lógica assume uma importância central e a psicologia se constitui apenas em um complemento da lógica.

Da mesma forma com que ocorre nas outras escolas budistas, o *Abhidharma* Sarvāstivāda consiste na análise dos dharma, conceito que neste contexto possui uma acepção distintamente budista e não compartilhada pelas outras escolas filosóficas indianas (Rosenberg, 1938). Neste contexto, “dharma” significa uma multiplicidade de objetos teóricos distintos do senso comum cotidiano, sendo que sua tradução corriqueira como “fenômeno” se constitui em um erro filosófico absolutamente grosseiro. No caso da escola Sarvāstivāda, esta análise apresenta um grau maior de rigor e de abstração. Tal análise é expressa através de setenta e cinco dharmas, divididos em cinco categorias, o que os distancia radicalmente das descrições de senso comum. Ou seja, “dharmas”, entendidos neste contexto, significam uma quantidade finita de objetos de análise postulados de forma rigorosa a partir de pressupostos bastante claros.

Tudo isto pode parecer extremamente abstrato e de difícil compreensão, mas a questão central aqui é a refutação do atman através da análise de categorias como os cinco agregados, as doze entradas e as dezoito esferas. Neste contexto, a categoria das dezoito esferas e a das seis consciências que dela deriva assume uma importância pedagógica central. As dezoito esferas implicam nas seis bases sensoriais (cinco bases dos sentidos e a base mental que capta os objetos abstratos), nos seis objetos destas bases e nas seis consciências que derivam do contato entre uma base e um objeto específicos. Em termos filosóficos, este conceito difere de forma essencial do “esquema sujeito-objeto” da filosofia moderna por não pressupor um sujeito unitário já dado em sua relação com o objeto. Estas categorias são instrumentalizadas de duas formas no processo de refutação do atman. Na primeira forma, chamada de “análise das características não comuns das dezoito esferas”, considera-se a multiplicidade das consciências em função das bases e dos objetos distintos que as trazem à tona. É estabelecida, desta forma, a multiplicidade das consciências que conduz, por sua vez, à superação da unidade do atman. Na segunda forma, chamada de “análise das características comuns das dezoito esferas e das seis consciências”, analisa-se a impermanência e a insatisfatoriedade de cada uma delas, o que conduz à negação do atman em função de sua permanência e eternidade. A análise destas características comuns e não comuns estabelece assim um vínculo essencial entre a análise filosófica e os objetivos transformativos da filosofia budista.

Neste contexto, não é difícil entender a vinculação essencial entre a análise lógica (*dharmaprapaṇa*, *prajña*) e a sua eficácia soteriológica (*ināna*).

Existe uma crítica recorrente à escola Sarvāstivada que implica em uma teoria substancialista que reifica a natureza dos dharmas do passado, presente e futuro como sendo claramente distintos. Existe uma tendência vulgar a criticar este ponto de vista como um desvio tardio em relação às posições não substancialistas supostamente presentes em um Canone Pali que representaria o ponto de vista do “Budismo primitivo” ou do “Budismo originário” (Ferraro, 2018, p. 50-65; Loundo, 2018, p. 33-49). Esta crítica exige uma consideração bastante detalhada. Por um lado, a teoria da existência dos dharmas pelos três tempos não aparece em uma parte considerável da literatura Sarvāstivada (Tripitaka, 1924-34, p. 809-833), sendo problemático considerá-la consensual no contexto desta escola. Acredito que o único consenso universal consiste na referência à refutação do ātman através da análise dos cinco agregados, das doze entradas e das dezoito esferas. No entanto, embora seja certo que esta teoria apareça claramente em diversos locais na literatura desta escola (Ibid., p. 531-536), não existe um consenso completo sobre o seu significado.

No que diz respeito ao conteúdo desta teoria da existência efetiva da natureza dos dharmas pelos três tempos, é possível apontar, em primeiro lugar, para uma teoria da descontinuidade temporal altamente significativa nos termos da superação de um tempo agora congelado em uma sucessão de instantes e sua aplicação prática no contexto do processo do cultivo (Ibid.). Parece-me que esta teoria exige uma reconstrução de seu sentido no contexto contemporâneo.

Embora a escola Sarvāstivada reconheça plenamente a importância das práticas de absorção meditativa (*dhyāna*) no contexto da prática e do cultivo budista, ela recusa terminantemente qualquer fundamentação da verdade através de uma dimensão inefável, incluindo-se aí a totalidade das pretensões de uma verdade inefável derivada da experiência meditativa (Daizokyo, v. 26, p. 771-772, 918-919; v. 27, p. 5-41). Em concordância com sua perspectiva lógica, esta escola delimita o campo das assertivas de verdade aos assim chamados estágios mundanos do caminho que culminam na passagem dos assim chamados supremos dharmas mundanos (*Laukikagriha dharmas*) para o caminho da visão (*darsana marga*), entendido como o primeiro estágio supramundano (Ibid.). Na medida em que a totalidade do caminho supramundano implica apenas em uma dimensão prática, recusa-se aqui toda e qualquer fundamentação da verdade em uma dimensão inefável para além da palavra e do discurso, incluindo-se aí qualquer pretensão de fundamentação a partir de uma suposta “profundidade” da experiência meditativa. É o rigor lógico da análise de dharmas como os cinco agregados, as doze entradas e as dezoito esferas que garante a eficácia soteriológica da absorção meditativa e não o contrário. Até mesmo a perfeita realização de todos os níveis da prática meditativa que não seja fundamentada nesta análise possui um conteúdo completamente mundano e ineficaz em termos soteriológicos.

A totalidade das teses acima estão todas relacionadas com o rigor lógico da análise dos dharmas, entendidos como um número finito de objetos teóricos distintos dos objetos do senso comum cotidiano. Caso a presença deste rigor seja considerada como uma das exigências de um pensamento autenticamente filosófico, as considerações acima já demonstraram claramente a existência de uma dimensão rigorosamente filosófica. Esta oitava e última tese vai lidar com o caráter histórico da tradição do Abhidharma Sarvāstivada. O primeiro passo, aqui, é a clara asserção de que esta escola surge na Índia antiga séculos antes da era comum e sua presença se estende até o completo desaparecimento do Budismo na Índia por volta do século oitavo da era comum. Sua literatura era originariamente escrita no assim chamado “sânscrito híbrido budista”, e, embora pouco tenha sobrevivido de suas fontes originais nesta língua, e não existe precisão a respeito de quanto dela teria sobrevivido em traduções para o tibetano, é certo não só que ela sobreviveu em sua totalidade em traduções chinesas, mas que sua influência filosófica permaneceu até nossos dias em países como a China e o Japão (Daizokyo, v. 26, 27, 28 e 29). Este fenômeno não se limita a uma continuidade histórica de seus materiais, suas temáticas permaneceram vivas durante os séculos e deram origem a contestações radicais e originais e motivaram uma forte contraposição por parte das escolas posteriores. No que diz respeito às contestações radicais e originais por ela suscitadas, é possível apontar para dois exemplos: o primeiro deles é a sistematização crítica desenvolvida por Vasubandhu em sua primeira fase. Em seu *Abhidharmakosa* ele não só sistematiza e discute as teses dos ramos de Gandhara e da Caxemira desta escola, apresentando uma admirável consciência dos tópicos hermenêuticos envolvidos, como também apresenta uma forte crítica a diversos aspectos de suas formulações ortodoxas. Seu trabalho é um exemplo admirável de um diálogo crítico com as temáticas filosóficas do passado. Não é por acaso que sua obra se constituiu historicamente na base dos estudos do *Abhidharma* em países como o Tibet, a Mongólia, a China, a Coréia, o Japão e o Vietnã e que sua influência permanece decisiva nos estudos acadêmicos do *Abhidharma* nos séculos XX e XXI. O segundo exemplo é Harivarman, o genial autor do *Satyasiddhisāstra*. Seu posicionamento implica em uma postura radical que permanece no interior da tradição budista ao mesmo tempo em que põe em xeque a maioria de suas formulações. Ele parte da vertente Sarvāstivada da Caxemira, tendo sido discípulo de importantes figuras como Srilata e Kumaralata. Sua crítica abrange não só os pressupostos da vertente caxemiriana dos Sarvastivadins, mas inclui as escolas Bahusrutya e Madhyamaka e inclusive escolas não budistas. Seu pensamento exerceu uma grande influência na China, na Coréia e no Japão, inspirando as considerações pioneiras de Nakamoto Tominaga durante o período de feudalismo japonês e permanecendo influente nos estudos budistas contemporâneos. Seu pensamento apresenta a característica de uma crítica da tradição caxemiriana a partir da radicalização de seus próprios pressupostos. Ao mesmo tempo, a tradição do Abhidharma Sarvāstivada não só proporcionou o

ponto de partida decisivo para a filosofia budista, como que as escolas posteriores como a Sautrantika, a Madhyamaka e a Yogacara se desenvolveram através de uma crítica aos seus pressupostos. A análise dos dharmas e o estabelecimento do “vazio do ātman” desenvolvida pela escola Sarvāstivada se constituíram no ponto de partida inquestionável destas escolas, mas elas apresentaram a suspeita de que estes mesmos dharmas se constituíam em conceitos reificados que precisavam ser superados após exercer sua função, apontando assim para a necessidade de um “vazio dos dharmas”. Este é o ponto de partida filosófico de escolas do Mahayana como a Madhyamaka e a Yogacāra, sendo que as teses presentes nos *Versos fundamentais do Caminho do meio* só podem ser avaliadas a partir deste referencial, sendo que em sua ausência o pensamento de Nagārjuna permanece um conjunto de proposições invisíveis a olho nu. Ao mesmo tempo, esta tradição apresenta claros desdobramentos na modernidade, tendo manifestado sua presença durante o século XX e possibilitando renovados desdobramentos neste século XXI, que agora vivenciamos. Se levarmos em consideração que a escola Yogacāra do Mahayana se constitui como um claro desdobramento filosófico da escola Sarvāstivada, a influência decisiva desta escola no período que se estende entre 1870-1911 e que culmina na primeira revolução chinesa, seu aprofundamento através da “Escola chinesa dos estudos internos”, fundada no início da Renascença chinesa, nascida no Movimento 4 de maio e que vai participar da consolidação da modernidade chinesa, são momentos muito importantes e sua influência tende a ressurgir no contexto da China contemporânea (Monteiro, 2019, p. 149-160; Monteiro, 2021, p. 199-217). Ao mesmo tempo, a influência direta da escola Sarvāstivada se faz fortemente presente na fase tardia do “Budismo crítico” (Hihan Bukkyo) japonês conforme presente na obra de Noriaki Hakamaia, maior expoente desta escola no pós-guerra japonês e, sem sombra de dúvida, o maior filósofo budista japonês no final do século XX. Esta corrente de pensamento não só suscitou uma profunda renovação na filosofia budista japonesa, como se constituiu em uma crítica duríssima ao ultrarreacionário neoliberalismo japonês, crítica esta que merece ser retomada com intensidade (Hakamaia, 2013).

Minha conclusão aqui é que a tradição Sarvastivada da filosofia budista indiana apresenta uma conexão necessária entre uma articulação lógica consistente de suas temáticas filosóficas com um pano de fundo histórico que inicia na Índia antiga, mas cujas questões não só permanecem como uma memória histórica, mas que também proporciona renovados desdobramentos contemporâneos em países como a China e o Japão. Caso me seja permitido falar a partir de uma perspectiva pessoal, é esta tradição que se estabelece como o pano de fundo histórico de meu pensar e não uma suposta “tradição ocidental europeia” que não desconheço, mas com a qual mantenho uma relação de exterioridade. A ironia aqui presente é que Werle me proporcionou precisamente as premissas que permitem demonstrar o caráter visceralmente filosófico da tradição Sarvāstivada e a conclusão desta análise é que os critérios por ele apresentados para estabelecer uma distinção entre o caráter

filosófico da “tradição ocidental europeia” e as demais tradições fracassa de forma contundente. A autossuficiência e a incapacidade visceral da tradição hegeliana de desenvolver um debate intenso, com perspectivas diversas do universo não europeu, conduz a resultados desastrosos para a atividade filosófica, mas existe algo que gostaria de expressar aqui com a máxima contundência. Não tenho autoridade alguma para falar das filosofias indígenas ou africanas, embora respeite profundamente os expoentes destas tradições e confie na importância futura de sua atuação no Brasil e no mundo, a “filosofia oriental” é, para mim, um conceito vago e genérico que não me diz nada de importante, embora apresente uma função tática útil no sentido de questionar a centralidade da “tradição ocidental europeia” na academia brasileira. A “tradição ocidental europeia” é para mim um elemento de exterioridade, cujos textos e teses posso conhecer, mas que não define em momento algum meu pertencimento a história do pensamento (Não é por acaso que o incomparável Karl Marx foi completamente esquecido em seu conservador continente de origem, vivendo feliz no presente entre chineses e vietnamitas; vejo nele um primeiro filósofo mundial que ultrapassou as mediócras fronteiras do “ocidente”. Chamá-lo de “filósofo ocidental” é um tremendo insulto a sua incomparável memória), mas é só no momento em que me autodeclaro como um Sarvāstivādin que passo a sentir sob os meus pés o solo sólido da filosofia. Esta autodeclaração nada tem de “identitária”, ela expressa uma radicalidade revolucionária de um pensamento que nada tem a ver com qualquer identitarismo e que é radicalmente antagônica a este conceito mesmo. A tradição Sarvāstivāda não precisa recorrer as armadilhas do relativismo cultural, do pós-modernismo ou do pensamento decolonial para pôr duramente em xeque as fantasias de uma suposta “universalidade ocidental”. Seu rigor filosófico, enraizado na tradição histórica, é-lhe o bastante para confrontar os delírios de um hegelianismo trancado em seu narcisismo cultural e incapaz de pôr em xeque suas pretensões através do debate acirrado com adversários que não se deixam silenciar. Certamente, não será uma academia incapaz de confrontar de forma contundente o colonialismo e o racismo que a constituem desde sua origem que irá exercer a tarefa da reconstrução do Brasil e de nosso tão ameaçado continente.

Considerações finais

Gostaria que a presente interlocução fosse entendida como a primeira de uma série, que ela permaneça em um nível essencialmente abstrato e que as suas implicações concretas serão trabalhadas em intervenções futuras. À guisa de conclusão, gostaria de expressar aqui alguns aspectos da perplexidade que me foi provocada pelo artigo do Werle que ora comento. É impossível para mim compreender como um docente de Filosofia experiente como Werle possa ter acreditado em algum momento que o esquema por ele apresentado tivesse a capacidade de fundamentar a especificidade filosófica da “tradição ocidental europeia”, que ele sequer tenha considerado a possibilidade de que pudesse existir pelo menos uma tradição não europeia capaz

de corresponder de forma normativa a este critério. É mais misterioso ainda que ele possa ter pensado de uma maneira politicamente correta que o vínculo entre a tradição hegeliana, o colonialismo, o racismo e as monstruosas distorções intelectuais promovidas pela ideologia orientalista pudessem se constituir em uma característica apenas accidental ou circunstancial desta tradição. Não é exagero retórico afirmar que qualquer interrogação consistente sobre um possível núcleo de verdade da tradição hegeliana tem por sua exigência incontornável um severo confronto com sua relação visceral com o colonialismo e o racismo, e não é pensável um diálogo sério com a tradição budista sem um pleno reconhecimento das brutais distorções que Hegel articulou a respeito dela, distorções estas que visam desqualificar o adversário sem sequer se interessar pelo teor teórico de suas asserções de verdade. Não tenho resposta para estas indagações e acredito que só ele mesmo poderá respondê-las, mas caso me seja permitido articular uma hipótese a este respeito, penso que sua atitude é a expressão da ausência de uma consciência crítica a respeito da severa crise atravessada no presente pela Universidade brasileira e de uma indisposição de confrontá-la de forma contundente. A este respeito, gostaria de encerrar esta intervenção com um breve comentário a respeito de minha vivência acadêmica no Japão e no Brasil. Conheço demasiadamente bem as profundas contradições das instituições acadêmicas japonesas para ter delas uma visão idealizada; mas minha vivência na Universidade de Komazawa, em Tóquio, entre os anos 1995-2003, se constituiu como o aspecto mais decisivo de minha formação e um norte não só para a pesquisa acadêmica, como também um exemplo normativo de uma forma respeitosa de relacionamento entre pesquisadores. A primeira característica deste período foi que, embora nossa formação fosse centrada no estudo e na reflexão de uma literatura altamente normativa da filosofia budista chinesa, os docentes encorajavam não só uma leitura crítica destes materiais, mas também que suas pretensões de verdade. Uma crítica severa às fontes normativas de nossa pesquisa era não só reconhecida, mas também incentivada como um sinal de maturidade e seriedade acadêmica. A segunda característica estava ligada ao padrão de diálogo ou de interação humana entre os pesquisadores. Existiam divergências teóricas e políticas de grande radicalidade entre nós, mas estas divergências se expressavam através de debates contundentes e de grande intensidade que nunca tendiam para um ataque pessoal aos participantes. No entanto, o quadro que vivenciei em meu retorno ao Brasil em 2005 apresentou um contraste contundente com a descrição acima. Não sei o que aconteceu com a academia brasileira durante os 20 anos do intervalo de minha presença na Ásia, mas fui obrigado a constatar a existência de uma academia filosófica centrada na exegese dos assim chamados “autores de autoridade” e que apresenta uma profunda aversão por qualquer consideração crítica em relação a estes autores. Evidentemente não citarei nomes, mas diversas amizades importantes me expressaram um profundo sofrimento psíquico relacionado aos seus trabalhos de mestrado e doutorado e era visível que este sofrimento estava profundamente relacionado com uma postura

de seus orientadores que exigia uma pura e simples exegese dos assim chamados “autores de autoridade” e que manifestavam um profundo desagrado em relação a considerações críticas e, em particular, considerações críticas radicais que colocassem em jogo as estruturas internas do pensamento destes “autores”. Evidentemente, a severa crise enfrentada pela academia brasileira tem suas origens em fatores políticos, ideológicos e econômicos que ultrapassam infinitamente os seus muros, mas a atitude acima referida além de expressar a ausência de um horizonte intelectual capaz de confrontar estes fatores implica em uma indisposição de confrontar concretamente a situação crítica das instituições acadêmicas. E não será uma defesa inconsistente e insegura da tão propalada especificidade da “tradição ocidental europeia” que irá encaminhar o enfrentamento a esta crise que se agrava a cada dia e que tende a se tornar terminal.

Referências bibliográficas

- DHARMASIRI, G. (1988). *“A buddhist critique of the Christian concept of god”*. Golden Leaves, Antioch, California.
- FERRARO, G. (2018). “Natureza própria (svabhâva) na tradição abhidharma e na interpretação nagarjuniana”, in GOUVEIA, A. P. M.; LOUNDO, D.; FERRARO, G.; MONTEIRO, M.; VIEIRA, L. A. (2018). *Nagârjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi.
- HAKAMAIS, N. (2013). *Bukkyo bunken kenkyu*. Tóquio: Daizô Shuppan.
- LOUNDO, D. (2018). “A noção de Svabhâva nas escolas védicas e materialistas na filosofia clássica da Índia”, in GOUVEIA, A. P. M.; LOUNDO, D.; FERRARO, G.; MONTEIRO, M.; VIEIRA, L. A. (2018). *Nagârjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi.
- MONTEIRO, J. (2019). “Husserl e o Budismo; naturalismo, consciência e subjetividade”, in NETO, A. F.; JUNIOR, O. G. (2019) *Ciência e arte na filosofia da escola de Kyoto*. Campinas: Editora Phi, p. 149-160.
- _____. (2020). *As bases filosóficas do Budismo chinês*. Editora Phi, p. 74-79.
- _____. (2021). “Ética e subjetividade no Budismo chinês contemporâneo”, in NETO, A. F.; JUNIOR, O. G. (2021). *Modernidade e tradição na China hoje*. Campinas Editora Phi, p. 199-217.
- NAGARJUNA. (2016). *Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mulāmadhyamakakārikā), Nagârjuna*., Ttradução, comentários e notas de Giuseppe Ferraro, Campinas: Editora Phi. 2016.
- ROSENBERG, O. O. (1976), *“Bukkyo tetsugaku no shomondai.”*, Sasaki Genjun Yaku, Shimizu Kobundo, Tóquio.
- SAID, E. S. (1978). *Orientalism*. Routledge & Kegan Paul: London.
- STCHERBATSKY T.H. (1938), *“The central conception of Buddhism and the meaning of the word “dharma””*. Motilal Banarsidass.
- TRIPITAKA, T. (1924-34) *Taisho shinshu Daizokyo*. Takakusu Junjiro e Watanabe kaigyoku (Eds), Toquio: Taisho issaikyo kankokai, v. 28, p. 809-833.
- _____. (1924-34). *Taisho shinshu daizokyo*. Takakusu Junjiro e Watanabe kaigyoku (Eds), Toquio: Taisho issaikyo kankokai. v. 26, p.771-772, 918-919 e v. 27, p. 5-41.
- _____. *Taisho shinshu daizokyo*. Takakusu Junjiro e Watanabe kaigyoku (Eds), Toquio: Taisho issaikyo kankokai. v. 26, 27, 28, 29.
- WERLE, M. A. (2021). “A especificidade da filosofia ocidental europeia diante da filosofia oriental ou africana”, in: *Pensamento e realidade: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, Grupo de filosofia Greco Germânica, p.137-156.
- ŽIŽEK, S. (2000). *O absoluto frágil*. São Paulo: Boitempo editorial.

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.