

O budismo Yogacara: história, literatura e doutrina

Yogacara buddhism: history, literature and doctrine

*Nestor Figueiredo**

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar o contexto histórico de emergência da escola Yogacara, a partir de sua formulação inicial dentro da tradição budista Mahayna na Índia e seus textos clássicos de fundação, abordando sumariamente as questões teóricas centrais propostas por essa linha filosófica, recuperando uma análise de parte dessas ideias e estabelecendo considerações de caráter geral com base nesse percurso. Na seção final, trataremos da principal temática em disputa envolvendo estudiosos nessa área. Metodologicamente, portanto, será um texto predominantemente descritivo, sem pretensão analítica, em que procuraremos sintetizar acontecimentos e aspectos teóricos fundamentais relacionados a esta forma de pensamento centrado na mente, partindo de algumas obras relevantes sobre o budismo Yogacara.

Palavras-chave: Yogacara. Budismo. Mente. Consciência. Idealismo.

Abstract

The aim of this paper is to present the historical context of emergence of the Yogacara school, from its initial formulation within the Mahayna Buddhist tradition in India and its classical texts of foundation, briefly comprising the central theoretical questions proposed by this philosophical line, retrieving an analysis of some of these ideas and establishing general considerations based on this path. In the final section, we will deal with the main issue in dispute involving scholars in this area. Therefore, methodologically speaking, it will be a predominantly descriptive text, without analytical pretension, in which we will try to synthesize events and fundamental theoretical aspects related to this mind-centered form of thinking, from some relevant works on Yogacara Buddhism.

Keywords: Yogacara. Buddhism. Mind. Consciousness. Idealism.

* Doutorando em Ciências das Religiões, PPGCR/UFPB. Graduado e Pós-Graduado em Letras, PPGL/UFPB. Bacharel em Ciências das Religiões, UFPB. E-mail: mgs3000@hotmail.com

Introdução

Trabalhar com o pensamento budista de uma maneira geral, em si, já demanda um esforço considerável para uma mentalidade ocidental. De início, o *candidato* esbarra em alguns problemas de conceituação e nomenclatura com a necessidade de esclarecimentos, ressalvas, equalizações, harmonias e adequações. Porém, em um nível mais avançado, a dificuldade aumenta consideravelmente quando alguém procura se aproximar da prática budista e sua epistemologia variável, a partir das diversas tradições e escolas de pensamento que a formaram ao longo de vários séculos (Budismo Clássico, Mahayana e Vajrayana). Mas o trabalho especializado, dentro de uma dessas tradições, é o que mais exigirá de nosso padrão de raciocínio, constituindo-se de fato, num enorme esforço de desconstrução em relação à maneira como percebemos a realidade.

Nesse ponto, já entramos no binômio fundamental (mente-realidade) para se buscar o entendimento de uma das principais linhas de pensamento do budismo, a escola Yogacara, também conhecida como *Vijnanavada* (caminho da consciência), ou ainda, *Cittamatra* (mente apenas), que em linhas gerais propõe uma teoria que visa estruturar a mente humana a partir dos preceitos formulados pelo budismo de orientação mahayanista, o qual em certo sentido e diferentemente do clássico, universaliza o principal objeto da soteriologia budista: a cessação do sofrimento por meio do caminho que conduz à iluminação. Nesse sentido, esta linha filosófica do budismo caracteriza-se por uma “compreensão crítica e reflexiva da mente, tanto desperta quanto sob a ilusão” (Keenan, 2006, p. 224; Laumakis, 2010, p. 130).

A palavra yogacara está relacionada a uma das duas escolas do budismo indiano Mahayana¹, cujo nome quer dizer *prática do yoga*, numa referência direta a seu possível contexto de emergência entre os monges dedicados a este tipo de meditação. As outras designações utilizadas para esta mesma tradição, igualmente se referem à principal doutrina clássica da mente (*citta*) ou consciência (*vijnana*) apenas (*matra*). É plausível que este ensinamento fundamental seja um produto inicial de reflexão na experiência meditativa (Williams, 2009, p. 89). No entanto, outras interpretações apontam para uma ligação direta do nome da escola com o título de um de seus textos de fundação, isto é, o *Yogacarabhumi* (Estágios da prática do yoga)².

Reforça este entendimento o foco no processo que envolve a consciência plena como meio de superação da ignorância, a qual bloqueia a libertação dos ciclos cármicos do nascimento e da morte. Sua fundação é atribuída aos meios-irmãos Asanga e Vasubandhu, embora seus princípios básicos e doutrinas já estivessem em circulação pelo menos um século antes do surgimento desses nomes. Entre suas preocupações estavam temas como consciência, percepção e epistemologia, além da tese central sobre a *inexistência de objetos externos*, o que teria levado alguns a uma má interpretação da escola como uma forma de idealismo metafísico. Ademais, a escola Yogacara agregou novas doutrinas importantes para o budismo, incluindo *vijnaptimatra* (nada além da consciência), as três naturezas, o terceiro giro da roda do *dharma* e um sistema de oito consciências. Partindo de um exame criterioso dos processos cognitivos, criou dois relevantes desenvolvimentos: um elaborado sistema psicológico que mapeou os problemas na consciência, juntamente com os *remédios* para corrigi-los, e um vigoroso esforço epistemológico que levou a alguns dos mais sofisticados trabalhos sobre percepção e lógica (Lusthaus, 2002, p. 4).

O objetivo deste trabalho é apresentar o contexto histórico de emergência dessa escola de pensamento budista, a partir de sua formulação inicial dentro da tradição Mahayana na Índia e seus textos clássicos de fundação para, em seguida, abordarmos sumariamente as questões teóricas centrais propostas por essa linha filosófica, isto é, o conceito-chave de *vijnaptimatra* ou a ideia de que apenas a mente possui um status real (interno), não ilusório, em oposição aos objetos dos sentidos (externos); a teoria das três naturezas (*trisvabhava*) e a consciência-depósito (*alayavijnana*) dentro da teoria das oito consciências. Finalizando nossa proposta, recuperaremos uma análise de parte dessas ideias e estabeleceremos algumas considerações de caráter geral com base nesse percurso, além de tratarmos na última seção da principal temática em disputa envolvendo estudiosos nessa área.

Metodologicamente, portanto, será um texto predominantemente descritivo, sem pretensão analítica, em que procuraremos sintetizar acontecimentos e aspectos teóricos fundamentais relacionados a esta forma de pensamento centrado na mente, a partir de uma série de autores ocidentais que são referências importantes no estudo do budismo Yogacara. Com pouca referência bibliográfica acadêmica em língua portuguesa sobre este assunto, a abordagem sistemática aqui pretendida pode significar um ponto de partida ou

orientação para aqueles que têm a intenção de explorar mais de perto esta escola de pensamento, notadamente áreas afins como filosofia e psicologia, na busca de uma melhor compreensão para as proposições dessa teoria da mente, dentro da tradição budista. Igualmente relevante deve ser a superação da ideia ainda muito presente de que a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) ou *Religiologia*³, muitas vezes, se confunde ou deva ser sinônimo de estudos e pesquisas relacionados apenas a uma determinada teologia ou religião, sobretudo em nosso país. O diálogo inter-religioso, tão em voga atualmente, decantado em prosa e verso, precisa ser feito, sobretudo, a partir do conhecimento adequado de seus diversos atores.

1. O contexto de emergência do Yogacara

O Norte da Índia durante o último século a.C., talvez um pouco antes, e nos três primeiros séculos d.C., esteve sujeito a invasões estrangeiras e a fragmentação política. Paul Williams, uma importante referência em estudos sobre o budismo, em sua relevante obra, ainda inédita em português, *Mahayana buddhism: the doctrinal foundations*⁴, nos informa que “um vivo senso de impermanência estava presente no próprio tecido do ambiente sociopolítico” (Williams, 2009, p. 84). No entanto, com o advento do império Gupta (320-550 d.C.) no século IV a situação mudou radicalmente, ao ponto de se considerar este período como a idade de ouro na Índia. Em tais condições, houve a busca de esforços artísticos, científicos, literários, religioso e também filosófico, responsável, inclusive por solidificar e representar o ponto alto da civilização clássica indiana (Jayapalan, 2001, p. 130).

Nesse contexto, uma das preocupações para o budismo indiano foi o florescimento do que veio a ser chamado de *hinduísmo* em sua forma clássica. Sobre isto, Paul Williams argumenta que nesse período é difícil demonstrar as influências mútuas entre estas duas religiões, no entanto, este autor declara ser discutível que a influência positiva do hinduísmo clássico sobre o budismo tenha sido “mais frequentemente na direção de práticas - as formas de devocionalismo Mahayana, por exemplo - do que diretamente no pensamento filosófico” (Williams, 2009, p. 85).

A partir desse ambiente favorável durante o império dos Guptas, em um clima de inteligência e sofisticação, Asanga e Vasubandhu, considerados os fundadores da tradição Yogacara (ao lado de um enigmático Maitreya), viveram provavelmente durante a primeira parte deste período. No entanto, embora a

fundação do pensamento Yogacara seja tradicionalmente atribuída a estes dois meios-irmãos (século IV d.C.), segundo Dan Lusthaus (outra importante referência em estudo sobre o budismo, em especial sobre a escola Yogacara, e aqui largamente utilizado), boa parte das principais doutrinas dessa escola já havia aparecido em várias escrituras um século antes, ou até mais, notadamente no *Sandhinirmocana Sutra* – Elucidação dos significados subjacentes (Lusthaus, 1998, p. 1121).

Entre os principais conceitos do Yogacara introduzidos por este texto estão a ideia central de *nada além da consciência (vijñaptimatra)*, as três naturezas (*trisvabhava*), a transformação da base ou do suporte (*asraya-paravrtti*) e *alayavijnana* (consciência-depósito) em associação com a teoria das oito consciências, além da indicação de que esse texto inaugurava o terceiro giro da roda do *dharma* (Williams, 2009, p. 85), vinculando assim seus ensinamentos ao terceiro conjunto de proposições do *dharma*⁵.

Segundo a biografia tradicional, o Buda teria vivido no século V a.C., mas os textos Mahayana só começaram a aparecer cerca de quinhentos anos depois. Os novos sutras receberam dos indianos o status de documentos que registraram discursos reais do Buda. No terceiro ou quarto século da era cristã, surgiu uma vasta e às vezes incomensurável gama de doutrinas budistas, e qualquer doutrina que aparecesse nos *sutras* poderia ser atribuída à autoridade do próprio Buda (Lusthaus, 1998, p. 1121).

De acordo com os primeiros suttas páli (sutras em sânscrito), quando Buda se iluminou, ele girou pela primeira vez a roda do *Dharma*, isto é, começou a ensinar o caminho para a iluminação, o *Dharma* (páli: *Dhamma*). Embora os budistas tenham sempre sustentado que Buda tinha ministrado ensinamentos específicos para capacidades específicas de públicos específicos, o *Sandhinirmocana Sutra* estabelecia a ideia de que Buda havia ensinado doutrinas significativamente diferentes para públicos diferentes com base em seus níveis de compreensão; e que essas doutrinas diferentes conduziram a antídotos provisórios (*pratipakṣa*) para certas opiniões erradas, até a chegada de um ensino abrangente que, finalmente, tornaria explícito o que estava apenas implícito nos ensinamentos anteriores. Nessa visão, as duas primeiras voltas da roda – os ensinamentos das Quatro Nobres Verdades no Nikaya e budismo Abhidharma, e os ensinamentos da escola Madhyamika, respectivamente – tinham expressado o

dharma através de formulações incompletas que exigiam elucidação adicional (*neyartha*) para ser adequadamente compreendido e, portanto, eficaz (Williams; Tribe, 2002, p.153-154).

Assim, com o objetivo de dirimir qualquer dúvida, ou não deixar nada oculto, os adeptos da escola Yogaraca “embarcaram numa síntese maciça e sistemática de todos os ensinamentos budistas que os precederam, examinando-os e avaliando-os até os detalhes mais triviais, na tentativa de formular o ensinamento budista definitivo (*nitārtha*)” (Lusthaus, 1998, p. 1122). Em outras palavras, para ser eficaz todo o budismo exigia uma reinterpretação Yogacara. Estão entre suas mais importantes contribuições, inovações na análise do *abhidharma*, lógica, cosmologia, métodos de meditação, psicologia, filosofia e ética. Lusthaus ainda nos apresenta em seu texto uma visão didática que envolve os três momentos cruciais para o budismo:

O primeiro giro, enfatizando entidades (*dharmas*, agregados, etc.) enquanto “esconde” o vazio, pode levar a uma visão substancialista; o segundo giro, enfatizando a negação enquanto “esconde” as qualidades positivas do *Dharma*, pode ser mal interpretado como niilismo. O terceiro giro foi um meio termo entre esses extremos que, finalmente, tornou tudo explícito (*nitārtha*) (Lusthaus, 1998, p. 1122).

Por outro lado, John P. Keenan, um especialista em budismo Mahayana⁶, afirma que os fundadores, incluído o enigmático Maitreya, foram profundamente influenciados pelos textos do *Prajnaparamita* (perfeição da sabedoria), sobretudo por seu ensinamento central de que todas as coisas são vazias, além de se envolverem com o pensamento da escola Madhyamika, notadamente em relação aos conceitos de origem interdependente⁷ e das duas verdades, que são “centrais no pensamento e na meditação Yogacara”. Isto por que a meta de Asanga era revitalizar a ideia do vazio (*sunya*) a partir da compreensão da origem interdependente, constituindo-se assim numa reafirmação parcial da validade das análises e exposições abhidhárnicas, ou seja, sem a pressuposição do realismo dos objetos externos (Keenan, 2006, p. 224).

No pano de fundo dessa preocupação em articular uma teoria em que o conceito de vazio da escola Madhyamika não destruísse a validade do próprio discurso da doutrina budista, a exemplo das Quatro Nobres Verdades, a qual nessa versão interpretativa seria uma *concepção* ilusória, estava a necessidade de restabelecer o valor afirmativo da originação interdependente, ao mesmo tempo em

que procurava evitar a defesa explícita contida nos textos da linhagem do *Thatagatarba* (ventre do Buda) sobre uma realidade última, para além do âmbito do vazio, ou seja, não-vazia (*asunya*) “do corpo do *dharma*, da semente ou ventre (*garbha*) do despertar, presente originalmente em todos os seres sencientes” (Keenan, 2006, p. 225). Embora os textos fundadores tenham sofrido influência das ideias do *Thatagatarba*, Asanga e Vasubandhu não seguiram essa opção *monista*, ao invés disso, orientaram-se pelos ensinamentos do *Prajnaparamita*, aceitando e modificando sua noção de vazio, segundo este mesmo autor.

Por isso, ao traçar uma linha entre a percepção do niilismo e a afirmação monista de uma realidade não vazia e última, Asanga buscou na gênese da ilusão e do despertar um fundamento para a nova concepção que, segundo Keenan, está na estrutura da compreensão de origem interdependente (*pratitya-samutpada*, em língua páli). Além disso, o fundador histórico “esboçou um caminho para a compreensão da ‘conversão do suporte’, isto é, da consciência, da ilusão para o despertar”. Keenan completa sua análise afirmando ainda que a espiritualidade Yogacara consegue ser crítica e reflexiva, pois, “ao mesmo tempo em que afirma a validade convencional da introversão e da formulação doutrinal, de origem interdependente, ela mantém a centralidade do vazio, em última análise, relevante” (Keenan, 2006, p. 226).

Outra questão que se encontra na raiz da escola Yogacara relaciona-se a um possível co-fundador, ao lado de Asanga e Vasubandhu. Isto porque Asanga atribuiu uma parte de seus escritos a Maitreya, o Buda futuro. Segundo Dan Lusthaus, alguns estudiosos modernos argumentaram que este Maitreya era um verdadeiro professor humano e não o Buda futuro. No entanto, a tradição defende a lenda segundo a qual Asanga entrou em total desespero, estando pronto a desistir devido ao seu fracasso, após passar doze anos de meditação infrutífera, sozinho em uma caverna (ou floresta, de acordo com outras versões). Neste ponto, Maitreya teria aparecido e transportado Asanga para o Céu de Tusita, onde o instruiu em textos previamente desconhecidos (Lusthaus, 1998, p. 1123).

Em outra versão desse mito, Asanga, prestes a capitular, embora cheio de compaixão, parou para socorrer um cachorro que sofria na beira da estrada, quando descobriu que o animal era o próprio Maitreya, que só poderia ser visto através dos olhos da compaixão. O Buda do futuro então leva Asanga para o Céu de Tusita onde ensina novos textos. Estas versões mitológicas, mantidas pela

tradição, sobretudo Tibetana, além de não serem aceitas pelos estudiosos atuais, acabam indicando que o próprio Asanga compôs os textos ou que de fato existiu um Maitreya humano (Williams, 2009, p. 86).

Para o autor Erich Frauwallner, Asanga teria sido apenas *inspirado* pelo Bodhisattva Maitreya, uma vez que três desses textos revelados pela deidade mantêm uma unidade filosófica que difere daqueles reconhecidamente escritos por Asanga, o que indicaria segundo sua tese, a autoria de um professor humano chamado Maitreyanatha, ao invés de uma divindade do panteão budista tibetano (Frauwallner, 1956, p. 297 Apud Williams, 2009, p. 87). O mais aceito, entretanto, é que apesar desta versão mitológica permanecer, Asanga e Vasubandhu tornaram-se os primeiros yogacaras identificáveis, cada um tendo, inicialmente, pertencido a outras escolas do budismo não Mahayana, bem como antes ao bramanismo.

2. Os textos precursores e clássicos da escola Yogacara

A tese central desenvolvida pela escola Yogacara de que tudo o que pertence ao mundo existe apenas na consciência, já se encontrava em alguns sutras anteriores à tradicional data de sua fundação, a exemplo dos textos como o *Pratyutpanna Sutra* e *Dasabhumika Sutra*, bem como o mais conhecido *Sandhinirmocana Sutra*, além de outros que contêm importante material Yogacara: o *Sutra Avatamsaka* e o *Sutra Lankavatara*. É digno de nota que a discussão em torno desse tema ocorra dentro de um contexto baseado na experiência de meditação, refletindo uma teoria que buscasse seus pressupostos a partir dessa orientação (Williams; Tribe, 2002, p. 155). Nesse sentido, os escritos de Asanga-Maitreya e Vasubandhu variaram de vastos compêndios enciclopédicos da doutrina budista (por exemplo, *Yogacarabhumi*, *Mahayanasamgraha*, *Abhidharmasamuccaya*), a uma versificação concisa da prática yogacara (por exemplo, *Triṃsika*, *Trisvabhavanirdesa*), até tratados sistemáticos focalizados em temas dessa escola (por exemplo, *Vissatika*, *Madhyantavibhaga*), e comentários sobre conhecidas escrituras e tratados mahayanas como os sutras do Lótus e do Diamante (Lusthaus, 2003, p. 916).

Um dos textos precursores da escola Yogacara é o *Sandhinirmocana Sutra* (Elucidação dos significados subjacentes), o qual se caracteriza formalmente por uma escritura bastante curta e sistemática, embora tenha sido desenvolvida

posteriormente por algum tempo. Conforme Paul Williams, os novos ensinamentos característicos da tradição Yogacara encontram-se principalmente entre os capítulos 5 e 7 desse sutra, onde se demonstra claramente ser um trabalho que aponta para uma nova tendência do budismo, principalmente ao tratar sobre o tema do terceiro giro da roda do *Dharma*, por exemplo. Além disso, apresenta-se como o ensinamento definitivo (*nītartha*), ao contrário daqueles compreendidos pelo budismo clássico e mahayana de primeira expressão, leia-se, escola Madhyamika e as proposições do seu principal articulador, Nagarjuna, os quais precisavam ainda de novas interpretações (*neyartha*).

Esta distinção entre textos definitivos e não definitivos é uma das bases da hermenêutica budista mais antiga, encontrada em todas as escolas. Desta forma, o *Sandhinirmocana Sutra* afirma que os ensinamentos da Perfeição da Sabedoria (*Prajnaparamita*) e Madhyamika a respeito do vazio eram apenas meios hábeis (*upaya*) e inteligentes na aplicação de estratégias úteis, empregados pelo Buda. Não sendo, portanto, nessa condição, seu ensinamento final e definitivo (Williams, 2009, p. 85-86).

Outro aspecto a respeito do *sutra* é que, uma vez que o *Sandhinirmocana Sutra* oferece doutrinas altamente sofisticadas e bem desenvolvidas, é razoável supor que essas ideias já estivessem em desenvolvimento há algum tempo, possivelmente séculos, antes que a escritura Yogacara enquanto escola sistematizada emergisse. Por isso mesmo, costuma-se defender a ideia de que, como Asanga e Vasubandhu viveram um século ou mais depois que o *Sandhinirmocana* apareceu, acredita-se que essas ideias foram refinadas por outros pensadores nesse intervalo, sendo a alegação tradicional de que os dois irmãos são os fundadores do Yogacara, na melhor das hipóteses, uma meia-verdade (Lusthaus, 1998, p. 1123).

Recentemente, a atenção dos estudiosos tem sido atraída por uma obra do Yogacara que sobreviveu em sânscrito, o *Alokamala* (Ornamento luminoso) de Kambala, que viveu entre 450 e 525 d.C. A importância particular desse texto reside na apresentação de um quadro em que um tipo de Yogacara imediatamente anterior à vigorosa resposta crítica Madhyamika, presente nas obras de Bhavaviveka, sinalizando um reavivamento da escola Madhyamika, depois de um período durante o qual declinou significativamente como uma perspectiva filosófica séria (exclusiva) do budismo Mahayana, em favor da escola

Yogacara. Além disso, o *Alokamala* também procura harmonizar, na medida do possível, a posição Madhyamika e Yogacara, ensejando, portanto, trabalhos de comparação posteriores (Williams, 2009, p. 88).

O *Yogacarabhumi*, ou os estágios da prática do yoga, cuja versão completa em sânscrito se perdeu, permanecendo em sua tradução em chinês de Xuan Zhang, descreve dezessete estágios (*bhumî*) da prática, começando com uma exposição sobre o que significa ter um corpo com as cinco consciências sensoriais, avançando para as instruções sobre o desenvolvimento de uma vasta gama de capacidades mentais e meditativas. É a obra principal de Asanga-Maitreya e se baseia fortemente nos Agamas, a contraparte sânscrita dos Nikayas em páli. Entre os trabalhos atribuídos ao próprio Asanga está o *Abhidharmasamuccaya*, que constrói um Abhidharma Mahayana de orientação Yogacara, mostrando mais uma vez que o Mahayana não era de modo algum completamente oposto ao Abhidharma; e o *Mahayanasamgraha*, um importante tratado geral sobre a doutrina Yogacara que detalha como ouvir, pensar e contemplar os ensinamentos Mahayana que destroem as sementes mundanas do *alayavijnana*. Por fim, o *Madhyantavibhaga*, também atribuído a Assanga, implicitamente desenvolve a teoria das três naturezas (*trisvabhava*) ao definir e explicar a prática budista, ilustrando como *sunyata* (vazio) e o cultivar do insight positivo (*parinispanna*) agem como um antídoto (*pratipaksa*) para as construções mentais falsas penetrantes (*parikalpita*), projetando-se como experiência vivida, que resulta na realidade experimentada como de fato ela é, ou seja, purificada - *paratantra* (Lusthaus, 2003, p. 916).

A obra principal do Vasubandhu pré-yogacara, o *Abhyharmakosa* ou Tesouro do Abhidharma, também fornece uma visão abrangente e detalhada do caminho budista com meticolosa atenção às nuances e diferenças de opinião sobre uma ampla gama de tópicos. De acordo com a tradição, Vasubandhu primeiro estudou os ensinamentos budistas Vaibhaṣika/ Sarvastivada, sendo o *Abhyharmakosa* o resultado enciclopédico desses ensinamentos, que se tornou um trabalho padrão em todo o mundo budista: Tibete, Mongólia, China, Japão e Vietnã, conforme aponta Joaquim Monteiro, outro destacado especialista nessa área⁸, ressaltando ainda que o texto é uma obra de importância decisiva na história do pensamento budista, embora pertencendo ao budismo clássico, por articular esta linha de pensamento com a tradição Mahayana que a sucedeu. No entanto, à medida que se tornava crítico dos ensinamentos

Vaibhasika/Sarvastivada, Vasubandhu escreveu um comentário (*Bhasya*) de linha Sautrântica⁹ refutando alguns dos princípios da ortodoxia Sarvastivada (Monteiro, 2015a, p. 168).

Segundo Lusthaus, Vasubandhu compôs ainda uma variedade de obras que traçam sua jornada em direção ao pensamento Yogacara, a mais conhecida destas é o *Karmasiddhi-prakarana* (Investigação sobre o estabelecimento da correta compreensão do carma), que discute várias teorias budistas sobre como o carma funciona, concluindo que tudo é impermanente, mantido apenas por cadeias causais mentais incorporadas no *alayavijnana*. O *Vadavidhi* (Métodos de debate) é um texto proto-lógico sobre raciocínio de argumentos e debates, e um precursor das inovações de Dignaga em lógica. Além disso, também compôs o *Pancaskandhaka-prakarana* (Investigação sobre os cinco agregados), que analisa os agregados a partir das categorias do abhidhama e seus constituintes (dharmas), modelando um sistema de transição entre os setenta e cinco dharmas presentes no *Abhidharmakosa* e seu sistema Yogacara de cem dharmas, enumerado mais tarde em seu tratado dos *Cem Dharmas*. Nesse sentido, é possível por meio desses textos observar o desenvolvimento do Vasubandhu Vaibhasika/ Sarvastivada para o Yogacara (Lusthaus, 2003, p. 916).¹⁰

Os textos mais importantes de Vasubandhu são suas Trinta Essências (*Trimsika*) e Vinte Essências (*Vimsatika*) sobre a pura consciência, as quais, conjuntamente, são chamadas de *O tratado vijnapitmatra* (consciência apenas). A primeira é uma obra densamente concisa em trinta versos sobre todo sistema Yogacara; a segunda refuta objeções realistas ao pensamento Yogacara. Os realistas afirmavam que os objetos em nossa percepção existem fora da consciência assim como os percebemos, e é por isso que eles permanecem estáveis através de (1) tempo e (2) espaço; por que (3) pessoas com diferentes percepções de uma coisa podem chegar a um consenso sobre isso; e por que (4) o mundo objetivo opera por determinados princípios causais, e não por fantasias irrealis e ineficazes, ao que Vasubandhu responde, por meio de numerosos argumentos, estes quatro pontos da crítica, baseado, sobretudo, na analogia do sonho e seus estados mentais (Westerhoff, 2013, p. 139-144).

É importante registrar que a obra *Trinta Estâncias* de Vasubandhu foi traduzida do chinês para o português, pelo já citado estudioso e especialista em budismo Joaquim Monteiro. Esta tradução foi publicada na *Antologia budista*,

em 2015¹¹. Além disso, em obra também publicada neste mesmo ano, Monteiro utiliza as *Trinta Essências da pura consciência* como categoria analítica em seu livro *O budismo Yogacara: uma introdução*, do qual trataremos mais à frente. Da Antologia, porém, podemos acompanhar um interessante resumo do conteúdo teórico das Estâncias por meio de três tópicos:

A teoria da consciência, a teoria das funções da consciência e a teoria dos estágios do caminho. A teoria da consciência implica na correlação entre as “Três transformações” e as “Oito consciências”. (...). A teoria das funções da consciência implica em 51 funções, que são analisadas nas cinco categorias das funções gerais, específicas, benéficas, paixões, paixões dependentes e indeterminadas. Por fim, a teoria dos estágios do caminho é explanada em termos das cinco etapas do caminho Mahayana (Monteiro, 2015a. p. 150).

Segundo a tradição budista, os dois principais discípulos de Vasubandhu foram Dignaga (480-540), que revolucionou a lógica e epistemologia indiana, e Sthiramati (510-570), que escreveu importantes comentários sobre as obras de Asanga e Vasubandhu. A partir desse momento, a escola Yogacara desenvolveu-se em duas direções ou alas distintas: 1) uma tradição lógico-epistêmica, exemplificada por pensadores como Dignaga, Dharmakirti, Santaraksita e Ratnakirti, 2) uma linha psicológica Abhidharmica, exemplificada por pensadores como Sthiramati, Dharmapala, Xuan Zhang (Hsüantsang), e Vinitadeva. Enquanto a primeira se concentrou em questões de epistemologia e lógica, a outra refinou e elaborou a análise Abhidharmica desenvolvida por Asanga e Vasubandhu. Estas alas não eram inteiramente separadas e muitos budistas escreveram trabalhos que contribuíram para ambas. Dignaga, por exemplo, além de seus trabalhos sobre epistemologia e lógica, também escreveu um comentário sobre o *Abhidharmakosa* de Vasubandhu. O que uniu ambas as alas foi uma profunda preocupação com o processo de cognição, isto é, análises de como percebemos e pensamos a realidade. Ambas identificando a raiz de todos os problemas humanos como erros cognitivos que precisavam de correção (Lusthaus, 2003, p. 915).

Várias noções básicas Yogacara da ala Abhidharmica surgiram sob o ataque severo de outros budistas, especialmente a noção de *alayavijnana*, que foi denunciada como algo semelhante às noções Hindu de *atman* (eu permanente, imutável) e *prakrti* (natureza substantiva primordial de onde tudo que é mental, emocional e físico evoluem). Finalmente, as críticas tornaram-se tão arraigadas que a ala Abhidharmica atrofiou. No final do século VIII, foi eclipsada pela

tradição lógico-epistêmica e por uma escola híbrida que combinava doutrinas básicas do Yogacara com o pensamento do Tathagatagarbha. A ala lógico-epistemológica, em parte, desviou-se da crítica usando o termo *cittasantana*, *fluxo mental*, em vez de *alayavijnana*, para o que equivalia aproximadamente à mesma ideia, porém sendo mais fácil negar que um “fluxo” representasse um eu reificado. Por outro lado, a escola híbrida Tathagatagarbha era conhecida pela acusação de contrabandear noções de egoísmo em suas doutrinas, uma vez que, por exemplo, explicitamente definiu tathagatagarbha como permanente, agradável, individual e puro (*nitya, sukha, atman, suddha*). Muitos textos do Tathagatagarbha, de fato, defendem a aceitação da individualidade (*atman*) como um sinal de maior realização. Assim, a escola híbrida tentou combinar tathagatagarbha com o *alayavijnana*. Os principais trabalhos dessa escola híbrida incluem o *Lankavatara Sutra*, *Ratnagotravibhaga (Uttaratantra)*, e na China o *Despertar da fé* (Lusthaus, 1998, p. 1124).

Na China, durante os séculos sexto e sétimo, o budismo foi dominado por várias formas concorrentes de Yogacara. Um grande cisma entre as versões ortodoxas Yogacara e as versões híbridas *Tathagatagarbha* foi finalmente solucionado no século VIII a favor de outra versão híbrida, que se tornou definitiva para todas as formas subsequentes de budismo do Leste Asiático. As ideias Yogacara também foram estudadas e classificadas no Tibete. As escolas Nyingma e Dzog Chen se estabeleceram a partir de uma versão híbrida, semelhante à chinesa *Tathagatagarbha*; os Gelugpas subdividiram o sistema Yogacara em vários tipos diferentes e os consideraram ensinamentos preparatórios para o estudo do Prasangika Madhyamaka, que classificam como o ensino budista mais elevado. Os tibetanos, entretanto, tendiam a ver a tradição lógico-epistemológica como distinta do próprio Yogacara, rotulando frequentemente aquela como Sautrantika (Lusthaus, 1998, p. 1124).

3. As principais doutrinas do sistema Yogacara

Embora já apresentadas de forma esparsa ao longo desse trabalho, cumpre agora detalhar algumas das principais doutrinas da escola Yogacara. A seguir, apresentaremos de maneira sistemática e resumida, a discussão sobre as ideias embarcadas nos conceitos centrais de *mente apenas* ou “nada além da consciência”; na formulação da teoria das três naturezas ou aspectos e na

proposição da oitava consciência ou consciência-depósito, em articulação com uma análise das oito consciências no final desta seção.

Vijnaptimatra – A escola Yogacara se fundamenta em grande parte na tese expressa pelo termo *vijnaptimatra*, aproximadamente algo como *nada além da consciência* ou fora dos processos cognitivos da mente, desde que entendendo o termo “consciência” dentro da visão específica em questão, isto é, um tipo de *fluxo mental contínuo*. Daí que, quando se traduz *vijnaptimatra* como *consciência apenas* ou *mente apenas*, há o perigo de se fazer uma interpretação diferente do que a pretendida pelos integrantes dessa escola. Isto porque nessa acepção pode-se subentender um tipo de idealismo metafísico, isto é, a afirmação de que a mente sozinha é real e que todo o resto é criação mental, embora os textos da escola Yogacara argumentem algo diferente. A consciência (*vijnana*) não é a realidade ou solução final, mas sim a raiz do problema, que surge nas operações mentais ordinárias, e só pode ser resolvido ao pôr fim a essas operações. O Yogacara tende a ser mal interpretado como uma forma de idealismo metafísico principalmente porque seus ensinamentos são tomados como proposições ontológicas e não como advertências epistemológicas sobre problemas cármicos. “O foco do Yogacara na cognição e na consciência surgiu de sua análise do carma, e não em prol da especulação metafísica” (Lusthaus, 1998, p. 1124).

No cerne dessa questão está a ideia de que o que aparece ou chega até nós por meio dos processos cognitivos é algo meramente (apenas/ *matra*) construído, projetado pela nossa consciência, e não necessariamente a realidade como ela é, sem essa *intervenção*. É nesse sentido que, uma vez que nada nos aparece (ou existe nessa acepção), exceto nos nossos atos de consciência, tudo é *vijnaptimatra*, ou mente apenas. Assim, à incapacidade de distinguir entre nossas interpretações do mundo e como o mundo de fato se dá, é o que a escola Yogacara denomina *vijnaptimatra*. Portanto, trata-se de uma confusão que a mente faz ao lidar com os objetos da realidade. No limite, *vijnaptimatra* é um conceito negativo que procura expor exatamente essa falha ontológica de nossos processos mentais, a qual só pode ser corrigida com o fim de tal erro de percepção fundamental, por meio de uma completa transformação desse suporte (consciência). Isto é, de sua perspectiva negativa para positiva.

Dessa forma, não se trata de afirmar que não há nada de real fora de uma mente individual. O que o Yogacara rejeita é o solipsismo e as teorias de uma

mente universal que pressupõe os indivíduos. De acordo com o Yogacara, a consciência de cada indivíduo é um distinto fluxo de eventos cognitivos ininterruptos, em que os indivíduos podem se comunicar uns com os outros, ensinar e aprender uns com os outros, e influenciar e afetar uns aos outros. Caso contrário, aprender sobre o budismo, por exemplo, seria impossível. Até *rupa* (materialidade sensória) é aceita, se percebemos que a fisicalidade só é conhecida como tal através da sensação e cognição. Nessa visão, tudo o que sabemos, concebemos, imaginamos, ou estamos cientes, sabemos através da cognição, incluindo a noção de que as entidades podem existir independentes da nossa cognição. Embora a mente não crie o mundo físico, ela gera as categorias interpretativas através das quais conhecemos e classificamos o mundo físico, e faz isso tão perfeitamente que confundimos nossas interpretações com o próprio mundo. Categorias como objeto externo e materialidade, segundo este conceito, são construções cognitivas (Lusthaus, 2003, p. 917).

Trisvabhava – A teoria das três naturezas é explicada em muitos textos da escola Yogacara, incluindo um tratado de Vasubandhu sobre esse tema (*Trisvabhavanirdesasastra*). Para o *Samdhinirmocana Sutra*, é o ensinamento correto definitivo, não requerendo mais qualquer interpretação ou adaptação, além de ser o antídoto para interpretações niilistas do vazio, por exemplo. Trata-se de um ponto central do pensamento Yogacara, em que os diferentes tipos de consciência são integrados numa imagem abrangente da realidade nessas três naturezas. Todas as coisas que podemos conhecer estão subordinadas a esses três *aspectos* (termo igualmente usado para *trisvabhava*).

A primeira delas é a natureza conceitual ou o aspecto construtivo de nossa mente, ou ainda segundo alguns autores, a natureza imaginada (***parikalpita-svabhava***). Consiste na percepção comum de mundo, como é normalmente experimentado, a partir da categoria espaço-tempo em oposição a um sujeito observador. Porém para o Yogacara o problema é exatamente esta dualidade que se estabelece nessa esfera do conceito, uma vez que essa natureza, baseada nisso, passa a gerar emoções conflitantes a partir de uma percepção equivocada de que existe uma essência duradoura no ser e nas coisas. Dessa noção, inevitavelmente, surge o apego. O *Sandhinirmocana Sutra* liga esta ideia à atividade falsificadora da linguagem, pois seria na esfera estrita das designações que ocorreria a ação da mente de atribuir existência intrínseca às pessoas e às coisas. O *Mahayanasamgraha* afirma que esta natureza concebe a realidade com

a aparência de um *objeto*, quando de fato trata-se apenas de fluxos mentais ou *vijnaptimatra* (Williams, 2009, p. 90).

A segunda natureza é a dependente (***paratantra-svabhava***), e de acordo com o *Sandhinirmocana Sutra* é a origem dependente dos *dharmas*, isto é, o fluxo causal. Em interação com a natureza conceitual, conduz a uma percepção equivocada da realidade, uma vez que ela capta os objetos externos como entidades fixas e permanentes e não como algo impermanente. Em outras palavras, é o fluxo de eventos cognitivos, intrinsecamente existente e dependente. Esta natureza explica o modo como as coisas realmente são e funciona, como um substrato para a construção conceitual errônea de estrutura dual, materializada na ideia de um sujeito e de um objeto. Se a primeira natureza for removida, isto é, a conceitual, então apenas a natureza dependente e não-dual permanecerá (Burton, 2013, p. 155).

Esta natureza sofre influência direta da primeira, que a *contamina* por meio de percepções equivocadas sobre a realidade. Por isso é possível afirmar que se trata de uma natureza intrinsecamente neutra, mas que está sob o domínio da natureza conceitual. Contudo, quando é *despoluída* ou limpa de todas as impurezas, então a natureza dependente se vê livre das concepções irreais da natureza conceitual, através da terceira natureza, responsável por esta purificação do estado mental ilusório. Nesse sentido, compreender a segunda natureza *purificada* é o equivalente à compreensão da origem dependente (*pratityasamutpada*).

Nesse ponto, faz-se necessária uma importante observação, uma vez que este aspecto básico-dependente, presente na consciência, possui tanto uma dimensão degenerada quanto uma pura, uma vez que pode funcionar tanto no estado de ilusão quanto no da percepção correta. Entretanto, na experiência efetiva, a mente se inclina em direção à ilusão. A explicação para esta *sedução* por coisas apenas com uma aparência real, tem a ver com fatores pré-existentes alojados em nossa estrutura mental mais profunda, ou de outra forma; devido às sementes mundanas latentes na consciência-receptáculo ou *alayanvijnana* (Keenan, 2006, p. 227).

A natureza aperfeiçoada (***parinispāna-svabhava***), enfim, não é significativamente distinta das outras duas, mas simplesmente a natureza dependente despojada das superposições da natureza conceitual ou imaginada.

É assim que a noção de vazio da escola Madhyamaka, sobre a qual se baseia, age como um antídoto (*pratipakṣa*) que *purifica* ou limpa todas as construções ilusórias da primeira natureza. Essa terceira natureza também é conhecida como *natureza consumada*, e de acordo com o *Sandhinirmocana Sutra* é a verdadeira natureza das coisas, a qual se chega por meio da meditação, constituindo-se na total ausência dos objetos da natureza conceituada, na perspectiva da natureza dependente.

Isto quer dizer que através da meditação compreendemos que o nosso fluxo de percepções, de experiências, realmente não tem uma essência duradoura, assim como os objetos que construímos a partir dele (Williams, 2009, p. 91). Esse afastamento do aspecto de construção conceitual, imaginado, em direção à natureza consumada, que tem como substrato a natureza dependente, é a conversão do suporte ou da base (*asraya-paravrtti*), outro importante conceito dentre da escola Yogacara, no qual se alcança a percepção do vazio daquilo que é imaginado como possuindo uma essência duradoura, assim como a percepção correta daquilo que é originado de forma dependente (Keenan, 2006, p. 229).

A dualidade entre sujeito e objeto como uma percepção ilusória e, portanto, vazia, a partir da tese do fluxo mental de instantes de consciência, constitui a verdade última que dever ser conhecida diretamente por meio da experiência meditativa. Dessa forma, a teoria das três naturezas ocupa um lugar igualmente importante na escola Yogacara, assim como a teoria das duas verdades (*satyadvaya*) na escola Madhyamaka. Além disso, a teoria das três naturezas também pode ser usada para reinterpretar a teoria das duas verdades, equiparando a natureza dependente com a verdade convencional e a natureza aperfeiçoada com a verdade absoluta. Assim, a escola Yogacara procura construir uma teoria do vazio que não tenha de rejeitar a ideia de um nível fundamental de realidade (Westerhoff, 2013, p. 143, 144).

Alayavijnana – A inovação mais famosa da escola Yogacara foi a doutrina das oito consciências. O budismo clássico descrevia seis consciências, cada uma produzida pelo contato entre seu órgão sensorial específico e um objeto sensorial correspondente: as cinco consciências sensoriais (visual, auditiva, gustativa, olfativa e tátil) e a consciência mental (*manovijnana*). A mente (*manas*) operava como os outros sentidos. A consciência mental era decorrente do contato entre *manas* e os objetos mentais (pensamentos, ideias), embora pudesse analisar o

que os outros sentidos percebiam, ao passo que os cinco sentidos não podiam conhecer os objetos uns dos outros. Esse processo ocorre quando, por exemplo, o olho entra em contato com uma cor ou forma dando origem à consciência visual, acontecendo o mesmo para os demais sentidos.

A consciência não cria a esfera sensorial, mas, ao contrário, é um efeito da interação de um órgão sensorial e seu objeto próprio. Por exemplo, não temos consciência visual na situação em que um olho danificado esteja diante de um objeto. O mesmo é verdade se um olho em perfeitas condições não se corresponde com um determinado objeto visual. Portanto, existem seis tipos distintos de consciência (visual, auditiva, olfativa, gustativa, tátil e mental). Os dezoito componentes da experiência, isto é, seis órgãos sensoriais, seis objetos dos sentidos e seis consciências resultantes dessa interação, foram chamados de dezoito esferas (*dhatas*). De acordo com a doutrina budista padrão, essas dezoito esferas esgotam toda a extensão de tudo no universo, ou mais precisamente, do sensório (Lusthaus, 1998, p. 1130).

A escola Yogacara reorganizou a estrutura tripartida do nível mental das dezoito esferas (*dhatas*) em três novos tipos de consciências. *Manovijnana* (consciência empírica) tornou-se a sexta consciência (e operou como o sexto órgão sensorial, que anteriormente era o papel de *manas*), examinando o conteúdo cognitivo dos cinco sentidos, bem como os objetos mentais (pensamentos, ideias). *Manas* tornou-se a sétima consciência, redefinida como obcecada principalmente por vários aspectos e noções de uma essência permanente, e chamada de *mente poluída* (*kliṣṭamanas*). A oitava consciência, *alayavijnana*, consciência-receptáculo, era totalmente nova, e foi definida de várias maneiras. É o depósito de todas as sementes, armazenando experiências à medida que elas *entram* até serem enviadas de volta como novas experiências assim como um armazém manipula mercadorias.

Esta noção resolvia a questão que o estado de sono colocava e que não tinha sido contemplada pelo modelo tradicional, que só explicava a ocorrência de consciências no estado de vigília, deixando o problema da continuidade da experiência, ou a atividade projetiva da consciência sem uma resposta convincente. Isto porque, se a causalidade exige contiguidade no tempo, como a consciência pode temporariamente cessar durante o sono, estados inconscientes, certas formas de meditação, ou entre as vidas, e então repentinamente

recomeçar? Onde estaria nesse intervalo? Por outro lado, a proposta Yogacara explicava, por exemplo, que quando a sexta consciência está adormecida (enquanto alguém dorme, ou está inconsciente, etc.), suas sementes residem na oitava consciência (que nunca descansa) e “reiniciam” quando as condições para o seu surgimento estão presentes (Lusthaus, 1998, p. 1131).

Os pensadores Yogacara discordaram sobre se todas as sementes eram o resultado de atos determinados carmicamente, ou se talvez estivessem primariamente latentes no substrato da oitava consciência. Além disso, divergiam também sobre se a oitava consciência continuava mesmo depois da iluminação. Na China, o missionário indiano Paramartha (490-569 d.C.) defendia que a oitava consciência (e seu substrato) cessaria, sendo substituída por uma nona “consciência imaculada” (*amalavijnana*). Entretanto, a visão geral no Yogacara indiano parece indicar que, na iluminação, a oitava consciência e seu substrato continuaria a existir para sempre numa forma completamente transformada e purificada (Williams; Tribe, 2002, p. 160).

Ainda sobre essa questão das sementes, de acordo com Dharmapala, seguido por Xuan Zhang no *Chengweishilun*, havia sementes tanto de origem cármica quanto pré-existentes na oitava consciência, de modo que nem todas as sementes eram os resultados do carma. Uma consequência interessante de tudo isso é que pelo menos alguns dentro da tradição Yogacara parecem ter sustentado que certas pessoas possuem sementes apenas para o caminho do *Arahant* (iluminado, digno) ou *Pratyekabuddha* (um Buda solitário), e não para a realização búdica plena; de modo que alguns seres sencientes nunca se tornariam Budas por completo. Mais radicalmente, existiriam alguns seres (conhecidos como *icchantikas*, “decadentes”) que não teriam as boas sementes necessárias, de modo que pela própria natureza das coisas esses seres nunca poderiam se iluminar. Ponto de vista este que entrava em desacordo com a posição amplamente mantida pela tradição Mahayana de que todo ser senciente possui o potencial para a budeidade, associada aos ensinamentos da natureza de Buda ou *Thatagatarba* (Williams, 2009, p. 98).

As oito consciências – Finalizando esta seção, apresentaremos um resumido recorte da análise feita por Joaquim Monteiro em sua obra *O budismo Yogacara*, sobre o funcionamento das oito consciências a partir das três transformações, proposta e descrita nas *Trinta essências sobre a pura consciência*

de Vasubandhu. O estudo apresenta uma abordagem bastante objetiva a partir dessa perspectiva em conjunto com outro importante texto nessa linha, escrito por Dhamapala, o *Tratado da realização da pura consciência*, cujo original em sânscrito não foi preservado, ficando conhecido no ocidente apenas por sua versão chinesa (*Chengweishilun*), na tradução de Xuan Zhang no séc. VII (Monteiro, 2015b, p. 11, 12).

O processo de funcionamento das oito consciências está descrito no segundo capítulo do livro em questão (p. 34-65). Inicialmente, é apresentado operando a partir de dois sistemas que funcionam de forma interdependente. Assim, temos as seis consciências (sentidos e mente) de um lado formando um padrão, e a sétima e a oitava formando o outro. Estes dois padrões (P5-6 e P7-8), embora do ponto de vista do seu entendimento apareçam de forma isolada, concretamente falando, só fazem sentido quando vistos de forma sinérgica, isto é, em permanente *diálogo*. Outro aspecto importante é que o primeiro está sujeito a interrupções (sono, por exemplo), enquanto o segundo nunca cessa seu funcionamento. Além disso, apresenta-se como sensório (P5-6) e não-sensório (P7-8).

Segundo Monteiro, a partir da interpretação de Xuan Zhang, o padrão sensório capta seus objetos organizando-os em um todo concreto a partir dos conteúdos provenientes dos cinco sentidos. Lembrando que o que se denomina *objetos* é na verdade um fluxo causal de instantes de consciência, que vem a ser a própria realidade das coisas na visão budista como um todo, e muito mais esmiuçada na versão Yogacara. Um dado relevante é que apesar de se relacionar com os sentidos e pertencer ao padrão sensório, essa consciência organizadora não é sensorial em si mesma. Outro aspecto importante é que a sexta consciência é dependente da estruturação linguística para realizar a mudança do estado ilusório para o desperto.¹² Assim, os fatores de continuidade do *samsara* ou devir cíclico (*kleshas*) surgem em função de uma visão incorreta da realidade, sendo apenas eliminados pela visão correta a partir exatamente dessa consciência mental organizadora transformada.

O segundo padrão (7-8) ou *sistema Manas-Alaya* faz parte daquela reestruturação feita pelos yogacaras por meio do redimensionamento e acréscimo desse novo conjunto de consciências. A oitava consciência tem a função de armazenar e também projetar no futuro as sementes cármicas (*bija*), “*que provém*

de um tempo imemorial sem começo concebível”. A sétima consciência como a ação intencional e calculadora, tem a oitava consciência como seu objeto permanente e único, porém, de forma equivocada, capta falsamente a oitava consciência (seu objeto de apego) como sendo um *atman* eterno e permanente, o que inevitavelmente conduz à continuidade no devir cíclico (Monteiro, 2015b, p. 20). Em decorrência desse processo, é gerada uma semente mundana (falsa) que passa para o padrão 5-6, o qual deposita na oitava consciência a semente *estragada*. Isto quer dizer que estes sistemas se retroalimentam constantemente dentro dessa perspectiva. A má notícia é que, de forma inerente, todo o sistema mental desde o nascimento funciona na direção errada. É importante assinalar que estes padrões são neutros, no sentido em que a oitava e sétima consciências podem tornar-se origem tanto de boas sementes quanto de más sementes, conforme Joaquim Monteiro assinala:

Como as seis consciências são completamente passivas tanto em relação ao bem quanto ao mal, elas são neutras em um sentido completamente oposto ao da sétima e da oitava consciências. Ou seja: quando influenciadas pelas sementes mundanas e pela falsa discriminação, elas tendem para o mal, quando influenciadas pelas “sementes supramundanas” e pela correta discriminação elas tendem para o bem (Monteiro, 2015b, p. 63).

Ainda segundo este autor, as sementes mundanas só se tornam efetivamente a causa da continuidade desse processo contínuo quando a sétima consciência ativa a oitava discriminando-a falsamente, afirmando ainda que apenas nesse sentido é que a semente dá origem a uma intenção equivocada. Igualmente, as sementes supramundanas presentes na oitava consciência só se constituem causa indireta da realização do caminho quando esta falha inerente associada à sétima consciência é superada pela ação da sabedoria e do discernimento:

A oitava consciência só se constitui indiretamente na causa seja do devir cíclico, seja de sua cessação. Como a sétima consciência se constitui na causa direta tanto desse devir quanto de sua cessação, podemos dizer que a direção mundana ou supramundana assumida pelas sementes da oitava consciência depende da direção assumida pela sétima consciência (Monteiro, 2015b, p. 49).

A solução apontada para a mudança de direção é a transformação desse funcionamento incorreto em funcionamento correto, através de dois caminhos: o

da visão e o do cultivo. Ambos são necessários para que se consiga reorientar a direção baseada nesse falso entendimento da realidade (que em última instância é responsável pelo axioma budista de que tudo é sofrimento), buscando, sobretudo, a superação dos *kleshas* mais sutis e gerando sementes boas ou *dharma*s supramundanas na consciência-depósito. Nesse sentido, o tópico das oito consciências precisa ser articulado em conjunto como o tópico das três transformações. Contudo, antes de iniciarmos esta derradeira exposição a partir da análise em questão, cumpre tratar de um ponto fundamental relacionado aos dois caminhos que conduz àquela radical mudança de direção.

Segundo Monteiro, a realização dos estágios do caminho para a iluminação pressupõe dois conceitos budistas básicos: *os três aprendizados* (preceitos, meditação e sabedoria) e *as três sabedorias*; a do ouvir (o ensinamento do Buda); a da reflexão (sobre o ensinamento do Buda) e a sabedoria do cultivo (a prática a partir do ouvir e da reflexão). O caminho da visão se baseia nas duas primeiras sabedorias e é condição indispensável para a entrada no próprio caminho. Quando as duas sabedorias (ouvir e refletir) atingem seu estágio mais elevado com o discernimento da impermanência, dá-se a *entrada no fluxo* por meio do caminho da visão, onde surge pela primeira vez a sabedoria dissociada da ignorância e das paixões (Monteiro, 2015b, p. 22).

No entanto, mesmo nessa fase, ainda permanecem alguns fatores sutis (*kleshas*) que conduzem à permanência no *samsara*, que só serão eliminados totalmente através do caminho do cultivo, embora este tenha por pressuposto a realização do caminho da visão. Nesse ponto da análise, há uma severa crítica endereçada à visão “extremamente difundida no Ocidente de que a experiência da meditação possa despertar a iluminação sem a base das duas sabedorias anteriores”. Isto, segundo Monteiro, é um claro desvio sem qualquer base no ensinamento budista, acrescentando que “acreditar que uma meditação entendida como uma ‘observação pura e sem pressupostos’ possa conduzir à realização do caminho é uma completa falácia”. Isto porque, conforme o autor, a entrada e a realização do caminho são fundamentados em pressupostos extremamente claros e esta concepção da prática como *pura observação sem pressupostos* nada tem a ver com uma realização das etapas do caminho do Budismo (Monteiro, 2015b, p. 23-24). Para o autor, a tradição Yogacara enfatiza o caminho do cultivo por entendê-lo mais profundo que o da visão, considerado como mais superficial:

Isso é perfeitamente natural devido à centralidade que a prática do Yoga, da meditação assume nessa tradição. No entanto, o caminho da visão continua a ser a condição indispensável do desenvolvimento do caminho do cultivo como é atestado pela importância que essa escola atribui à discriminação analítica dos dharmas (Monteiro, 2015b, p. 33).

Encerrando esta brevíssima recuperação da análise feita por Joaquim Monteiro, em parte de sua obra citada, convém por fim apresentar a articulação entre as oito consciências e as três transformações dentro da teoria da consciência da escola Yogacara. De uma forma objetiva, é dito que a primeira transformação consiste na oitava consciência, a segunda, na sétima consciência e a terceira transformação nas seis primeiras consciências, “com certo destaque para a sexta consciência como seu elemento organizador”. A oitava e sétima consciências são classificadas como transformações distintas por possuírem funções completamente diversas (cálculo e depósito), enquanto que as seis consciências são agrupadas sob a terceira transformação, por possuírem uma função comum (Monteiro, 2015b, p. 34).

Mais detalhadamente, o autor apresenta a primeira transformação relacionada à oitava consciência como consistindo principalmente no fluxo de *dharmas* que constitui a causalidade da consciência, caracterizando-se pela função de concentrar as sementes e fazer surgir os *dharmas*. A segunda, relacionada à sétima consciência, se constitui na função calculadora que toma exatamente a oitava por seu objeto e a concebe falsamente como sendo um *atman*. Finalmente, a terceira transformação, baseada nas seis primeiras consciências, tem a função essencial de identificar os conteúdos da experiência associados aos cinco objetos dos sentidos, com claro conteúdo cognitivo e sujeitos a constantes interrupções (Monteiro, 2015b, p. 40).

A partir dessa visão Yogacara do conceito budista de causalidade, a referida obra deriva uma importante implicação dessa teoria no sentido de, por exemplo, ser possível refutar o entendimento aniquilacionista em função exatamente desse aspecto de consciência da retribuição, ao mesmo tempo em que se refuta uma visão eternalista, em função de seu aspecto de causa da continuidade do fluxo dos instantes da consciência. Nesse sentido, conclui o autor: “a oitava consciência se constitui na compreensão especificamente Yogacara da causalidade budista” (Monteiro, 2015b, p. 46).

4. Yogacara como um tipo de idealismo e sua soteriologia monista

Nas seções anteriores observamos que o desenvolvimento da teoria da mente proposta pela escola Yogacara esteve envolvido em questões sensíveis dentro do próprio budismo. No entanto, o principal debate no meio acadêmico que se estabelece está relacionado à interpretação de ser ou não uma linha de pensamento idealista, mais precisamente, um determinado tipo de idealismo, desde que os textos passaram a ser conhecidos pelos autores ocidentais. Em função desse entendimento, surge outra questão: a aplicação de um segundo rótulo, o *monista*, para o budismo de orientação mahayanista, no qual está inserida histórica e filosoficamente a escola Yogacara. Nesta última seção, abordaremos estes dois aspectos que geralmente são considerados pelos especialistas no assunto.

Aqui, mais uma vez, Dan Lusthaus será a nossa principal referência em defesa de uma interpretação não idealista para o Yogacara. Como vimos, Lusthaus procura desfazer esse entendimento, sobretudo em sua obra de 2002, onde desenvolve uma investigação sob a perspectiva filosófica para tratar do que ele entende como fenomenologia budista, afirmando que muitos estudiosos tratando da escola Yogacara, dentre os quais DT Suzuki, Edward Conze e outros, “construíram elaboradas interpretações de suas supostas premissas idealistas: uma mente criando e cuidando do mundo inteiro e a negação linear de que qualquer coisa existe fora da mente”, além de um *alayavijnana* funcionando como o inconsciente coletivo de Jung (Lusthaus, 2002, p. 4). Para este autor, tecnicamente falando, o rótulo *idealismo* é muito vago para ser significativo, uma vez que o termo inclui tudo o que é oposto ao materialismo, sendo o materialismo a crença de que a matéria é a realidade mais fundamental por trás de tudo. Dessa maneira, o idealismo abriga um amplo espectro de posições filosóficas e religiosas distinguíveis do materialismo, “incluindo praticamente tudo, desde o Deísmo, o Teísmo, o Monoteísmo, o Panteísmo, etc., através do Monismo, Pluralismo, Idealismo Transcendental, Realismo Crítico, Racionalismo etc.” (Lusthaus, 2002, p. 4). O crítico apresenta ainda três tipos de posições ou compromissos usados por eruditos ocidentais para classificar a escola Yogacara:

- 1) A mente ou alguma entidade com uma super mente, não-material ou força cria tudo o que existe. Esse é o idealismo metafísico; 2) O fundamento último de tudo o que é ou pode ser concebido é o sujeito cognitivo, de modo que o eu subjetivo é o único fator epistemológico não-redutível. Esta é uma forma

diferente de idealismo metafísico, mais próximo do idealismo epistemológico; 3) O idealismo epistemológico crítico, em oposição ao idealismo metafísico, não precisa insistir em implicações metafísicas ou ontológicas, mas simplesmente alega que o conhecedor molda sua experiência de tal forma que ele nunca será capaz de extrair o que se traz para uma experiência do que seja o outro para o conhecedor. Como só pode conhecer o *como*, então o que é verdadeiramente o outro é essencialmente e decisivamente incognoscível precisamente porque é outro, estrangeiro, alienígena, inescrutável. (Lusthaus, 2002, p. 4 – Grifo nosso)

Tais posições idealistas, ainda segundo Lusthaus, são completamente inadequadas para o sistema Yogacara, pois ao invés de afirmar que uma mente cósmica cria o universo, esta escola, ao contrário, defende a desconstrução e derrubada das condições cognitivas que dão origem a uma compreensão falsa, ilusória, substancial, etc. “Ao invés de declarar o outro essencialmente incognoscível, o Yogacara nos convida a remover o espelho que bloqueia nossa visão, e assim ver o outro completamente e sem obstruções, ou seja, não mais como um outro”. No entanto, o autor admite que os estágios iniciais da análise empreendida pelo Yogacara seguem uma trajetória similar àquela encontrada tipicamente no idealismo epistemológico, tais como os idealistas epistemológicos críticos: Kant, Husserl e Merleau Ponty, tendo em vista que “insistem em não perder de vista o fato de que tudo que conhecemos, tudo o que consideramos ou colocamos, tudo o que afirmamos e negamos, ocorre-nos na consciência” (Lusthaus, 2002, p. 5).

Assim, conclui que o status e o valor que é atribuído às coisas que aparecem na consciência, portanto, “depende da consciência, de modo que mesmo a noção de que as coisas existem fora da minha consciência é uma noção concebida, afirmada ou negada na consciência”. Entretanto, observa o autor, essa interpretação não pode levar à conclusão de que a consciência em si é em última análise real e muito menos a única realidade. Ao contrário, é precisamente essa auto-referencialidade narcísica da consciência que os pensadores do Yogacara identificam como nosso problema mais fundamental. Então, a teoria da mente proposta visa uma ruptura e eliminação desse problema. Em outras palavras, para o Yogacara a “mente” é o problema, não a solução (Lusthaus, 2002, p. 5).

Desafiando esta argumentação, Sean Butler em seu artigo “Idealismo no Budismo Yogacara”, publicado no *Hilltop Review, Western Michigan University*,

trata destas e outras posições tanto de Lusthaus como de outros autores que defendem o Yogacara como uma escola não idealista, principalmente quando associam essa linha filosófica budista à fenomenologia¹³. Para Butler, embora uma identificação direta entre as filosofias dos idealistas ocidentais com o Yogacara seja questionável, o mesmo não se pode dizer em relação à discussão sobre essa escola de pensamento ser ou não idealista, uma vez que ela possui semelhanças com as filosofias inquestionavelmente idealistas ocidentais, além de se encaixar no critério de dar prioridade à mente. Contra isso, em prol da posição não idealista, este autor recupera duas linhas de defesa: 1) O pensamento Yogacara é mal interpretado fora de seu contexto original, o que leva a um suposto idealismo; 2) Yogacara é fenomenologia, uma vez que não reivindica compromissos ontológicos, mas sim epistemológicos (Butler, 2010, p. 41).

A refutação para a questão dos textos interpretados fora do contexto de produção é que, segundo este crítico, estudar Kant igualmente fora do seu contexto, certamente mudaria a maneira como vemos sua filosofia, porém não ao ponto de não o identificar mais como um idealista transcendental: “Kant ainda teria um imperativo categórico. Com certeza seríamos capazes de reconhecer seus argumentos para o mundo das aparências”. Sobre o Yogacara não ser idealismo, mas fenomenologia, o autor afirma que não há nada inerente à fenomenologia que impeça o idealismo, uma vez que a falta de compromissos ontológicos não exclui o idealismo. Sendo, portanto, correto reconhecer os aspectos fenomenológicos do Yogacara, mas um erro acreditar que o Yogacara é apenas fenomenologia (Butler, 2010, p. 43-44).

A crítica acrescenta ainda que a doutrina do *tudo é mente apenas* pode ser lida de duas maneiras: 1) como afirmação ontológica de que todos os objetos existentes são dependentes da mente – o que, conforme relata, “Paul Griffiths considera ser descaradamente idealista” – ao sustentar que todo o cosmos deve ser composto de “coisas” mentais e nada mais e 2) a consciência não pode transcender a si mesma; todos os eventos que são trazidos à mente envolvem a participação da mente (sendo esta segunda linha favorável à visão não idealista para o Yogacara), não fazendo qualquer reivindicação fora do que é trazido à mente, e portanto fenomenológica. Butler afirma que as duas alegações não são mutuamente exclusivas, pois na suposição de que haja algo diferente da mente, “então a segunda interpretação exclui a primeira, no entanto, se houver apenas a mente, então não há nada além da fenomenologia para fazer afirmações sobre

ela, e a fenomenologia torna-se idealismo”. Exatamente em função disso, o autor defende que seria prematuro tomar o *tudo é mente apenas* como “uma reivindicação idealista ou fenomenológica em si mesma”. Se esta doutrina é ou não idealismo ou fenomenologia “depende de se há ou não outra coisa senão a mente”. (Butler, 2010, p. 44).

Após discutir as semelhanças e diferenças entre o sistema Yogacara e vários tipos de idealismo, em especial o do ocidente, o autor conclui seu artigo defendendo a tese de que as semelhanças entre um e outro sistema de pensamento é vasta em número, contudo a escola Yogacara a despeito disso, “deve ser encarada como sua própria forma de idealismo”. O rótulo, portanto, permanece, porém com sua especificidade, que “obviamente não se encaixa em nossos modelos ocidentais tradicionais”. Isso não deve autorizar uma classificação não idealista ou puramente fenomenológica, excluindo por completo o Yogacara da categoria do idealismo, mas antes, significar “um impulso para a mudança na compreensão ocidental do termo” (Butler, 2010, p. 48).

No pano de fundo dessa discussão sobre a mais adequada hermenêutica em relação à escola Yogacara, há uma questão que remete ao cânone clássico em língua páli. Alguns autores entendem que a soteriologia mahayanista, em especial a dessa escola, é monista. Frank Usarski, em seu *O budismo e as outras*, faz uma interessante abordagem sobre essa ideia de monismo ao afirmar que “a primeira inovação doutrinária aparece na ontologia elaborada do grande veículo, uma visão que qualifica o Mahayana como ramo budista explicitamente monista”, acrescentando que esta ideia já estava configurada no cânone páli (Usarski, 2009, p. 40). Isso porque tanto a lógica do budismo clássico quanto a do Mahayana possuem implicações ontológicas relevantes, divergindo apenas na maneira como se interpreta a realidade última. Se para o discurso do budismo clássico a ideia era tudo o que existe está vazio, para a corrente de pensamento posterior a proposição passa a ser tudo é vacuidade (*sunyata*). Nesse sentido, a ontologia monista Mahayana passa a destacar “a não-diferença entre o samsara e o nirvana no sentido de dois matizes da vacuidade”. Essa realidade universal da vacuidade é o que conta para este tipo de ontologia, completa o autor, oferecendo em seguida uma excelente síntese sobre suas afirmações:

A ênfase ontológica na *sunyata* tem consequências importantes para a soteriologia *mahyanista*, que se aproxima do tema da vacuidade por duas direções. Por um lado, o fato de que nada no mundo fenomenológico tem substância e duração é visto como

fonte de sofrimento. Por outro lado, é o *insight* na vacuidade como realidade última atemporal e onipresente que acaba com o sofrimento (Usarski, 2009, p. 42-43).

Para o estudioso, a diferença entre, por exemplo, a abordagem integrativa dos três corpos (*trikaya*) do Buda e o paradigma de *sunyata*, ambas elaboradas pelo Grande Veículo, é apenas retórica, uma vez que são expressões do monismo ontológico característicos do Mahayana. A doutrina *trikaya*, segundo nos informa, concebe “Siddhartha Gautama como um nirmanakaya-buda, ou seja, como uma concretização no continuum espaço tempo da última realidade impessoal” ou *dharmakaya*. Entre um e outro, residem os budas sutis em seu corpo de glória, ou *sambhogakaya*, apenas perceptíveis por adeptos espirituais e altamente avançados. Assim, enquanto o paradigma de *sunyata* (vacuidade) aproxima-se da última realidade por meio de uma argumentação negativa, a doutrina dos três corpos apropria-se de formulações positivas, uma vez que tudo no mundo está permeado pela “budeidade”, possuindo uma natureza “búdica”. E o mais relevante, sobretudo para essa ideia de monismo aqui em discussão é que tanto o *corpo* material quanto o de glória não são nada mais do que emanações do *dharmakaya* ou realidade última impessoal (Usarski, 2009, p. 44-45).

Neste ponto, devemos resgatar as teses Yogacara que se inserem nesse contexto do Grande Veículo como produto do seu tempo, portanto, possuidora dos mesmos ideais monistas em princípio. Para dialogar com as posições aqui discutidas, Stephen Laumakis, também um especialista na área, embora dentro da perspectiva do budismo clássico, nos apresenta pontos de contato que ampliam um pouco mais essa questão. Ainda que não usando o termo propriamente, a conclusão de suas teses aponta inevitavelmente para uma realidade única. Partindo do conceito budista central da originação interdependente (*pratitya-samutpada* em língua páli), a visão Yogacara está diretamente relacionada a dois tópicos filosóficos importantes: a natureza da experiência e a natureza da mente (Laumakis, 2010, p. 137). De outra forma:

O *pratitya-samutpada* é uma percepção epistemológica e não metafísica da origem interdependente da experiência, que é inicialmente e de forma ignorante vista como dualista em termos de tópicos e objetos independentes. Entendido de forma adequada, porém, por aqueles que são iluminados, o *pratitya-samutpada* refere-se à compreensão da unidade fundamental de todos os fenômenos como vazios e de origem interdependente da atividade da mente (Laumakis, 2010, p. 138).

A origem interdependente, portanto, é uma explicação da causalidade ou de como as coisas surgem, existem e mudam, além de uma “afirmação acerca da posição ontológica latente de todos os seres, de todos os fenômenos e de todas as coisas que existem, sejam essas coisas e fenômenos seres da mente ou seres do mundo” (Laumakis, 2010, p. 138). Para o Yogacara, alcançar o nirvana plenamente é perceber que não existe uma diferença metafísica real entre ele o *samsara* (mundo empírico ao qual estamos apegados em função de nosso estado de ignorância). A partir dessa compreensão, ser desperto ou iluminado é o mesmo que entender que “não existe nenhuma verdadeira base para o pensamento ou consciência do sujeito-objeto”. Em decorrência dessa iluminação, ou seja, ver as coisas como de fato são, entendemos que não existe sequer a mínima diferença entre o nirvana e o *samsara*, sendo de fato, “apenas duas maneiras diferentes de vivenciar a realidade – seja como um ser iluminado ou não iluminado” (Laumakis, 2010, p. 202).

Na literatura clássica do budismo (em língua páli), também é possível observar este princípio não condicionado ou realidade última. Citando um trecho do Udana do Khuddaka Nikaya (uma coleção de diversos textos populares que formam a quinta divisão dos Nikayas), Laumakis apresenta suas ponderações a partir daquilo que o próprio Buda teria ensinado:

Existe, monges, algo que não nasceu, que não se transformou, que não foi feito, incondicionado. Se, monges, não houvesse algo que não nasceu, que não se transformou, que não foi feito, incondicionado, nenhum tipo de fuga teríamos para discernir daquele que nasceu, transformou-se, foi feito, condicionado. No entanto, como existe algo que não nasceu, que não se transformou, que não foi feito, incondicionado, existe então uma fuga para discernirmos daquele que nasceu, transformou-se, foi feito, condicionado. (Laumakis, 2010, p. 200)

O autor, além de advertir tratar-se de uma asserção feita em termos estritamente metafísicos, afirma que “ao discernir a fuga, deve ser verdade que existe um incondicionado, pois, se ele não existisse, não haveria então uma fuga que pudesse ser discernida” (Laumakis, 2010, p. 200). Tal interpretação apresenta o nirvana como um estado metafísico de Buda ou de um *Arahant* (aquele que alcança a iluminação no budismo clássico) após a morte ou um estado metafísico além do reino comum da experiência e da existência condicionada, ressaltando que a interpretação Yogacara caracteriza essa realidade como não dual ou como pensamento não-sujeito-objeto (Laumakis, 2010, p. 200).

Considerações finais

Dentro da categoria de um brevíssimo texto introdutório ao budismo Yogacara, o trabalho que procuramos desenvolver aqui buscou traçar, ainda que de forma muito geral, parte da trajetória conhecida da escola Yogacara por meio de alguns aspectos fundamentais: 1) seu contexto de emergência na Índia no início do primeiro milênio, trazendo informações importantes sobre seus fundadores históricos Asanga e Vasubandhu, além de abordar a questão do “semi-lendário” Maitreya, e seus sucessores, com base em fontes relevantes; 2) sua literatura clássica através dos textos mais representativos e outros nem tão conhecidos assim, como também parte de uma escrita pré-Yogacara significativa, uma vez que a pesquisa no ocidente tende a cada vez mais se aprofundar nessa área; 3) suas principais doutrinas, através da exposição dos conceitos centrais dessa escola de pensamento budista, com destaque para uma obra, até então inédita em língua portuguesa, tão carente de trabalhos originais nessa área, que analisa de maneira rigorosa e objetiva os pontos centrais da teoria da consciência proposta pela escola Yogacara, e por fim: 4) uma das principais discussões acadêmicas em torno da questão sobre a interpretação do budismo Yogacara como ou não um tipo de idealismo, além da presença de uma razão soteriológica de caráter monista.

Referências

- BURTON, David. Emptiness in Mahayana buddhism interpretations and comparisons. In: EMMANUEL, Steven M. *A companion to buddhist philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2013, p. 151-163.
- BUTLER, Sean. *Idealism in Yogacara buddhism*. The Hilltop Review. Vol. 4: Iss 1, Article 6, 2010. Disponível em: <http://scholarworks.wmich.edu/hilltopreview/vol4/iss1/6>. Acesso em: 15.10.2016.
- CONZE, Edward. *Buddhism: a short history*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- CORNU, Philippe. *Diccionario Akal del Budismo*. Madri: Ediciones Akal, 2004.
- GONÇALVES, R. M; MONTEIRO, J; REDYSON, D. (Orgs.). *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- JAYAPALAN, N. *History of India*, Vol. I, Atlantic Publishers: [S. l.], 2001.
- KEENAN, John P. Yogacara. In: YOSHINORI, Takeushi (org.). *A espiritualidade budista*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LAUMAKIS, Stephen J. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo: Madras, 2010.
- LUSTHAUS, Dan. Buddhism, Yogacara school of. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 1998, p.1121-1134.

- LUSTHAUS, Dan. *Buddhist phenomenology*. New York: Routledge Curzon, 2002.
- LUSTHAUS, Dan. Yogacara school. In: BUSWELL, Robert E., Jr. *Encyclopedia of buddhism*. Vol. I, New York: Thomson-Gale, 2003, p. 914-921.
- MONTEIRO, Joaquim. Trinta estâncias sobre a pura consciência: GONÇALVES, R. M.; MONTEIRO, J; REDYSON, D. (Org.). *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015a, p. 145-157.
- MONTEIRO, Joaquim. *O budismo Yogacara: uma introdução*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015b.
- SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião. *Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil*. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 1, 2016, p. 116-117.
- USARSKI, Frank. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.
- WESTERHOFF, Jan. Metaphysical issues in Indian buddhist thought. In: EMMANUEL, Steven M. *A companion to buddhist philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2013, p. 129-150.
- WILLIAMS, Paul. *Mahayana buddhism: the doctrinal foundations*. 2nd Ed. New York: Routledge, 2009.
- WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony. *Buddhist thought: A complete introduction to the Indian tradition*. 2nd ed. London: Routledge, 2002.
- YOSHINORI, Takeushi (org.). *A espiritualidade budista*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

¹ A outra principal escola filosófica é a Madhyamaka, a qual também pertence à tradição budista Mahayana indiana, cujo nome quer dizer, grosso modo, caminho do meio e que tradicionalmente acreditam ter sido fundada por Nagarjuna. Suas afirmações metafísicas centrais abordam em especial a ideia de “vazio” ou *sunnatta/sunyata*. (Laumakis, 2010, p. 129).

² No Dharma Fellowship (sociedade ligada à tradição budista Kagyu), em artigo não assinado, publicado em sua biblioteca online, intitulado “Yogacara Theory – Part one: background history” encontra-se a seguinte leitura: “na formação do nome Yogacara, a palavra *cara* significa prática espiritual e Yogacara significa a prática (*cara*) de “união mística” (*yoga*). E embora o praticante, nutrido de suas tradições religiosas, possa usar a filosofia especulativa ou a ciência como uma abordagem racional para aumentar sua compreensão, ele sabe que por meio da percepção direta, cuja experiência vem da meditação, é que se pode alcançar o conhecimento real da verdade. Disponível em: <http://www.dharmafellowship.org/library/essays/yogacara-part1.htm>. Acesso em: 12.12.2016.

³ Termo proposto por Flávio Senra no artigo “O teólogo e o cientista da religião. *Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil*” (*Rever*, Ano 16, N. ° 1, São Paulo, 2016, p. 116-117). Segundo Senra, a inspiração veio do uso de *religiólogo* apresentado pelo Departamento de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como um designativo para os especialistas em religiões, pretendendo ser análogo ao sociólogo, biólogo, psicólogo. O *religiólogo* tem como material de estudo o fenômeno religioso e sua atuação consiste na investigação científica para a análise desse fenômeno. Para Senra, o uso do termo não parece inadequado, mas inovador.

⁴ Todas as traduções de citações de trechos usadas a partir deste ponto, de obras em língua inglesa ainda inédita em português, são de nossa autoria.

⁵ Para os conceitos fundamentais do budismo remetemos o leitor ao livro Laumakis, Stephen J. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo: Madras, 2010. Trata-se de uma eficiente obra introdutória, sobretudo do ponto de vista do pensamento budista, além de trazer um interessante

glossário sobre termos técnicos utilizados na literatura dessa tradição, tal como *dhamma/ dharma* (termo amplo que pode significar ensino, ordem do universo, doutrina, lei moral, deveres éticos, verdade). O autor apresenta tanto a palavra em língua páli quanto em sânscrito, como se pode observar nesta entrada aqui reproduzida.

⁶ O texto de John Keenan aqui trabalhado se insere numa das principais obras sobre o budismo, atualmente traduzida para o português, e bastante recomendada: YOSHINORI, Takeushi (org.). *A espiritualidade budista*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

⁷ O termo para origem interdependente é *paticca-samuppada* (páli) e *pratitya-samutpada* (sânscrito). Stephen Laumakis (2010, p. 37) apresenta as seguintes traduções: origem dependente, co-produção condicionada, origem co-dependente, despertar interdependente e origem interdependente, informando que cada uma dessas possibilidades é a tentativa de captar o relato de causalidade do Buda.

⁸ Doutor em Budismo Chinês pela Universidade de Komazawa (Japão). Desenvolveu pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Autor de diversos trabalhos sobre o budismo, além de importantes traduções de textos fundamentais dessa tradição para a língua portuguesa, alguns dos quais utilizados no presente artigo.

⁹ Constitui a segunda escola filosófica do budismo clássico, segundo a classificação tibetana. Desligou-se da corrente *Sarvastivadin* a partir do século I a.C. por discordar do seu ponto de vista sobre a realidade. Sautrântica significa “aqueles que seguem os sutras”, querendo dizer com isso que se trata de discípulos do budismo clássico, o qual se apoia essencialmente nos sutras do primeiro giro da roda do *dharma*. Além disso, não consideram que o *Abhidharma* corresponda às palavras do Buda, e sim às palavras de seus discípulos (Cornu, 2014, p. 423).

¹⁰ A tese de um Vasubandhu autor do *Abhidharmakosa* e ao mesmo tempo de um texto crítico posterior sobre esta mesma obra, além de também ser um dos principais articuladores da escola Yogacara é contestada pelo já citado trabalho publicado no Dharma Fellowship (Yogacara Theory – Part one: background history). Conforme este artigo, haveria na verdade, três autores com este mesmo nome: 1) o autor do *Abhidharmakosa*; 2) o meio-irmão de Asanga e autor de vários trabalhos da escola Yogacara e 3: o autor do *Abhidharmakosabhasya*, oferecendo dentre outros argumentos, razões históricas para tal afirmação: “a improbabilidade de um Vasubandhu mudando de escolas e compondo um texto contrário à sua posição anterior é determinada pelo fato de que os diferentes autores em questão eram contemporâneos ou patrocinados por reis indianos que viveram em eras muito diferentes”. Disponível em: <http://www.dharmafellowship.org/library/essays/yogacara-part1.htm>. Acesso em: 12.12.2016.

¹¹ GONÇALVES, R. M; MONTEIRO, J; REDYSON, D. (Org.). *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 145-157. Originalmente, o texto de Vasubandhu foi escrito em sânscrito. Nessa antologia, apresenta-se tanto a versão original na íntegra quanto o texto em chinês. Convém ainda ressaltar que Joaquim Monteiro realizou um importante trabalho sobre o budismo na Universidade Federal da Paraíba, apresentando relevantes obras de cunho filosófico, histórico e de tradução, bem como oferecendo disciplinas na pós-graduação desta universidade.

¹² Parte destas explicações é proveniente do livro em foco, mas também de aulas ministradas por Joaquim Monteiro no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, na disciplina sobre o Budismo Yogacara, entre agosto e novembro de 2016.

¹³ Os argumentos de Saam Trivedi (*Idealism and Yogacara Buddhism*) e John M. Koller (Upper Saddle River), além de Lusthaus (*Buddhist Phenomenology*), são o alvo principal da refutação de Butler em seu artigo de 2010, aqui trabalhado.

Recebido em 01/02/2017, revisado em 02/10/2017, aceito para publicação em 27/10/2017.