

DISCURSO E REALIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE HEGEL E NĀGĀRJUNA SOBRE ATOS PERCEPTIVOS*

DISCOURSE AND REALITY: A DIALOG BETWEEN HEGEL AND NĀGĀRJUNA ON SENSORY ACTS

Leonardo Alves Vieira**

RESUMO: O tema de investigação deste artigo é o diálogo entre Hegel (1770-1831) e Nāgārjuna (c. 150 – c. 250 EC) e se concentra no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel — A percepção ou a coisa e o engano —, e o terceiro capítulo dos *Versos fundamentais do caminho do meio* de Nāgārjuna — *exame das esferas ou bases sensoriais* (*āyatana-parīkṣā*). Para tanto, investigaremos o Abhidhamma em busca da relação entre as realidades últimas e irreduzíveis (*dhammas*) e as bases sensoriais. Este estudo é necessário para entender o contexto da crítica nagarjuniana à interpretação do Abhidhamma sobre as bases sensoriais e os *dhammas*. Após estes dois primeiros passos, passamos ao estudo da interpretação hegeliana de nossos atos perceptivos, constatando convergências e divergências com a interpretação das bases sensoriais por parte de Nāgārjuna. Por fim, no quarto e último passo, estaremos em condições de identificar as formulações oferecidas por Nāgārjuna e Hegel sobre cooriginação dependente, características distintivas dos entes e palavra (*pratītya-samutpāda*, *nimitta* e *vāc*, Nāgārjuna) e relação, propriedade e linguagem/palavras (*Verhalten/Verhältnis*, *Eigenschaft* e *Sprache/Worte*, Hegel), bem como sobre a capacidade do discurso de dizer o que é o real: o propósito do diálogo aqui construído.

PALAVRAS-CHAVE: palavra; real; propriedade; relação; dhamma

ABSTRACT: This paper's subject matter is the dialogue between Hegel (1770-1831) and Nāgārjuna (c. 150 – c. 250 CE), and it focuses on the second chapter of the *Phenomenology of Spirit* (1807) of Hegel—Perception, Thing, and Deceptiveness—, and the third chapter of the *Fundamental Verses of the Middle Way* of Nāgārjuna — Examination of the Spheres or Sensory Bases (*āyatana-parīkṣā*). To do so, we will investigate the Abhidhamma in search of the relationship between ultimate and irreducible realities (*dhammas*) and sensory bases. This study is necessary in order to understand the context of the Nagarjunian critique of the Abhidhamma interpretation on the sensory bases and the *dhammas*. After these first two steps, we proceed to the study of the Hegelian interpretation of our sensory acts, noting convergences and divergences with the interpretation of the sensory bases by Nāgārjuna. Finally, in the fourth and final step, we will be able to identify the formulations offered by Nāgārjuna and Hegel about dependent coorigination, distinguishing characteristics of entities, and word (*pratītya-samutpāda*, *nimitta*, and *vāc*, Nāgārjuna), and relation, property, and language/words (*Verhalten/Verhältnis*, *Eigenschaft*, and *Sprache/Worte*, Hegel), as well as about discourse's ability to say what is real: the purpose of the dialogue built here.

KEYWORDS: word; real; property; relation; dhamma

Introdução

Três modelos — pelo menos, aqueles por mim entrevistados até o momento — costumam ser empregados para construir diálogos seja entre Hegel e o universo cultural indiano, de um

* Artigo convidado.

** Professor Titular aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais; leonarva@yahoo.com.



modo geral, seja entre Hegel e Nāgārjuna, de um modo específico. Evidentemente, trata-se de três modelos contemplados em seus aspectos puros e ideais. Na sua realização prática, no entanto, eles podem estar mesclados de uma forma ou outra.

Com efeito, não se trata de elaborar uma hierarquia entre eles, estabelecendo uma ordem de superioridade e inferioridade a partir de um certo critério adotado. Portanto, ao falar dos três modelos, levo em consideração o enfoque inicial adotado para formular o diálogo, pois ele permite um certo enquadramento dos temas nele discutidos.

Um destes modelos — por exemplo, Rathore e Mohapatra, *Hegel's India* — parte dos textos de Hegel a fim de detectar no âmbito da cultura indiana aqueles textos com os quais Hegel entra em diálogo. Neste caso, a filosofia de Hegel se apresenta como uma espécie de filtro para selecionar textos da cultura indiana que penetram no universo de interesses do pensamento de Hegel. A filosofia de Hegel passa, então, a ser o critério para a seleção e avaliação daqueles textos. Uma ilustração deste enquadramento teórico é o adendo (*Zusatz*) ao parágrafo 87 da Ciência da Lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o qual comenta a determinação do pensamento (*Denkbestimmung*) “nada” (*Nichts*) e avança sua interpretação limitada do budismo. Nele é atribuída a Hegel a afirmação, segundo a qual “Deus é o nada”, de acordo com a “definição dos budistas”¹. De fato, Hegel parece aqui reproduzir não apenas sua própria interpretação do budismo, mas também espelhar uma interpretação bastante difundida e dominante na Europa do século XIX sobre o budismo e, em especial, o *nirvāṇa*, traduzido por Burnouf como extinção, e interpretado como “aniquilação total”².

Um segundo modelo constrói o diálogo em bases muito amplas. Com efeito, ele não é feito mediante análise aprofundada de conceitos de ambos pensadores, pois ele é conduzido mediante aproximação de conceitos gerais, tais como negatividade e vacuidade, sem maiores detalhamentos. Uma ilustração desse modelo é a interpretação de Stcherbatsky (1866-1942).

Referindo-se especificamente à PhG, ele faz as seguintes observações³. Em primeiro lugar, a PhG desafia os conceitos por nós empregados em nossa experiência ordinária, porque demonstra sua inconsistência. Em segundo lugar, o resultado da crítica aos preconceitos que orientam nossa vida ordinária é a talidade (“thisness”), a realidade tal como ela é, *tathatā*. Em

¹ “[...] die Definition der Buddhisten [...] daß Gott das Nichts sei”, HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994, (Werke 8), § 87, p. 188.

² TUCK, A. **Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarship: On Western Interpretation of Nāgārjuna**. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 32-34.

³ STCHERBATSKY, TH. **The Conception of Buddhist Nirvāṇa**. Delhi: Motilal Barnasidass, 2003, p. 61-62.

terceiro lugar, a vacuidade (*śūnyatā*) é interpretada e traduzida como relatividade (*Relativity*). De acordo com ela, qualquer ente só pode ser compreendido em um contexto relacional de oposição com outros entes, de tal forma que os opostos se reúnem em uma unidade superior que os engloba, mantendo sua unidade e diferença. Em quarto lugar, é, então, afirmado que realidade significa relatividade. “Ambos filósofos [Hegel e Nāgārjuna] nos asseguram que negatividade (*śūnyatā*) é a alma [soul] do universo”⁴. Em quinto lugar, finalmente, mesmo as sensações e dados dos sentidos (*rūpa*) não são as realidades últimas e irreduzíveis (*dhammas*, vide abaixo explicação pormenorizada), mas só são inteligíveis em um contexto de relatividade e negatividade. De fato, como veremos mais abaixo, por um lado, Stcherbatsky indica a convergência entre Hegel e Nāgārjuna no que diz respeito à inteligibilidade dos entes enquanto estes últimos devem ser necessariamente compreendidos em uma rede de relações, sublinhando isto com o termo vacuidade, *śūnyatā*, ou também com o termo cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*), assim como também faremos. Bastante questionável, no entanto, por outro lado, como veremos abaixo, no caso específico dos dois capítulos que aqui examinaremos, é a identificação entre o caráter relacional dos entes com a realidade no próprio Nāgārjuna, ao passo que ela, em Hegel, faz sentido. Stcherbatsky, ao meu ver, projeta nos dois filósofos uma tese que ambos não sustentam. Quando penetramos nos dois textos de Hegel e Nāgārjuna aqui em foco, então evidenciar-se-á a insustentabilidade da tese de Stcherbatsky, anunciada em seu caráter geral, mas carente de um desdobramento pormenorizado. Por isso, então, faz-se necessário ir além de o que é oferecido pelo segundo modelo.

Um terceiro modelo já avança para um diálogo mais detalhado entre textos específicos e, com isso, facilitando a constatação e investigação de o que foi apontado, de uma forma geral e abstrata, no segundo modelo. Um trabalho que encaminha o quadro teórico deste modelo é, por exemplo, o de O'Leary, *Negative Dialektik bei Nāgārjuna und Hegel*. Em outras oportunidades, também trilhei caminho semelhante no diálogo entre Schelling e Nāgārjuna⁵, Aristóteles e Nāgārjuna⁶.

⁴ “Both philosophers assure us that negativity (*śūnyatā*) is the soul of the universe”, STCHERBATSKY, **The Conception of Buddhist Nirvāṇa**, p. 61.

⁵ VIEIRA, L. A. Nāgārjuna and Schelling: Outlines of a Dialogue on Self, World, and Viewpoints. **Kriterion**, Belo Horizonte, no 133, p. 283-322, Abr./2016.

⁶ VIEIRA, L. A. Ontologia, bhavologia, falogia: metafísica como corretivo. In: Gouveia, A. P. M. ; Loundo, Dilip; Vieira, L. A.; Ferraro, G.; Monteiro, J. **Nāgārjuna. Exame do ser e do não ser**. Campinas: Editora Phi, 2018, p. 99-126.

Portanto, o trabalho aqui apresentado ajusta-se ao terceiro modelo. Em virtude disso, seu ponto de partida não é o texto hegeliano que funcionaria como o filtro para analisar o texto nagarjuniano, como no caso do primeiro modelo. Também não poderia ser o caso inverso: tomar o texto nagarjuniano como dispositivo selecionador do texto hegeliano a ser permitido entrar no diálogo entre eles. De forma diferente, o quadro referencial que conforma o diálogo aqui proposto é a pergunta por nossa capacidade discursiva de dizer o que é o real, tomando os sentidos e seus atos perceptivos como plataforma temática para responder àquela pergunta. Eis, então, o recorte temático delimitado para o estudo aqui em foco.

De acordo com este foco inicial, o objetivo deste trabalho é estabelecer um diálogo entre Hegel e Nāgārjuna sobre as ações empreendidas pelos sentidos ao captar seus objetos situados em seus respectivos campos perceptivos. Isto será feito tomando o segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*, doravante referida como PhG) de Hegel — “A percepção ou a coisa e a o engano” (*Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung*) —, capítulo que tem como objeto os atos perceptivos de captação de qualidades distintivas dos entes, tais como, sua cor, sabor, etc, e o terceiro capítulo dos *Versos fundamentais do caminho do meio* (*mūla-madhyama-kakārikā*, doravante referidos como MMK) de Nāgārjuna — *exame das esferas ou bases sensoriais* (*āyatana-parīkṣā*). Ele tem como objeto tanto os sentidos, tal como investigados no segundo capítulo da PhG, quanto o sentido da mente, não mais tematizado no âmbito daquele capítulo da PhG. Portanto, desde já, na escolha da plataforma temática comum a ambos, evidencia-se uma diferença no modo pelo qual eles entendem o que são nossos sentidos e seus respectivos campos de atuação. Como veremos mais adiante, esta diferença não impede o diálogo aqui sugerido. No entanto, é importante ressaltá-la a fim de que fique bem delimitado o objeto desta investigação.

Uma outra diferença deve também ser registrada ao aproximar os dois autores mediante suas respectivas interpretações dos sentidos. No texto hegeliano aqui em foco, o estudo dos atos perceptivos não pode estar dissociado do estudo da *propriedade* (*Eigenschaft*) e o envolve *necessariamente*, enquanto ela expressa qualidades e características dos entes determinadas nas relações entre os sentidos e seus objetos. Assim também e em razão do papel decisivo e determinante da propriedade na realização dos atos perceptivos, tal como ela é investigada no segundo capítulo da PhG, o diálogo entre os dois pensadores implicará estender o estudo das bases sensoriais para uma investigação sobre *nimitta*, características distintivas dos entes, embora o exame crítico das bases ou esferas sensoriais, em sentido rigorosamente estrito, não

tenha o *nimitta* como objeto. Com efeito, este último desempenha o equivalente ao que em Hegel é denominado propriedade. Em consonância com os papéis desempenhados por *nimitta/Eigenschaft* em seus respectivos âmbitos argumentativos, o tema da palavra, linguagem e discurso (*vāc/Sprache*) também virá à tona.

Com ela, então, nos voltamos para a pergunta inicialmente formulada: nosso discurso capta o ser real? Esta é a pergunta a cuja resposta deve nos conduzir o estudo da plataforma temática comum aos dois pensadores: os sentidos e seus objetos.

Para levar a cabo o diálogo proposto acima, o primeiro passo a ser dado será expor o contexto canônico-abidármico dentro do qual tem lugar a argumentação nagarjuniana sobre as bases sensoriais. Mediante a referência àquele contexto estaremos, em um segundo momento, em melhores condições de entender a crítica nagarjuniana à interpretação das bases sensoriais por parte do Abhidhamma. Não é meu objetivo, no texto aqui apresentado, investigar as eventuais diferenças das duas reflexões sobre o Abhidhamma – a do Theravāda e a de Vasubandhu – retomadas para lidar com a questão aqui proposta, mas tomá-las como aquelas reflexões que, investigando os temas aqui estudados, constituem marcos indispensáveis para abordá-la.

Dados, então, os dois primeiros passos acima indicados, entraremos no universo hegeliano, mais especificamente, investigaremos a crítica à interpretação dos atos perceptivos, segundo a qual os elementos constituintes da percepção poderiam ser compreendidos fora de um contexto relacional. Aqui evidencia-se, de uma forma detalhada e explicitada, a convergência entre ambos pensadores, expressa nos conceitos de cooriginação dependente, características distintivas dos entes e palavra (*pratītya-samutpāda*, *nimitta* e *vāc*, Nāgārjuna) e relação, propriedade e linguagem/palavras (*Verhalten/Verhältnis*, *Eigenschaft* e *Sprache/Worte*, Hegel).

Com isso, então, está construído o quadro referencial que tanto viabiliza o proposto diálogo entre eles, quanto oferece resposta à pergunta acima formulada. Aqui, portanto, é dado o quarto passo do trabalho após as investigações sobre o Abhidhamma, as bases ou esferas sensoriais e a percepção. Por conseguinte, estaremos em condições de identificar como Hegel, por um lado, e Nāgārjuna, por um lado, tematizam o vínculo entre o discurso e o real, mais detalhadamente, a capacidade do discurso para expressar o que é a realidade para além de todas ilusões cognitivas.

As quatro realidades últimas (catudhā paramattha)

O entendimento dos atos dos sentidos, tal como eles são investigados no terceiro capítulo de MMK — *exame das esferas ou bases sensoriais (āyatana-parīkṣā)* —, deve ser empreendido mediante a referência ao contexto no qual eles são tratados.

Na perspectiva da reflexão sobre os desdobramentos ontológicos, epistemológicos, éticos e psicológicos dos discursos do Buda, o Desperto, levada a cabo no ambiente do Abhidhamma, *kkhandhā* (agregados), *āyatanāni* (esferas sensoriais) e *dhātuyo* (elementos)⁷ constituem esquemas para explicar a *totalidade dos entes* que devem ser levados em consideração tendo em vista a superação do sofrimento. Não se trata, portanto, no caso da reflexão abidármica, de uma abordagem autocentrada, fechada em si mesma e abstrata, mas de uma visão sinótica dos entes conectada a uma metodologia prática que instaura sua eficácia libertadora, de tal forma que ela seja um instrumento para vencer nossas ilusões cognitivas e sua consequência: o sofrimento.

A totalidade dos entes exposta por aqueles esquemas é redutível a quatro tipos de realidades ou entes (*catudhā paramattha*)⁸, por sua vez, não mais condicionadas/os por outras realidades ou outros entes, cuja função consiste em proporcionar uma explicação analítico-racional da integralidade (*sabbathā*) dos entes que contribuem ou prejudicam a resolução do problema do sofrimento: consciência (*citta*), fatores mentais (*cetasika*), matéria (*rūpa*) e *nibbāna* (*nirvāṇa*, sânscrito).

A fim de obter uma visão geral daqueles quatro entes acima citados, é necessário levar em conta a análise abidármica sobre os entes, segundo a qual eles são divididos em duas modalidades: 1) os entes convencionais e 2) os entes últimos, “atômicos” (aqui, a palavra não é empregada no sentido fiscalista) e não mais redutíveis a outro(s) ente(s).

Os entes convencionais são os objetos referidos pelo pensamento conceitual habitual e comum (*paññati*) e expresso em nossa linguagem convencional e ordinária (*voḥāra*): seres vivos, pessoas, animais, por exemplo. Como os entes convencionais não são a realidade última e irreduzível, eles são o objeto de construção mental (*parikapannā*), e seu modo de ser não pode

⁷ Ācariya Anuruddha. *The Abhidhammattha Sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Pali text originally edited and translated by Mahāthera Nārada. Translation revised by Bhikkhu Bodhi Introduction and explanatory guide by U Rewata Dhamma & Bhikkhu Bodhi. Abhidhamma tables by U Sīlānanda. Onalaska/WA/USA: Pariyatti Publishing, 1993, Edição do Kindle, [Abrev.=CMA], VII, § 34-37, pp. 308-311. Os termos registrados em CMA estão na língua pāli. Em certos casos, serão também indicados os equivalentes em sânscrito.

⁸ CMA, I, § 2, p. 55.

ser estabelecido independentemente do aparato conceitual-mental que determina aqueles entes convencionais.

Em contraposição ao ente convencional, a realidade última e irreduzível existe em virtude de seu próprio ser, de uma natureza que lhe é essencialmente intrínseca (*sabhāva*; *svabhāva*, sânscrito). Trata-se, portanto, de componentes últimos, “atômicos”, não mais divididos e divisíveis, os quais, por sua vez, quando agregados, formam aqueles entes convencionais referidos por *paññati* e expresso em *vohāra*; e quando desagregados, os entes convencionais deixam de ser aquilo que eram. Tais componentes são o resultado de um trabalho analítico-racional feito por uma mente treinada nos procedimentos abidármicos, de tal forma que são discriminados os termos finais da analítica dos entes convencionais: os últimos, reais e verdadeiros constituintes que devem ser levados em consideração ao longo do trabalho de superação do sofrimento. Tais entes, pois, têm uma existência absolutamente objetiva, independente de um aparato conceitual ordinário.

Assim sendo, o trabalho analítico-sintético do *Abhidhamma* constata tanto os entes convencionais detectados e detectáveis em nossas ações cotidianas e ordinárias — considerados, contudo, por um olhar acrítico, ingênuo e não treinado pela reflexão abidármica como entes verdadeiramente últimos — quanto os entes, os *dhammas* (*dharmas*, sânscrito), que compõem e constroem os objetos de nossa experiência comum: o real por excelência. Com efeito, aquilo que é detectado em nossa experiência comum — o âmbito de *paññati* e *vohāra* — não é o real, o existente que é em virtude de uma natureza essencial e absolutamente intrínseca.

O *dhammas* são objetos tanto de um discurso sobre o ser, a ontologia, quanto de um conhecimento verdadeiro, a epistemologia. Portanto, a intenção do pensamento abidármico consiste em apreensão dos *dhammas* mediante o uso apropriado dos instrumentos disponibilizados por aquele pensamento. Com efeito, há um conhecimento supremo, aquele que vence as limitações de *paññati* e *vohāra*, que capta o ente tal como ele é e não está mais emaranhado e obscurecido pelos preconceitos e prejuízos do saber convencional e seus modos de expressão. Lançamento mão da terminologia da filosofia ocidental, trata-se de um discurso racional (λόγος) portador de um saber (ἐπιστήμη) que apreende o ser (τὸ ὄν) não mais filtrado e, com isso, desconfigurado por uma subjetividade preñhe de deficiências cognitivas e preconceitos de toda sorte, a qual, por sua vez, projeta no ser real aquilo que ali não se encontra⁹.

⁹ CMA, I, § 2, p. 55.

Passemos, agora, à visão geral, o máximo que pode ser aqui feito, das quatro realidades últimas acima apontadas.

Consciência (citta) e fatores mentais (cetasikas)

A *consciência, citta*, um dos *dhammas*, designa as diferentes classes de consciência de acordo com seus diversos atos. Assim, por exemplo, algumas classes de consciência são a consciência da esfera sensorial, a consciência da esfera material sutil, a consciência da esfera imaterial, etc. Além da consciência, há um segundo tipo de *dhamma*: os *fatores mentais, cetasikas*, são estados mentais concomitantes aos atos da consciência. Metaforicamente, eles são comparados ao séquito que ajuda ao rei, à consciência, na realização de seus atos. Fatores mentais são *dhammas* que surgem em associação com a consciência (*cetoyuttā dhammā*)¹⁰, ao passo que ela não está em condições de levar a efeito suas tarefas cognitivas sem a assistência deles. Apesar de tal interdependência e condicionamento recíproco, costuma-se considerar a consciência como o elemento primário, anterior e, neste preciso sentido, superior aos fatores mentais, já que eles desempenham um papel ancilar junto à atividade cognitiva da consciência. Ilustrações de alguns dos fatores mentais são contato (*phasso*), sensação (*vedanā*), cognição apreensivo-representativa (*saññā*), volição (*cetanā*), etc¹¹.

Matéria (rūpa)

O terceiro tipo de *dhamma* é a *matéria (rūpa)*. Derivada do verbo *rūppati*, a palavra *rūpa* guarda o significado de “ser deformada, agitada, danificada, comprimida e fragmentada”¹², já que as alterações por ela sofridas e produzidas resultam de condições físicas tais como fontes de calor e frio, por exemplo. Assim como nos *dhammas* anteriores, a reflexão analítico-sintética abidármica investiga os vários tipos de matéria. Dentre eles, podem ser tomados, como ilustrações, os elementos materiais primários (*mahābhūta*): terra, água, fogo e ar.

Nibbāna

¹⁰ CMA, II, § 1, p. 105.

¹¹ CMA, II, § 2, p. 105.

¹² CMA, § 1, p. 259.

Finalmente, o último tipo de *dhamma* é o *nibbāna*¹³. Derivada do verbo *nibbāti* — ser extinto e apagado —, *nibbāna* significa a extinção das aflições (*kilesa*)¹⁴. Elas são fatores mentais — tais como, cobiça (*lobha*), ódio (*dosa*), ilusão cognitiva (*moha*), teoria errônea (*diṭṭhi*), etc. — e constituem os “fogos” que mantêm o indivíduo aprisionado ao sofrimento: “a extinção é chamada a renúncia ao desejo sedento condicionado por emaranhamento [com o(s) ente(s)]¹⁵”. Conseqüentemente, a natureza intrínseca (*sabhāva*) da extinção é vazia (*suññata*) de cobiça, ódio e ilusão cognitiva e, portanto, ela não é condicionada (*asankhata*), como é o caso de *citta*, *cetasika* e *rūpa*. Por isso, a extinção que não deixa resíduos (*anupādisesa-nibbāna*) leva a efeito o descarte das realidades últimas condicionadas — *citta*, *cetasika* e *rūpa* —, de tal modo que elas não serão readquiridas pela personalidade ou pelo ser individual reencarnante (*pudgala*) e, com isso, cessando o ciclo compulsório de nascimento e morte (*samsāra*). Diferentemente das realidades últimas condicionadas, a extinção não pode ser identificada por características distintivas (*animitta*), tais como cobiça, ódio e ilusão cognitiva, traços distintivos típicos de entes condicionados. E, por isso, já que ela é *animitta*, ela é também *appañihita*, a saber, ela está também livre de ser objeto da cobiça, geradora de falsas identidades e, portanto, de ilusões cognitivas.

Os cinco agregados (pañca-kkhandhā), esferas ou bases sensoriais (āyatanāni) e elementos (dhātuyo)

Depois de explicados, de forma geral, os *dhammas*, os cinco agregados (*pañca-kkhandhā*), as esferas ou bases sensoriais (*āyatanāni*) e elementos (*dhātuyo*) são outros tantos esquemas usados para tematizar a totalidade dos *dhammas* tendo em vista a vitória sobre o sofrimento.

Os cinco agregados constituintes da personalidade ou pessoa, *pudgala*, cobrem três dos *dhammas* acima descritos: a matéria é coberta pelo agregado da materialidade (*rūpa-kkhandā*); os fatores mentais, por sua vez, se estendem por três agregados: o agregado da sensação (*vedanā-kkhandā*), o agregado da cognição da apreensão e representação (*saññā-kkhandā*) e o agregado da formação mental (*sankhāra-kkhandā*); por fim, a consciência corresponde ao agregado da consciência (*viññāṇa-kkhandā*). Nenhum dos cinco agregados constitui nossa (do

¹³ CMA, VI, §§ 30-32, pp. 283-285.

¹⁴ CMA, VII, § 13, pp. 293-294.

¹⁵ CMA, VI, § 30, p. 283: *vānasankhātāya tañhāya nikkhantattā nibbānan ti pavuccati*.

ser humano) essência ou identidade, já que eles são experiência de condicionalidade e sofrimento¹⁶. Não por acaso, a realidade última incondicionada da extinção (*nibbāna*) não é abrangida pelos cinco agregados. Como dito acima e agora mais detalhado, os cinco agregados são destruídos na extinção que não deixa resíduos e, com isso, tal extinção assinala o término da experiência de apego (*upādāna*) associada aos cinco agregados, bem como confirma sua consequência necessária, o fim do sofrimento vivenciado ao longo do *samsāra*, ciclo compulsório de nascimento e morte.

As doze esferas ou bases sensoriais são uma outra forma de obter uma visão sinótica da integralidade dos *dhammas* que se fazem presentes ao longo de nossas atividades corpóreas, sensoriais, volitivas, etc. Elas são caracterizadas pelas diferenças entre, por um lado, as “entradas ou portas”¹⁷, os sentidos sensoriais, e, por outro lado, seus respectivos objetos. De uma forma detalhada, a “porta” é um canal que confere aos *cittas* e *cetasikas*, envolvidos em um processo cognitivo, acesso a objetos, ao passo que as bases são o suporte ou a plataforma física em que têm lugar *cittas* e *cetasikas*. Assim, por exemplo, o olho, na medida em que atua como uma porta de entrada para objetos, ou seja, o olho como sentido da visão se apresenta como uma plataforma física, portanto, como uma base para vários tipos de *cittas* e seu séquito, *cetasikas*: a consciência visual sensorial (*citta*) que, através da sensação (*cetasika*), foca com atenção (*cetasika*) um determinado objeto físico (*rūpa*).

Aqui faz-se necessário ressaltar uma distinção sobre a quantidade dos sentidos sensoriais, tais como tomados no contexto das culturas indiana e ocidental, de um modo geral, e sobre suas consequências no diálogo aqui proposto entre Nāgārjuna e Hegel sobre os atos perceptivos dos sentidos, de um modo específico.

Além dos cinco sentidos admitidos no âmbito da cultura ocidental — a esfera ou base da visão (*cakkhāyatana*), a esfera da audição (*sotāyatana*), a esfera do olfato (*ghānāyatana*), a esfera do paladar (*jivhāyatana*) e a esfera do tato (*kāyāyatana*) —, a esfera da mente (*manāyatana*), diferentemente do que tem lugar de forma predominante na cultura ocidental, é também contada entre as “portas de entrada” pelas quais são captados os objetos da consciência. Suas respectivas bases objetivas são a base da forma visível (*rūpāyatana*), a base do som

¹⁶ pañcupādānakkhandhā dukkhā: os cinco agregados [*pañca-kkhandhā*] do apego [*upādāna*] são sofrimentos; vide Discurso sobre a colocação em movimento da roda do ensinamento (*dhamma-cakka-pavattana-sutta*). In: **Saṃyutta Nikāya** 56.11 e sua tradução por Gnoli, R. **La rivelazione del Buddha**. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001, Volume Primo, p. 6-22.

¹⁷ CMA, § 20, p. 173.

(*saddāyatana*), a base do odor (*gandhāyatana*), a base do sabor (*rasāyatana*), a base do objeto tangível (*phoṭṭhabbāyatana*) e, finalmente, a base do objeto mental (*dhammāyatana*)¹⁸.

Ao *dhamma* da matéria correspondem os cinco sentidos sensoriais admitidos na cultura ocidental (visão ... tato) e suas respectivas bases objetivas (forma visível ... objeto tangível). A esfera ou base da mente cobre o *dhamma* da consciência. Por sua vez, a base do objeto mental (*dhammāyatana*) inclui (i) a matéria sutil — daí, portanto, a inclusão do *dhamma* da matéria no conjunto dos entes pertencentes à base do objeto mental — (ii) os fatores mentais e (iii) o *nibbāna*. Assim sendo, as esferas ou bases sensoriais recobrem todas as quatro realidades últimas e irreduzíveis — *rūpa*, *cetasika*, *citta* e *nibbāna* —, já que os cinco agregados não abrangem a extinção como realidade última irreduzível e incondicionada. Portanto, a base do objeto mental, além de corresponder aos agregados da sensação, da cognição apreensivo-representativa e, por fim, da formação mental, também inclui e abriga a matéria sutil e o *nibbāna*.

O comentário ainda alerta para o fato de que conceitos (*paññati*) não pertencem ao campo da base do objeto mental, porque eles referem objetos cuja existência é estabelecida por construções mentais, ao passo que o conceito de base ou esfera sensorial, *āyatana*, tematiza realidades últimas e irreduzíveis (*sabhāva*). Essa é uma observação importante tendo em vista o que é discutido no terceiro capítulo de MMK e no segundo capítulo de PhG, já que ambos capítulos convergem na crítica ao conceito de uma natureza intrínseca atribuída aos entes constitutivos dos atos perceptivo-sensoriais, embora tanto Hegel quanto Nāgārjuna desenvolvam argumentos específicos e próprios aos seus pensamentos para levar a cabo tal crítica.

Por fim, tendo em vista o objetivo aqui proposto, lidamos agora com os elementos, *dhātuyo*, os quais também formam um outro modo de obter uma visão sinótica da completude dos entes envolvidos em nosso esforço de vencer o sofrimento.

A primeira consideração a ser feita é de caráter etimológico: os elementos carregam (*dhārenti*)¹⁹ em si mesmos suas próprias naturezas intrínsecas. Aqui, no âmbito dos elementos, também confirma-se onticamente o que acima foi dito sobre os *cinco agregados* e *as esferas ou bases sensoriais*, já que eles, *pañca-kkhandhā* e *āyatanāni*, são também entes dotados de natureza intrínseca, própria e essencial (*sabhāva*).

¹⁸ CMA, § 36, p. 309.

¹⁹ CMA, VII, § 37, p. 310.

Os dezoito entes constitutivos dos elementos são obtidos mediante a divisão da base mental (*manāyatana*) em sete elementos da consciência (*citta*), aqui apresentados e abaixo explicados: *cakkhu-viññāṇa-dhātu*, *sota-viññāṇa-dhātu*, *ghāna-viññāṇa-dhātu*, *jivhā-viññāṇa-dhātu*, *kāya-viññāṇa-dhātu*, *mano-dhātu* e *mano-viññāṇa-dhātu*.

Com isso temos, a partir da base mental, seis elementos da consciência constituídos pelas “portas” e seus respectivos objetos, agora retomados na perspectiva dos elementos da consciência:

1. *Cakkhu-dhātu* (elemento da visão), *rūpa-dhātu* (elemento da forma visível) e *cakkhu-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência visual).
2. *sota-dhātu* (elemento da audição), *sadda-dhātu* (elemento do som) *sota-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência auditiva).
3. *ghāna-dhātu*, (elemento do olfato), *gandha-dhātu* (elemento do odor) e *ghāna-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência olfativa).
4. *jivhā-dhātu* (elemento do paladar), *rasa-dhātu* (elemento gustativo) e *jivhā-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência do paladar).
5. *kāya-dhātu* (elemento do corpo), *phoṭṭhabba-dhātu* (elemento tangível) e *kāya-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência corpórea).
6. *mano-dhātu* (elemento da mente), *dhamma-dhātu* (elemento do objeto mental), *mano-viññāṇa-dhātu* (elemento da consciência mental).

Uma outra importante consideração a ser feita diz respeito à especificidade do elemento da consciência em relação às bases ou esferas sensoriais. O elemento da consciência visual, por exemplo, tem a base da visão como sua base exclusiva para captação de formas visíveis e tipos de *citta* e *cetasika* conectados àquela consciência. No entanto, o olho é um canal para *citta* e *cetasika* que não têm lugar exclusivamente no âmbito do elemento da consciência visual, embora esses *citta* e *cetasika* lancem mão do olho como entrada para objetos captados pela consciência²⁰.

Por fim, os elementos da consciência, na medida em que são uma visão sinótica das realidades últimas e irredutíveis, correspondem aos *dhammas*: ao *citta* correspondem o elemento da consciência visual, o elemento da consciência auditiva, o elemento da consciência olfativa, o elemento da consciência do paladar, o elemento da consciência corpórea, o elemento da mente e elemento da consciência mental; ao *rūpa*, o elemento da visão, o elemento da audição, o elemento do olfato, o elemento do paladar, o elemento do corpo, o elemento da forma

²⁰ CMA, III, § 20, p. 173.

visível, o elemento do som, o elemento do odor, o elemento gustativo e o elemento tangível; ao *cetasika* e *nibbāna*, o elemento do objeto mental, a saber, matéria sutil, fatores mentais e *nibbāna*, assim como também foi o caso com a base do objeto mental.

Com isso, então, obtivemos uma visão geral do contexto abidármico ao qual se referem as críticas nagarjunianas expressas no terceiro capítulo da MMK. A elas vamos, agora, dedicar nossa atenção.

A vacuidade e a cooriginação dependente

O texto que finaliza a tradução para o mandarim do terceiro capítulo das MMK resume, de forma bastante precisa, o que é debatido neste capítulo:

assim como os dhammas da visão e dos objetos da visão são vazios, porque dependem de múltiplas condições e [por conseguinte] não são determinados sem correlatos, assim também, tal como os dhammas da visão e dos objetos da visão, devem ser conhecidos os restantes cinco sentidos, audição, etc, e os cinco objetos dos sentidos, som, etc²¹.

A tradução para o mandarim refere explicitamente o termo *dhamma* (法) para expressar o sentido da visão (見) e seu objeto, o visível (可見). Como vimos acima no contexto abidármico da explicação das bases ou esferas sensoriais, os sentidos e seus objetos são interpretados no estilo de uma natureza intrínseca (*sabhāva*). Ora, a tradução acima apresentada critica a interpretação abidármica dos *dhammas* — no caso em questão, considerados de acordo com o esquema das doze bases ou esferas sensoriais — ao propor que eles são vazios (空), dependente de múltiplas condições (屬衆緣) e não são determinados fora de vínculos correlacionais (無決定) existentes entre os membros constituintes dos atos perceptivos. Portanto, o terceiro capítulo das MMK propõe a vacuidade (*sūnyatā*) e a cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*)

²¹ 如見可見法空。屬衆緣故無決定。餘耳等五情聲等五塵。當知亦同見可見法。NĀGĀRJUNA. **Tratado do Meio**. 龍樹。中論。The SAT Daizōkyō Text Database Committee. Vol. 30, No. 1564. Fonte: <http://21dzk1.u-tokyo.ac.jp/SAT/>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023, [Abrev.=ZL], 6b15-16. A tradução aqui apresentada e em outras passagens tem como referência a de BOCKING, B. *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993. Alterações das traduções feitas por Bocking também foram feitas, quando o autor as considerou necessárias.

como modelos teóricos explicativos dos atos perceptivos, abandonando, com isso, ao mesmo tempo, a pretensão de esclarecê-los em termos de uma natureza intrínseca.

A vacuidade e a cooriginação, tal como usados por Nāgārjuna, têm por meta a ressignificação de *dhamma*. Com o emprego do conceito *vacuidade*, é visada a crítica ao conceito de *dhamma*, enquanto este é interpretado como um ente de natureza intrínseca. É, portanto, abandonada a ideia de identificação das realidades últimas e irredutíveis que formam o fundamento dos objetos constituídos por elas e vivenciados em nossa vida ordinária. Na verdade, não é descartado o conceito de *dhamma*, mas sua significação como um ente incondicionado, para além do qual não é mais possível avançar. Por conseguinte, *dhamma* é o que é convencionalmente estabelecido e não mais o que é analiticamente determinado como irredutível. A noção de cooriginação dependente, por sua vez, é empregada como o corolário necessário da aceitação da vacuidade. Ora, se o *dhamma* é vazio, no preciso sentido indicado acima, então ele é o que é em virtude de condições que o determinam. Objetivamente existente, independente de qualquer regime causal não podem mais ser caracterizações dos *dhammas*.

É importante ressaltar que não procederei à avaliação da crítica nagarjuniana à interpretação canônico-abidármica dos *dhammas*. Eu a tomarei como tal, sem questionar sua pertinência ou a eventual falta dela, já que ela nos levaria para longe do objeto de estudo aqui proposto, além de estender o texto para muito além dos limites requeridos.

Após listar as dozes bases sensoriais no primeiro verso, o segundo verso do terceiro capítulo das MMK aponta as consequências argumentativas indesejáveis (*prasaṅga-vākya*)²² advindas da interpretação do sentido da visão (*darśana*) em termos de um ente independente de quaisquer vínculos correlacionais (*sābhava*, *svabhāva*). Isto é o foco de minha análise na interpretação das bases sensoriais, pois não é minha intenção fazer uma investigação detalhada de todos os versos do referido terceiro capítulo.

A pergunta aí feita diz respeito àquilo que permite ao olho, ao sentido da visão realizar sua tarefa, a saber, captar o seu objeto (*rūpa*, 色). Segundo a linha de pensamento abidármico, tal como retomada pela argumentação nagarjuniana, o sentido da visão leva a cabo sua tarefa, justamente porque ela possui o ente “ver” em sua essência, em sua natureza intrínseca. O ente (*bhāva*) “ver” lhe é tão essencial, próprio e intrínseco (*sa/sva*) que a visão, em primeiro lugar,

²² Vide Vieira e Ferraro, **Introdução ao pensamento de Nāgārjuna** Vieira, L. A. e Ferraro, G. *Introdução ao pensamento de Nāgārjuna. Exame das condições (pratyaṅga-parīkṣā)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016, p. 246.

não realiza qualquer ato diferente do ato de ver. Ela não está em condições de levar a cabo o ato de ouvir, por exemplo. E, em segundo lugar, como consequência de sua natureza intrínseca e essencial, a visão realiza o ato de ver sem a presença necessária de qualquer outro objeto. Por conseguinte, ela poderia exercer seu ato de ver exclusivamente em virtude de ser essencialmente o que lhe é intrinsecamente próprio: o ato de ver. Este, portanto, é a condição única e exclusiva para o exercício adequado do sentido da visão.

A crítica nagarjuniana a essa interpretação da base ou esfera sensorial da visão começa apontando para o fato de que a visão não vê a si mesma: “com certeza, aquele [sentido da] visão não vê aquele seu Si.”²³.

Ora, levando em conta a interpretação abidármica, era de se esperar que a visão pudesse ver a si mesma, já que “o ver” é sua essência e natureza intrínseca. A não constatação desse ato da visão joga por terra a tese, segundo a qual “o ver” é a essência da visão: essência que não está subordinada a um fator correlato que também a determine, tal como um ente do tipo “objeto visível” (*draṣṭavya*, ^{kě} ; ^{jiàn} ; 見).

Há leituras da citação acima que interpretam a expressão “[...] *svam-ātmānam* [...]” como natureza intrínseca (*svabhāva*)²⁴. Assim sendo, leem o verso da seguinte maneira: “*com certeza, aquele [sentido da] visão não vê aquela sua natureza intrínseca*”. Ferraro propõe mediar as duas interpretações lançando mão do princípio de *antirreflexividade* aludido por Sideritis: “um ente não pode operar sobre si mesmo”²⁵. Esse é precisamente o caso do *dhamma* da visão. Já que a visão não vê a si mesma, “o ver” não pode ser sua natureza intrínseca, a qual se manifestaria no ato de ver a si mesma, independentemente da existência de qualquer ente visível. O resultado que se apresenta é aquele, segundo o qual a atividade da visão é levada a efeito só em correlação com ente(s) visível(eis). Portanto, a visão é vazia de natureza intrínseca e levada a cabo em uma cooriginação dependente, ou seja, por meio de fatores correlatos esvaziados de

²³ Nāgārjuna. **Versos fundamentais do caminho do meio (mūlamadhyamakakārikā)**. Tradução, comentários e notas de G. Ferraro. Campinas: Editora Phi, 2016, [Abr.=MMK], 3.2: *svamātmānam darśanaṃ hi tattameva na paśyati*. Nāgārjuna. **madhyamaka-śāstram (मध्यमकशास्त्रम्)**. Fonte: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/534>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023, [Abrev.= MŚ]: स्वमात्मानं दर्शनं हि तत्तमेव न पश्यति ॥२॥. A tradução toma como referência aquela feita por Ferraro, mas com algumas alterações. Nas outras traduções de versos das MMK, ocorrerá algo semelhante. 是眼則不能 自見其已體, ZL, 6a06: o olho não está em condições de ver a si mesmo por meio de si mesmo.

²⁴ Vide comentário a MMK, 3.1, p. 137-140.

²⁵ SIDERITS, M.; KATSURA, S. **Nāgārjuna's Middle Way: mūlamadhyamakakārikā** Sommerville/MA/USA: Wisdom Publications. 2013, Edição do Kindle, p. 45: “The principle of irreflexivity (that an entity cannot operate on itself)”.

identidade substancial, tais como a visão (*darśana*, 見; jiàn) e o objeto visível (*draṣṭavya*, 可; kě; jiàn; 見).

Por conseguinte, em um esforço de mediar as duas interpretações através do princípio de antirreflexividade, o sentido da citação acima poderia ser assim formulado na proposta interpretativa de Ferraro: a visão não vê a si mesma, por conseguinte, não possui natureza intrínseca. A recíproca também é verdadeira: a visão não vê sua natureza própria, portanto, não vê a si mesma, já que poderia ver a si mesma, se possuísse natureza intrínseca. Mas, ela não tem natureza intrínseca, pois é constatado o fato de que ela não vê a si mesma²⁶. Seja lá como for a interpretação de “[...] *svam-ātmānam* [...]”, é refutada a tese, de acordo com a qual o *dhamma* da visão (見法) é determinado sem vínculos correlatos.

Ora, feita essa constatação, a argumentação nagarjuniana avança uma outra crítica: “[E, então,] como aquele que não vê [seu] Si verá os outros entes que lhe são alheios?”²⁷.

O sentido da visão, interpretado tal como um *dhamma* último e irreduzível, não leva a efeito o que lhe é próprio: o ato de ver. Portanto, assim entendido, ele não vê objetos. Mas, também os *dhammas* “objetos visíveis” devem ser interpretados de uma forma diferente daquela do pensamento abidármico, o qual lhes atribuía o caráter de *sabhāva*. Fixado ou fincado, por assim dizer, em seu próprio ser (決定), desvinculado de quaisquer correlatos com outros entes objetivos e o ente da visão, não há determinação de algo que possa ser visto, o visível, *draṣṭavya*, 可; kě; jiàn; 見. Assim como a visão não pode ser desvinculada de algo que possa ser visto, este, por sua vez, também não é determinado sem o sentido que o capta. Ambos são vazios (空) de *dhammas* últimos e irreduzíveis, bem como são (inter)dependentes de condições (屬衆緣) e, por conseguinte, reciprocamente coproduzidos (*pratītya-samutpāda*).

Ao fazer o escrutínio crítico (*parīkṣā*) das bases ou esferas sensoriais, o texto nagarjuniano também faz uso do termo “aquele que vê” (*draṣṭṛ*; 見; jiàn; zhě; 者), o sujeito dos atos perceptivos que não pertence, rigorosamente falando, ao tema dos doze *āyatanāni* examinados

²⁶ Comentário a MMK, 3.1, p. 139-140.

²⁷ MMK, 3.2: na paśyati yadātmānam katham drakṣyati tatparān||2||; MŚ: न पश्यति यदात्मानं कथं द्रक्ष्यति तत्परान्||२||; 若; ruò; 不; bù; 能; néng; 自; zì; 見; jiàn; 云; yún; 何; hé; 見; jiàn; 餘; yú; 物; wù; ZL, 6a07: se ele [o olho, 眼; yǎn] não está em condições de ver a si mesmo, como ele vê outros objetos?

no contexto do Abhidhamma. Pressupõe-se, portanto, que a argumentação nagarjuniana introduza o tema do sujeito autônomo e soberano dos atos perceptivos com a finalidade de aprofundar sua crítica aos atos dos sentidos, enquanto estes são considerados como atos de um sujeito interpretado como *dhamma* último e irreduzível. Para o diálogo com Hegel a ser construído posteriormente, contudo, a introdução do tema do sujeito dos atos perceptivos se mostrará de grande importância.

Três parecem ser os contextos teóricos aos quais se refere a ideia de um Si (*attā*, *ātman*)²⁸, enquanto ele é o sujeito incondicionado dos atos perceptivos. Dois daqueles contextos são constituídos pelas filosofias do *sāṃkhya* e *vaiśeṣika*, as quais defendem a tese, segundo a qual o ato de ver é a atividade de um sujeito da visão que lança mão dos olhos como instrumento (*karaṇa*) para levar a efeito sua tarefa.

O terceiro contexto teórico vinculado à ideia de um Si como sujeito incondicionado dos atos perceptivos encontra-se dentro do próprio campo do pensamento budista, a saber, a escola do *pudgala-vāda*, segundo a qual há um sujeito (*pudgala*) incondicionado e independente de sensações e ações mentais.

A argumentação contra a ideia de um sujeito incondicionado está ancorada naquilo que foi dito na crítica ao sentido da visão compreendida como constituída de uma natureza intrínseca:

Nem [o sentido da] visão vê, nem o que não é [o sentido da] visão vê. E é claro que também aquele que vê deve ser entendido mediante [os argumentos usados para falar do sentido da] visão²⁹.

A admissão de um sujeito incondicionado como autônomo e independente das bases sensoriais implica também em admitir a multiplicidade de sujeito das ações, levando a cabo as consequências argumentativas indesejáveis (*prasaṅga-vākyā*) oriundas da assunção de um tal sujeito. Tomando como exemplo o Si que leva a cabo o ato de ver, ele, enquanto sujeito que vê, também não vê si mesmo, isto é, não vê o seu ato de ver, tal como foi o caso do sentido da visão. Ora, ao aceitar o sujeito incondicionado como um ente, *dhamma*, último e irreduzível,

²⁸ Comentário ao verso MMK, 3.5, p. 142.

²⁹ MMK, 3.5: paśyati darśanam naiva naiva paśyatadarśanam|vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpyupagamyatām ||5||; MŚ: पश्यति दर्शनं नैव नैव पश्यत्यदर्शनम्। व्याख्यातो दर्शननैव द्रष्टा चाप्युपगम्यताम् ||५||; ZL, 6a24-25: 見不能自見 非見亦不見 若已破於見 則為破見者: a visão não está em condições de ver. A não visão também não vê. Se, [ao argumentar sobre] a visão, já houve refutação, então é também para refutar aquele que vê.

para além das bases sensoriais e que também faz uso delas para perceber os objetos dos sentidos, o ato de ver teria de ser exercido por três agentes da visão: 1) o sujeito da visão (*draṣṭṛ*; 見; 者), 2) órgão da visão, o olho (*cakkhu*), e, finalmente, 3) o ato de ver como natureza intrínseca (*sabhāva*) do sentido da visão. Portanto, a incongruência lógica e a irracionalidade – a existência de três sujeitos incondicionados para explicar o ato de ver – às quais conduzem os argumentos de um sujeito incondicionado, evidenciam, por sua vez, a necessidade lógica de abandonar o Si como ente último e irreduzível para explicar os atos perceptivos.

Por fim, com a crítica às bases sensoriais da visão e de seu objeto, enquanto ambos são considerados *dhammas*, a argumentação nagarjuniana avança para além das bases sensoriais, como havia feito antes ao introduzir o tema do sujeito incondicionado. Em primeiro lugar, ele questiona a consciência visual, depois, a consciência em geral e, por fim, os elos condicionantes (*nidānas*)³⁰ que produzem a nossa experiência de sofrimento, os quais são também referidos como *paṭicca-samuppāda* (*pratītya-samutpāda*, sânscrito), cooriginação dependente: *avijjā*, nesciência ou conhecimento deficiente, *saṅkhāra*, formações volitivas, *viññāṇa*, consciência, *nāmarūpa*, nome e forma, *saḷāyatana*, seis bases ou esferas sensoriais, *phassa*, contato, *vedanā*, sensação, *taṇhā*, desejo ardente, *upādāna*, apego, *bhava*, devir da existência, *jāti*, nascimento, *jarāmaraṇa*, envelhecimento e morte.

Os dois tipos de condicionalidade (a condicionalidade unidirecional – aquela que tem lugar na direção de um elo antecessor sobre o elo imediatamente sucessor – e a condicionalidade reciprocamente bidirecional – aquela que vigora na direção de um elo antecessor sobre o elo imediatamente sucessor, e vice-versa) atuantes entre os elos condicionantes rezam o seguinte: “em existindo isto, aquilo vem a ser; mediante a originação disto, aquilo surge”³¹. Com isso, então, a não existência de um elo condicionante implica também a não existência do elo por aquele até então condicionado, e assim por diante.

De fato, não existindo o sentido da visão e a forma visível por ela captada *como entes constituídos por naturezas intrínsecas*, não há também a consciência visual também compreendida como *dhamma* último e irreduzível. É importante ressaltar que a argumentação nagarjuniana não afirma a inexistência da visão, forma visível e consciência visual. Justamente enquanto ela é *uma argumentação*, ela se dirige a uma *outra argumentação* que afirma aqueles

³⁰ Vide Vieira e Ferraro, **Introdução ao pensamento de Nāgārjuna**, p. 72-74; CMA, VII, § 3, p. 316.

³¹ CMA, VII, § 3, p. 315: *imasmim sati idaṃ hoti, imass’ uppādā idaṃ uppajjati*.

entes como existindo fora de vínculos correlacionais. Ora, como as outras bases sensoriais são também criticadas em modo análogo à crítica exercida às bases sensoriais da visão e seu respectivo objeto, as outras restantes consciências (auditiva, etc) devem também ser consideradas como vazias de natureza intrínseca.

Com isso, de acordo com a correlação condicionada recíproca entres os elos condicionantes desinflados de qualquer substancialidade identitária, é desfeita a série quadrúpula “consciência, contato, sensação e desejo ardente”, *enquanto seus membros são dhammas*. Em razão do desfazimento dos elos condicionantes considerados como *dhammas*, são também negados os elos subsequentes — desapego, o devir da existência —, tal como o pensamento abidármico os qualifica no sentido de elos intrinsecamente existentes da cooriginação dependente.

Com isso, todas as interpretações das bases sensoriais no estilo de *dhammas* são refutadas mediante os conceitos de vacuidade e cooriginação dependente sem, ao mesmo tempo, levantar a pretensão à verdade, segundo a qual a interrelação condicionada dos correlatos, então desprovidos de natureza substancialmente identitária, seria o ser real das coisas. Portanto, a cooriginação dependente e a vacuidade não pretendem substituir os *dhammas*, no intento ôntico e epistêmico, pois não levantam a pretensão de ser conceitos que captam o real, pelo menos tal como é o caso no texto aqui examinado das MMK.

Hegel: a percepção como relação

O título do segundo capítulo da PhG — *a percepção, a coisa e o engano* — já evidencia os três atores da figura da consciência percebente: 1) o sujeito da percepção, aquele que é capaz de iludir-se (*Täuschung*); 2) o objeto da percepção, aqui representada pelo termo “coisa” (*Ding*) e, finalmente, 3) a relação entre os momentos 1) e 2): a percepção (*Wahrnehmung*), o contexto formado entre o sujeito percebente e a coisa percebida, a ilusão percepto-cognitiva e a coisa. Se, por um lado, a figura da consciência percebente significa a resolução de um problema surgido na figura anterior da consciência, a certeza sensível, a figura percebente da consciência, por outro lado, levanta uma pretensão à verdade que ela mesma não é capaz de defender e, por conseguinte, deixa lugar a uma subsequente figura da consciência: a força e o entendimento. Não é por acaso que ela cai em ilusões, embora, como veremos mais adiante, ela tente manter, a todo custo, como defensável o que é indefensável.

Toda figura da consciência é uma relação entre saber (*Wissen*) e verdade (*Wahrheit*)³². Saber é a relação de um objeto com a consciência, ou seja, o ser de algo para a consciência, ao passo que a verdade significa aquilo que se encontra ou que é posto fora daquela relação como algo em-si (*An-sich*), mesmo que ele se encontre em relação com a consciência. Portanto, a posição inicial da figura da consciência é aquela de uma *verdade absoluta*, por assim dizer, fincada em si mesma, tanto independente do saber quanto mensuradora do saber. Com efeito, esse em-si é o critério (*Maßstab*) que mensura o saber, de tal forma que este último é mantido ou refutado em caso de concordância ou discordância com a verdade, respectivamente. A tensão aqui presente desdobrar-se-á nas várias figuras da consciência, já que, por um lado, a verdade está em relação com o saber e, por outro lado, ela é posta pela própria consciência fora do saber, isto é, fora da relação entre a verdade e o saber. Vale lembrar que a consciência, tal como tematizada na PhG, é a relação entre saber e verdade. No entanto, a verdade é, inicialmente, interpretada como fora de um contexto relacional. Por conseguinte, a própria consciência é falsamente compreendida como constituída fora de um contexto relacional. O gradual desfazimento desta falsa compreensão será realizada ao longo da PhG, e as figuras da certeza sensível e percepção – aqui investigadas – são ilustrações disso.

A insuficiência cognitiva das figuras da consciência é mostrada e comprovada nelas mesmas, mas é evidenciada por nós, leitores e leitoras do texto. É importante ressaltar que elas são interpretadas tanto pela própria consciência que levanta sua pretensão à verdade quanto por nós que observamos essas figuras, como se estivéssemos atrás delas³³. A consciência imersa nessas figuras é denominada por Hegel a consciência natural (*das natürliche Bewußtsein*)³⁴, já que ela está repleta de toda sorte de preconceitos e prejuízos “naturalizados” – a saber, para ela, inquestionáveis e postos no status de acima de qualquer suspeita –, que a impelem a mantê-los de forma dogmática e fanática. Por isso, toda figura da consciência empreenderá um grande esforço para não abrir mão de suas convicções sobre a verdade e o saber. Não por acaso, diante da eventualidade de fazê-lo, diante da dúvida (*Zweifel*), ela vivenciará o desespero (*Verzweiflung*)³⁵.

³² HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Hamburg: Felix Meiner, 1988, [Abrev.=PhG], p. 64.

³³ PhG, p. 68.

³⁴ PhG, p. 60.

³⁵ PhG, p. 61.

Todavia, nós, leitoras e leitores do texto, não estamos mais submetidos às deficiências cognitivas das figuras da consciência, pois elas constituem o nosso passado, já que fomos capazes de criticá-las e avançar nosso saber e nossa verdade para além daqueles saberes e daquelas verdades insustentáveis. Assim sendo, as figuras da consciência são interpretadas tanto no estilo de figuras tal como são *para ela* (*für es*), ou seja, o modo como a própria consciência natural interpreta seu próprio saber e sua própria verdade, e no estilo de figuras tal como são *para nós* (*für uns*), ou seja, o modo como nós, não mais submetidos aos equívocos da consciência natural, entendemos aquelas mesmas figuras³⁶. Os dois modos de interpretação das figuras da consciência convergem em seu movimento final naquilo que é chamado por Hegel o saber absoluto (*das absolute Wissen*), no qual, portanto, se consolidam tanto a crítica à verdade absoluta, independente do saber quanto o caráter interrelacional dos correlatos, o saber e a verdade.

O desdobramento das figuras da consciência, sua experiência (*Erfahrung*)³⁷ se incumbirá de jogar por terra a verdade tomada como em-si. De fato, a experiência da consciência tem lugar na *própria consciência*, ou seja, na relação que se estabelece no seu saber e na sua verdade, pois ela é esta relação, de tal forma que o questionamento à verdade de uma certa figura da consciência acarreta necessariamente a refutação do saber mensurado por aquela verdade agora posta em dúvida. Ora, na medida em que a negação da verdade é também a negação do saber conectado a ela naquela específica figura da consciência, a figura da consciência questionada em seu saber e sua verdade cede lugar necessariamente a uma outra figura, capaz, então, de lidar com a nova verdade e o novo saber. A figura da percepção, enquanto ela é oriunda da negação da figura imediatamente precedente, i. e., a certeza sensível, é ilustração de o que são a figura e a experiência, acima expostas de maneira geral e, doravante, detalhadas.

A figura da certeza sensível é caracterizada pela verdade imediata e pelo saber imediato. Portanto, a imediatidade é o traço definidor da certeza sensível, tanto de seu saber quanto de sua verdade. De forma mais detalhada, a ilustração dessa imediatidade é apresentada pela enunciação da seguinte afirmação: o agora é a noite. Traduzindo um tal enunciado no critério da verdade imediata da certeza sensível, isto significa que o agora não tem mediação, negação, multiplicidade, universalidade e diferença. Com efeito, o objeto “agora” esgota-se no ser

³⁶ PhG, p. 68.

³⁷ PhG, p. 66.

positivo, em estar cerrado em si mesmo, sem estar em relação com qualquer outro ente e sem existir portando múltiplas características. Mensurado por esta verdade, seu saber é um visar (Meinen) que tem como objeto “o isto” (*das Diese*), pois ambos não podem ser identificados por múltiplas características. O agora, pois, esgota-se na simplicidade da característica “noite” sem nunca alcançar a característica “dia”. “O agora é a noite” é a verdade inabalável assumida pela certeza sensível: não há um outro horizonte ôntico e epistêmico para o agora senão ser noite. No entanto, uma tal pretensão à verdade é o que deve ser comprovado.

A refutação da afirmação acima apresentada é assim apresentada na PhG:

O agora é mostrado: este agora. Agora: ele já cessou de ser ao ser mostrado. O agora que é, é um outro em relação ao que é o [agora] mostrado, e vemos que o agora é justamente isto: ao ser, já não mais ser. O agora, tal como ele nos é mostrado, é um algo que já foi. E isto é sua verdade, [pois] ele não tem a verdade do ser. No entanto, também isto é verdadeiro: que ele foi. Contudo, aquilo que foi, de fato, não é essência de modo algum. Ele não É e [, no entanto,] a questão girava em torno do ser. Portanto, neste mostrar, vemos apenas um movimento e seu seguinte decurso: 1) eu mostro o agora, ele está afirmado como o verdadeiro. No entanto, eu o mostro como o que foi ou como um suprasumido, suprasumo a primeira verdade; e 2) Agora, afirmo como a segunda verdade que ele foi, está suprasumido. 3) Porém, o que foi não é. Suprasumo o ter-sido ou o ser-suprasumido, [ou seja,] a segunda verdade, com isso, nego a negação do agora e retorno assim à primeira afirmação: que agora é³⁸.

De fato, o agora não é exaurido na imediatidade do agora, porque ele é tanto noite (ser) quanto a não noite, isto é, o dia (o não ser da noite). Se o agora fosse absolutamente ou exclusivamente noite, perderia seu sentido a afirmação: o agora é o dia. Assim sendo, o agora é tanto noite quanto dia, nem é o dia exclusivamente, nem a noite exclusivamente. O agora é o movimento da noite que se torna dia e, reciprocamente, o movimento do dia que se torna noite: “ao ser, já não mais ser”. Ora, um tal resultado refuta a pretensão à verdade imediata levantada pela certeza sensível. Portanto, o agora se mostra tanto como ser, positivo, unidade,

³⁸ PhG, p. 75: Es wird das *Itzt* gezeigt; *dieses Itzt. Itzt*; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das *Itzt*, das *ist*, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das *Itzt* eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das *Itzt*, wie es uns gezeigt wird, ist es ein *gewesenes*; und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der Tat *kein Wesen*; es *IST nicht*, und um das Sein war es zu tun. Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1) Ich zeige das *Itzt* auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als *Gewesenes*, oder als ein *Aufgehobenes*, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) *Itzt* behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es *gewesen*, aufgehoben ist. 3) Aber das *Gewesene* ist nicht; Ich hebe das *Gewesen-* oder *Aufgehobensein*, die zweite Wahrheit auf, negiere damit die Negation des *Itzt*, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß *Itzt* ist.

singularidade, e igualdade quanto como não ser, negativo, multiplicidade, universalidade e diferença.

Um outro modo de refutar a certeza sensível é mediante a linguagem. De fato, a linguagem articula o singular e o universal, o idêntico e o diferente. Se digo, por exemplo: este computador. Minha intenção é querer dizer precisamente este computador que está diante de mim. Não há dúvida, pois, que digo algo singular e imediato: o computador que imediatamente e diretamente vejo e toco neste exato aqui e agora de minha circunstância. No entanto, ao mesmo tempo em que é capaz de expressar o singular, ela também diz o universal. A linguagem diz, de fato, este singular, mas, ao mesmo tempo, ela diz também o universal expresso na palavra “computador”, a qual não está exaurida neste computador por ela designada, aqui e agora. O ato de fala, portanto, articula singular e universal, positivo e negativo e, assim sendo, não cabe no horizonte cognitivo da certeza sensível.

De fato, ela visa aquilo que a linguagem não é capaz de expressar: o ser exclusivamente positivo, singular, uno e idêntico: ou seja, o agora petrificado na determinação exclusivamente positiva, singular, una e idêntica do ser noite. Como a linguagem, porém, exprime o ser positivo e negativo, singular e universal, uno e múltiplo, idêntico e diferente — o agora que é tanto noite quanto dia —, ela é o verdadeiro no qual a certeza sensível não é capaz de exprimir seu opinar ou seu visar. A linguagem, enquanto refuta a certeza sensível, exprime o racional, ao passo que a certeza sensível tem como objeto “o não verdadeiro, ou não racional, o meramente visado³⁹”, mas nunca dito (*gesagt*) ou falado (*gesprochen*), enfim, “o inefável⁴⁰”. Calada, a certeza sensível já está errada, mas, ao tentar falar seu visar e dizer o que é sua verdade, ela implode em si mesma.

A verdade exclusivamente imediata defendida pela certeza sensível não consegue ficar em pé. Contudo, ela não aceita o resultado de sua experiência: o objeto por ela visado — ser, singularidade, unidade e identidade — é diferente do objeto que efetivamente resulta de sua experiência: ser e não ser, singularidade e universalidade, unidade e multiplicidade, identidade e diferença. Há, portanto, um conflito entre o que ela visa como verdade e aquilo que aparece como resultado final de seu esforço de comprovar a verdade exclusivamente imediata, que é também critério para mensurar o saber. A certeza sensível não abre mão da sua verdade visada, apaixonadamente e dogmaticamente defendida. Por isso, ele percorre novamente todos os

³⁹ PhG, p. 78: das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte.

⁴⁰ PhG, p. 78: das Unaussprechliche.

passos dados até então para defender sua verdade imediata, ora, apoiada no sujeito, ora sustentada pelo objeto, ora suportada pela relação imediata entre sujeito e objeto⁴¹. Todavia, nós, leitoras e leitores da experiência da certeza sensível, não temos mais razão para aceitar o dogmatismo e fanatismo da certeza sensível. Por isso, é necessário lidar com uma outra figura da consciência que seja capaz ou esteja em condições de lidar com o objeto que é tanto ser quanto não ser, tanto unidade, identidade e singularidade quanto multiplicidade, diferença e universalidade. Por conseguinte, a figura da percepção é aquela que está em condições de aceitar aquilo que foi rejeitado pela certeza sensível: o que é inaceitável para a certeza sensível é, por assim dizer, “o pão nosso de cada dia” da percepção.

Com efeito, o objeto recusado pela certeza sensível, mas aceito pela percepção, chama-se “*a coisa de muitas propriedades*”⁴². Uma tal coisa é aquela que contém não só o positivo, a identidade e a unidade em sua constituição, mas também a negação, a diferença, e a multiplicidade: “a riqueza da certeza sensível pertence à percepção, não à certeza imediata (...) pois somente aquela tem a *negação*, a diferença ou a multiplicidade em sua essência”⁴³. Por isso, um objeto caracterizado por múltiplas propriedades não aparece no horizonte consciencial da certeza sensível. Com efeito, toda figura da consciência delimita um espaço cognitivo em que certos objetos são detectados e detectáveis e outros objetos que não são constatados e constatáveis: a certeza sensível não sabe, portanto, lidar com a coisa de muitas propriedades: por exemplo, o pedaço de sal que é branco, sávido, de determinado peso e de forma cúbica – ilustração dada pelo próprio Hegel. Portanto, não existe para a certeza sensível objetos chamados propriedades ou atributos do ente, tal como a cor branca e o sabor sávido de um pedaço de sal.

Ora, confirmado o novo objeto, a nova verdade da consciência, instaura-se também um novo saber. A figura da percepção é precisamente a relação entre esse novo saber e essa nova verdade. Por conseguinte, o desafio da percepção consistirá em articular essas determinações opostas.

Não é o meu objetivo descrever, em seus detalhes, a completa e integral experiência da percepção⁴⁴. Minha intenção é ressaltar dois temas presentes na experiência da percepção, já

⁴¹ PhG, p. 76.

⁴² PhG, p. 80: *das Ding von vielen Eigenschaften*.

⁴³ PhG, p. 80: Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an (...) denn nur jene hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

⁴⁴ Para maiores detalhes sobre as figuras da certeza sensível e percepção, vide VIEIRA, L. A. **A desdita do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 69-100.

que ambos permitem um diálogo frutífero com as reflexões desenvolvidas acima sobre as bases sensoriais. Esses dois temas são a relação (*Verhalten/Verhältnis*) e a propriedade (*Eigenschaft*). Desses dois temas, a questão da relação foi também tratada acima, ao passo que o tema da propriedade é equivalente parcialmente ao termo *nimitta*, o qual estava fora do escopo da investigação sobre as bases sensoriais, mas será mais adiante abordada.

O objeto da percepção como relação e propriedade

O ganho da percepção sobre a certeza sensível reside no fato de que a primeira aceita a mediação e a negação: a percepção é, pois, a certeza sensível mais aquilo que ela rejeita, i. e., mediação e negação. Com efeito, o objeto da percepção não pode ser conhecido sem ser posto em relação com outro(s) objeto(s). É exatamente isso o que expressa o termo *propriedade*.

Como positividade, a propriedade registra características de um objeto. No entanto, assim posta, a propriedade ainda não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) que permite distinguir um objeto de outro objeto e, portanto, levar a cabo uma verdadeira determinação de qualquer objeto. A propriedade como característica distintiva de um ente só é possível, se a propriedade é também tomada como negatividade mediante sua relação com a propriedade que possui determinidade oposta. Assim, por exemplo, a cor branca do pedaço de sal, seguindo o exemplo dado por Hegel, enquanto é uma das propriedades que confere ao pedaço de sal sua identidade, só pode ser qualificada, de fato, como *propriedade-identidade determinada* do pedaço de sal, se ela se põe em relação com a propriedade oposta, por exemplo, a cor preta pertencente à identidade de um outro objeto: um pedaço de carvão, por exemplo. Assim sendo, a cor branca do pedaço de sal assinala, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, tanto sua identidade quanto sua diferença para com outros objetos. A propriedade cor branca é, portanto, identidade e diferença e, só assim, a propriedade é, de fato, determinada como uma propriedade ou característica distintiva do pedaço de sal. Por isso, como dito acima, não existe o objeto “propriedade” para a figura da consciência chamada certeza sensível, já que esta última não lida com a articulação entre identidade e diferença, positividade e negatividade. Por conseguinte, a fim de ver tal objeto – a saber, o pedaço de sal que tem a propriedade da cor branca, entre outras propriedades – a consciência tem de superar os limites do horizonte cognitivo da certeza sensível. Se levarmos em conta que a palavra “horizonte” etimologicamente indica limite e fronteira, então a certeza sensível representa um território cognitivo delimitado e de tal forma

onticamente e epistemicamente circunscrito que, naquele território, o objeto “propriedade” não aparece para ela.

Por um lado, enquanto positividade e identidade, o objeto da percepção é constituído de múltiplas propriedades que convivem, por assim dizer, “pacificamente”, uma ao lado da outra em uma base, em uma espécie de plataforma chamada “o meio abstrato e universal”⁴⁵ ou “coisidade”⁴⁶. Ela atua ao estilo de um suporte ou substrato (ὕποκειμενον)⁴⁷ material e substancial sem que uma propriedade nela assentada perturbe a outra também nela apoiada. Nesta plataforma, as propriedades estão assentadas sem que uma incomode a outra: a cor branca, a forma cúbica, o determinado peso e o sabor salgado do pedaço de sal.

Por outro lado, enquanto negatividade e diferença, o objeto da percepção é a “*unidade excludente*”⁴⁸ constituída de múltiplas propriedades que se opõem a propriedades opostas de outros objetos: a cor preta de um pedaço de carvão, o sabor doce de um bolo, etc. Portanto, a propriedade registra tanto a identidade do pedaço de sal quanto a sua diferença em relação a outros objetos. Com efeito, as propriedades são vínculos relacionais que colocam o objeto da percepção em uma teia de relações. Mas também o sujeito da percepção forma uma teia de relações, já que a consciência perceptiva é a relação entre o sujeito percebente e o objeto percebido, ambos positivo e negativo, identidade e diferença, singularidade e universalidade, uno e múltiplo.

A coisa percebida, una e formada de múltiplas propriedades é, então, coisidade e unidade excludente, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

Diante do caráter multirrelacional do sujeito e do objeto da consciência percebente, o sujeito da percepção pode enganar-se no ato de perceber. De fato, ele pode tomar o objeto na sua identidade e negligenciar a diferença e, vice-versa, identificar a diferença e desperceber a identidade. Ou seja, o sujeito da percepção pode ter dificuldades de lidar com o objeto enquanto ele é uma “verdade oposta”⁴⁹: ser e não ser, uno e múltiplo, identidade e diferença, positivo e

⁴⁵ PhG, p. 80: [das] abstrakte allgemeine Medium.

⁴⁶ PhG, p. 80: Dingheit.

⁴⁷ Sobre um dos significados de substância (οὐσία) como substrato (ὕποκειμενον) e matéria (ὑλη), vide Aristóteles. *Metafísica*. (Ed.) G. Reale. São Paulo: Edições Loyola. 2001, volume II (texto grego e tradução), volume III (sumário e comentários), H1, 1042 a 26 – b 8.

⁴⁸ PhG, p. 81: *ausschließende Einheit*.

⁴⁹ PhG, p. 87: *entgegengesetzte Wahrheit*.

negativo. Por conseguinte, a experiência de “engano”⁵⁰ leva o sujeito da percepção a corrigir o seu erro no ato de perceber. Com isto, ou seja, com o ato de correção, o ato de perceber não é mais entendido como um simples coletar de propriedades já presentes e formadas no objeto da percepção, como se elas existissem de forma intrínseca nas coisas percebidas, independentemente de um sujeito da percepção, portanto, de qualquer aparato da subjetividade: enfim, como se elas fossem *svabhāva*. A correção, portanto, evidencia o fato de que o sujeito da percepção não é passivo no ato de perceber — a consciência como espelho da realidade, cuja função consistiria em somente refletir ou rerepresentar no âmbito subjetivo propriedades já dadas e constituídas na coisa percebida —, mas interage com seu objeto a fim de constituir e construir a propriedade do objeto.

Atos de engano da consciência percebente são, por exemplo, o fato de ela considerar a propriedade cor branca do pedaço de sal como sendo o resultado exclusivo do sentido da visão da subjetividade perceptiva: o pedaço de sal é branco exclusivamente, unicamente e absolutamente por causa dos olhos que percebem tal cor. O segundo erro é o oposto ao primeiro: a consciência percebente interpreta a propriedade como já constituída no objeto percebido, como algo intrinsecamente essencial e próprio à própria coisa percebida: a propriedade como algo próprio da coisa mesma. Caberia, então, ao sujeito da percepção apenas apreender aquilo que já está configurado e formado nele. Portanto, ambos erros consideram as propriedades como entes constituídos fora de vínculos relacionais.

Um terceiro erro apresenta o papel da linguagem. Como a consciência percebente imersa em sua experiência não aceita a verdade oposta — o ser como, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, uno e múltiplo, idêntico e diferente —, ela empreende um último esforço para corrigir seu engano ao interpretar a relação entre ser e não ser, identidade e diferença. Contudo, ainda persistirá seu engano presente no seu modo equivocado de interpretar a propriedade. De fato, tal esforço da consciência perceptiva aceita a relação entre os entes — afinal, ela não pode mais retroceder a um nível consciencial que se agarra à irrelacionalidade ou imediatidade do ser, tal

⁵⁰ PhG, p. 82: Täuschung. “Talvez a palavra *mūla*, [significando] raiz, no título da obra principal [*mūla-madhyamaka-kārikā*] de Nāgārjuna, signifique que ele identificou a raiz de todos enganos e de todos aprisionamentos mentais nos falsos conceitos básicos e que ele quer superar estes conceitos, na sua raiz, mediante uma análise clara, lógica”. Das Wort *mūla*, Wurzel, im Titel des Hauptwerks Nāgārjunas bedeutet vielleicht, dass er die Wurzel aller Täuschungen und aller geistlichen Fesseln in falschen Grundbegriffen identifiziert hat und dass er diese Begriffe durch eine klare logische Analyse an ihrer Wurzel überwinden will. O’LEARY, **Negative Dialektik bei Nāgārjuna und Hegel**, Fonte: https://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/2012/06/negative-dialektik-bei-nāgārjuna-und-hegel.html, visitada em janeiro/2023.

como ainda era o caso no âmbito da certeza sensível —, mas entende a relação de um modo bem peculiar que não faz justiça ao objeto que ela tem diante de si.

A manobra discursiva empreendida pelo sujeito da percepção consiste em fazer a seguinte diferenciação:

A coisa é *una*, refletida dentro de si; ela é *para si*; mas ela é também *para um outro*; e, na verdade, ela é para si um *algo diferente do que ela é* para outro. De acordo com isto, a coisa é para si e *também* para um outro, um ser diferenciado *duplicado*⁵¹.

A manobra discursiva do sujeito da percepção tem por objetivo duplicar o ser percebido que é, contudo, uma unidade diferenciada ou diferença unificada em si mesmo, ou seja, em próprio ser. Trata-se, portanto, de um único ser que se põe tanto como identidade, ser para si, quanto como diferença, ser para um outro. Ao invés disso, aquela manobra discursiva quer afirmar dois seres percebidos distintos: o ser percebido que marca a identidade e também — atentar para o adendo! — o ser percebido que registra a diferença. De fato, ambos são seres percebidos, mas distinguidos um do outro em *seres percebidos diferentes*, ao passo que a verdade oposta afirma que se trata de um mesmo ser percebido diferenciado ou refletido *em ou dentro de si mesmo*. Com isso, a coisa percebida mantém, de fato, sua identidade. Contudo, o ser-outro ou a diferença é posto/a não na coisa mesma idêntica a si mesma, como era de se esperar a partir do fato de que a coisa é uma verdade oposta, mas fora da própria coisa idêntica, em uma outra coisa distinta que possui propriedades opostas. Uma coisa marca a identidade, uma outra coisa assinala a diferença. Não é, portanto, a mesma coisa que é idêntica e diferente.

Assim sendo, ela afirma que a cor branca é uma propriedade essencial ao pedaço de sal, na medida em que ela assinala a identidade do pedaço de sal. No entanto, essa mesma propriedade é considerada inessencial, embora também seja necessária, quando a mesma cor branca do pedaço de sal é colocada em uma relação de oposição com a propriedade oposta de um outro objeto, por exemplo, a cor preta de um pedaço de carvão, pois, aqui, a cor branca se apresenta não mais como identidade, mas como diferença necessária de um objeto em relação a outro. Então, a mesma propriedade, a cor branca é considerada ora como essencial, quando registra identidade, ora como inessencial e necessária, quando assinala diferença para com outros entes.

⁵¹ PhG, p. 87: Das Ding ist *Eins*, in sich reflektiert; es ist *für sich*; aber es ist auch *für ein Anderes*; und zwar ist es ein *anderes* für sich, *als es* für Anderes ist. Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein Anderes, ein *gedoppeltes* verschiedenes Sein.

Há um problema na manobra discursiva do sujeito percebente. Com efeito, a propriedade que registra a identidade ou a essência da coisa é sua característica essencial ou absoluta. Contudo, uma tal característica, em si e por si mesma, põe necessariamente diferença e oposição em relação com outras coisas portadoras de propriedades opostas e, assim sendo, ela conecta-se com outras coisas opostas justamente mediante aquilo que deveria marcar sua identidade e isolá-la de qualquer contexto relacional. A característica que deveria assinalar a identidade única, essencial e absoluta da coisa percebida, sua independência de qualquer outra coisa, seu ser fincado exclusivamente nela mesma, é, na verdade, aquela mesma que também constrói a teia de relações em que ela está necessariamente entrelaçada:

Justamente mediante a *característica absoluta* e sua oposição [oposição para com outras coisas produzida pela característica absoluta] ela [a coisa] se relaciona com outras [coisas] e é essencialmente somente este relacionar [*Verhalten*]. Essa relação [*Verhältnis*] [...] é negação de sua independência⁵².

Ora, sendo a coisa percebida este relacionar, a diferença entre o essencial e o inessencial necessário — mantida, em última tentativa, pelo sujeito percebente para defender, a todo custo, sua interpretação equivocada da verdade oposta — é “uma diferenciação que ainda reside somente nas palavras”⁵³. Trata-se, portanto, de uma distinção que só existe no âmbito da *linguagem*, do pensamento e discurso da subjetividade percebente, mas não existe no âmbito do próprio *ser* do objeto da percepção: pensamento/linguagem, por um lado, e ser, por outro, não convergem. Aqui não tem lugar a identidade parmenídica entre ser e pensar, dialeticamente reconfigurada⁵⁴.

A linguagem usada pela consciência percebente tem como finalidade encobrir sua interpretação equivocada de o que é o seu objeto: a coisa de muitas propriedades. Então, é estabelecido um conflito entre, de um lado, o que ela pensa ser a propriedade expressa na linguagem e que distingue entre o essencial e o inessencial necessário e, de outro lado, o ser mesmo da coisa da percepção. No ser deste objeto, a cor branca do pedaço de sal é tão essencial, quando registra sua identidade, quanto ela o é também, quando marca sua diferença para com outros objetos. Não haveria, com isso, sentido em distinguir a mesma propriedade ora como

⁵² PhG, p. 88: “Durch den *absoluten Charakter* gerade und seine Entgegensetzung *verhält* es sich zu *andern*, und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis [...] ist die Negation seiner Selbstständigkeit”.

⁵³ PhG, p. 89: Eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt.

⁵⁴ “Pois, o mesmo é o pensar e o ser”. (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). RAVEN, J. E. and KIRK, G. S. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 344 (Fr. 2 e Fr. 3/DK), p. 275. DIEHLS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 5^{a.}, 6^{a.} e 7^{a.} eds., editadas com aditamentos por W. Kranz (Berlin, 1934-1954). fonte: <https://www.gottwein.de/Grie/vorsokr/VSParmen01.php#DenkenSein>, visitado em 5/5/9/19.

essencial, ora como inessencial necessário. Essa distinção é meramente linguística, unicamente convencional, puro *vohāra*, modo convencional de expressão e conveniente à interpretação do sujeito percebente, pensamento conceitual ficcional, *paññatti*, produto de construção mental, (*parikappanā*), sem ter qualquer amparo no ser mesmo da coisa percebida. Por conseguinte, o discurso da consciência percebente não consegue captar o que é o ser real da coisa da percepção: “o objeto é [...], em um e mesmo aspecto, o contrário dele mesmo, para si, enquanto ele é para outro, e para outro, enquanto ele é para si”⁵⁵.

Em razão disso, esta consciência é abandonada em favor de uma outra figura da consciência que seja capaz de apreender o ser real, o qual a consciência percebente não consegue captar. Isso significa a necessidade de uma nova figura da consciência para dar conta de um objeto que escape dos preconceitos interpretativos da consciência percebente, de modo análogo ao movimento de passagem da certeza sensível para a percepção. Esta nova figura é chamada força e entendimento⁵⁶.

Relação (Verhalten/Verhältnis) e cooriginação dependente (pratītya-samutpāda)

Uma primeira observação a ser feita nesse diálogo entre Hegel e Nāgārjuna diz respeito ao modo como se articulam os sentidos e seus respectivos objetos. Em ambos os casos, creio que ficou evidenciado o fato de que os sentidos e seus respectivos objetos não são considerados como entes explicados a partir de um contexto não relacional. No caso nagarjuniano, levando em consideração o texto das MMK traduzido para o mandarim, as noções de vazio (空) e dependência de múltiplas condições (屬衆緣) expressam a tese, segunda a qual eles não podem ser considerados no estilo de uma natureza intrínseca.

No caso da PhG, a interrelação condicionada de correlatos é detectada no objeto da percepção: a coisa de muitas propriedades. Ela foi, em primeiro lugar, caracterizada na sua

⁵⁵ PhG, p. 89: der Gegenstand ist [...] in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist.

⁵⁶ No âmbito do capítulo imediatamente seguinte ao da *Percepção, a coisa e o engano*, i.e., *Força e Entendimento, fenômeno e mundo suprassensível*, o *parikappanā* da consciência natural será denominado *Selbstbefriedigung*, via de regra, neste contexto, traduzido como autossatisfação e, libidinosamente, como masturbação. A autossatisfação é uma ação em que a consciência encontra-se “em autoconversa imediata consigo” (in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich”, PhG, p. 117). Portanto, de modo análogo ao movimento da percepção, a consciência natural na figura da força e entendimento é prisioneira de uma linguagem centrada em si mesma sem a mediação do outro, de um ser sustentado apenas em sua linguagem autocomplacente. Vide Vieira, **A desdita do discurso**, p. 101-127.

positividade e identidade como um meio abstrato e universal ou substrato no qual está assentada a relação das múltiplas propriedades da coisa: a cor branca, o sabor sávido, etc. Em segundo lugar, ela foi determinada na sua negatividade e diferença como propriedades que colocam as propriedades da coisa em relação com propriedades opostas de outra(s) coisa(s). Por fim, em terceiro lugar, a coisa da percepção é a reunião simultânea dos dois primeiros momentos: a coisa sendo simultaneamente para si e para outro, a propriedade que marca a identidade da coisa, sua cor branca, por exemplo, registra simultaneamente também sua diferença para com a propriedade oposta. Portanto, a verdade oposta é a interrelação condicionada de correlatos.

Com efeito, a determinação da cor branca do pedaço de sal não é um atributo exclusivo do sentido da visão, como se tal propriedade fosse obra levada a cabo unicamente pelo sentido da visão sem a participação de seu objeto. Inversamente, a mesma propriedade não é uma qualidade já existente na coisa mesma, de tal forma que restasse ao sujeito da percepção, por assim dizer, somente o ato de coletar aquela qualidade já pronta e acabada e, por assim dizer, fincada na coisa mesma. Há uma origem condicionada da propriedade cor branca, pois esta última requer necessariamente a determinação recíproca dos correlatos, sujeito da percepção e coisa percebida, a visão e a cor branca, o paladar e o sabor sávido, etc. Por conseguinte, sujeito da percepção, coisa percebida e propriedade da coisa percebida não são naturezas intrínsecas, independentes de condições e entes absolutamente autônomos (*sabhāva*).

No caso de MMK, a interrelação condicionada de correlatos é ilustrada pela visão que não pode levar a cabo seu ato de ver sem a condicionalidade de um objeto visível, ao passo que, reciprocamente, este não pode ser visto sem o sentido da visão. Não por acaso, o elemento da consciência visual (*cakkhu-viññāṇa-dhātu*) tem como condição de sua possibilidade a interrelação condicionada entre visão e visível. De forma análoga, é irracional admitir um ente subjetivo incondicionalmente autônomo (*draṣṭṛ* ; 見者), do qual são instrumentos os sentidos e seus respectivos objetos. Neste caso, estes últimos são condicionados por aquele sujeito, ao passo que este último condiciona, mas não é condicionado por seus instrumentos. Aqui, com efeito, não tem lugar a interrelação condicionada de correlatos. Um ente subjetivo incondicionalmente autônomo dos atos perceptivos apresenta uma parcial semelhança ao caso retratado na PhG, no qual as propriedades da coisa seriam obra exclusiva do sujeito percebente. Com efeito, a produção de atos perceptivos mediante uma subjetividade onticamente autotética e epistemicamente soberana não encontra guarida nos argumentos desenvolvidos por Hegel e Nāgārjuna sobre os atos perceptivos.

Nessa primeira aproximação, Hegel e Nāgārjuna concordam na crítica à noção de um ente fincado em si mesmo, onticamente autônomo e determinado sem correlatos condicionantes. O que resta a analisar é a consequência desta convergência em termos de ontologia e epistemologia. Isto será explorado na sequência.

Propriedade (Eigenschaft) e características distintivas (nimitta)

Uma diferença que ressalta entre os capítulos aqui analisados do texto de Hegel e Nāgārjuna diz respeito ao conceito de propriedade e sua parcial correspondência com *nimitta*, o qual não é tratado no texto nagarjuniano aqui em debate.

A cognição apreensivo-representativa (*sañjñā*, sânscrito; *saññā*, pāli) das propriedades e características (*nimitta*) de um ente (*nimitta-sañjñā*) é o que torna viável o fato de que ele possa ser tanto identificado — e, portanto, conhecido em meio a múltiplos entes — quanto reconhecido — pois, mantém e retém os traços qualitativos que permitem determinar sua identidade. Assim sendo, a conceituação de um ente exerce a função de cognição conhecedora e reconhecedora. Com isso, ela se torna a intérprete de o que o ente é e não é, enquanto ela conhece e reconhece o que ela identifica estar no ser do próprio ente como algo que lhe é indissolúvelmente ínsito e intrínseco, tornando-o, assim, essencialmente distinto de outros entes. Metaforicamente, o procedimento adotado por *saññā* é comparável ao ato de reconhecimento de certos tipos de madeira por parte do carpinteiro mediante os sinais característicos (*nimitta*) feitos por ele mesmo anteriormente em cada um deles⁵⁷.

Portanto, a “cognição apreensivo-representativa consiste na apreensão de características distintivas” (*nimitta-udgrahaṇā*)⁵⁸ do ente: “azul, amarelo, curto, longo, fêmea, macho, amigo, inimigo, agradável, desagradável, etc”⁵⁹. Mediante estas características distintivas, o ente obtém um perfil de determinidades que lhe concede uma característica própria (*svalakṣaṇa*), portanto, qualidades que lhe pertencem como indissolúvelmente suas: as propriedades do ente, ou seja, aquilo que lhe é próprio e intrínseco.

⁵⁷ CMA, III, §2, p. 110.

⁵⁸ Vasubandhu. *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. Paris: Paul Gethner. 1923. (Premier et deuxième chapitres), [Abrev.=AKV], 1.14; AKV 1,14c-d: sañjñā nimittodgrahaṇātmikā.

⁵⁹ *Abhidharma-koshaḥśyaṃ of Vasubandhu*. Edited by Prahlad Pradhan Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, TSWS. 1967. (Fonte: <http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=volume&uid=9f3907f3-f0ba-11e4-bbf3-001cc4dd0f04>), visitada de novembro/2022 a janeiro/2023., 1.14; AKV 1,14c-d: yāvannīlapītadīrghahrasvastrīpuruṣamitrāmitrasukhaduḥkhādi.

De forma muito interessante, o exemplo de *nimitta* dado acima por Vasubandhu (do quarto para o quinto século da EC) deixa transparecer uma analogia entre ela e propriedade (*Eigenschaft*), uma analogia que não era evidente à primeira vista. Pares de opostos, tais como curto, longo, fêmea, macho, amigo, inimigo, agradável, desagradável, deixam supor que as características distintivas também podem ser qualificadas de modo análogo às propriedades: ambas, características distintivas e propriedades são determinadas correlativamente nas formas de ser e não ser, identidade e diferença, unidade e multiplicidade, imediato e mediatizado, ser para-si e ser para-outro. Com isso, conceitos de relação (*Verhältnis*) e cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*), tais como expressos nos conceitos de propriedade e característica distintiva, deixam entrever a rede de relações e condicionalidades na qual se encontram os entes. No entanto, esta analogia não pode também deixar de apontar aquilo que distingue os conceitos em foco. Enquanto Hegel considera aquela rede como o próprio ser do real, Nāgārjuna, por sua vez, qualifica-a como objeto de um discurso convencional sobre os entes, sem que o conceito de cooriginação dependente levante a pretensão de ser a apreensão do real.

A passagem abaixo, oriunda do Sutra do Diamante, exprime o contexto da crítica à interpretação de *nimitta* como *dhamma*:

Mas, Subhuti, além disso, a doação [i. e., o ensinamento] não deve ser feita pelo ser dedicado ao despertar (*bodhisattva*) apegado ao objeto. A doação não deve ser feita por quem tenha qualquer tipo de apego. A doação não deve ser feita por quem tem apego a uma forma material sensível. A doação não deve ser feita por quem tem apego ao som, odor, sabor, tato e objeto mental. De fato, Subhuti, a doação deve ser feita, desse modo, pelo ser dedicado ao despertar, pelo grande ser. Assim como ele não deveria se apegar à cognição apreensivo-representativa de características distintivas (*nimitta-sañjñā*) [de qualquer ente]⁶⁰.

O emprego do termo *nimitta* por parte de Nāgārjuna nas MMK não tem lugar no âmbito do exame crítico do campo (*gocara*)⁶¹ das bases sensoriais *strictu sensu*, mas no âmbito das ações morais. Com efeito, o fruto ou efeito, *phala*, de uma ação moral passada é distintivamente

⁶⁰ **Sutra do Diamante. vajracchedikā nāma trīsatikā prajñāpāramitā** (वज्रच्छेदिका नाम त्रिशतिका प्रज्ञापारमिता)
Fonte: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/403/1863>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023, IV: api tu khalu punaḥ subhūte na bodhisattvena vastupratīṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ na kvacitpratīṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ| na rūpapratīṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ| na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmeṣu pratīṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ| evaṃ hi subhūte bodhisattvena mahāsattvena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimittasamjñāyāmapī pratīṣṭhet| अपि तु खलु पुनः सुभूते न बोधिसत्त्वेन वस्तुप्रतिष्ठितेन दानं दातव्यं न क्वचित्प्रतिष्ठितेन दानं दातव्यम्। न रूपप्रतिष्ठितेन दानं दातव्यम्। न शब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यधर्मेषु प्रतिष्ठितेन दानं दातव्यम्। एवं हि सुभूते बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन दानं दातव्यं यथा न निमित्तसंज्ञायामपि प्रतिष्ठेत्।

⁶¹ MMK, 3.1.

caracterizado, *nimitta*, por sua correção, *dharma*, ou incorreção moral, *adharma*⁶². Ora, para caracterizá-la como moralmente certa ou errada, é necessário admitir a vacuidade (*śūnyatā*) como cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*)⁶³ para que os frutos de ações morais passadas sejam qualificados como moralmente certas ou erradas. De fato, um “fruto [de ações morais passadas] existente segundo natureza própria não poderia ser o *resultado* da acumulação anterior de *karman* bom ou ruim; ele seria tal em si, independente de condições”⁶⁴. Portanto, as ações morais resultantes de ações moralmente corretas ou incorretas não podem ser não vazias (*aśūnya*), não podem possuir natureza intrínseca (*svabhāva*)⁶⁵. Pois, se possuíssem tal natureza, não seria possível organizar moralmente as atividades de nossa vida cotidiana governada por usos e costumes⁶⁶, orientada por determinação moral de o que é aceitável e inaceitável. De fato, isto assinalaria o fim do mérito e demérito moral. Conseqüentemente, as ações moralmente virtuosas e viciadas requerem necessariamente a vacuidade e a cooriginação dependente.

Propriedade (Eigenschaft) e palavra (Wort), característica distintiva (nimitta) e palavra (vāc)

Um outro ponto importante a destacar é a articulação exposta por Candrakīrti entre a característica distintiva e a palavra e sua conexão com o tema da propriedade e da palavra nas figuras da certeza sensível e percepção.

Em seu comentário a MMK, Candrakīrti faz a seguinte observação:

“O campo da mente é o horizonte [de atuação] da mente. O campo [da mente] tem o significado de [horizonte constituído por] objetos, pontos de apoio. Se houvesse qualquer campo da mente, lá haveria emprego de palavras, na medida em que seriam sobreimpostos alguns signos distintivos (*nimittam*) [sobre os objetos daquele campo]. Contudo, quando não mais houvesse objetos da mente, qual superimposição de signos distintivos haveria, por meio da qual teria lugar o emprego de palavras?”⁶⁷

⁶² MMK, 24. 34: “o fruto [de uma ação moral passada] [...] distintivamente caracterizado pela correção ou incorreção moral”; *dharma-adharma-nimittam* [...] *phalaṃ*, धर्मधर्मनिमित्तं [...] फलं; vide também MMK, 24. 35.

⁶³ MMK, 24. 36.

⁶⁴ Comentário de Giuseppe ao MMK, 24. 34, p. 563.

⁶⁵ MMK, 24. 35.

⁶⁶ MMK, 24. 36.

⁶⁷ NĀGĀRJUNA. *mūlamadhyamakakārikās (mādhyaṃikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1903, [Abrev.=PsP], 364. 7-10: *cittasya gocaraḥ cittagocaraḥ | gocaro viṣaya ārambaṇamityarthaḥ | yadi cittasya kaścidgocaraḥ syāttatra kiṃ cinnimittamadyāropya syādvācāṃ pravṛtṭiḥ | yadā tu cittasya viṣaya evānupapannastadā kka nimittādhyāropo yena vācāṃ pravṛtṭiḥ syāt || चित्तस्य गोचरः चित्तगोचरः | गोचरो विषय आरम्भणमित्यर्थः | यदि चित्तस्य कश्चिद्गोचरः स्यात्तत्र किं चिन्निमित्तमध्यारोप्य स्याद्वाचां प्रवृत्तिः | यदा तु चित्तस्य विषय एवानुपपन्नस्तदा क्व निमित्ताध्यारोपो येन वाचां प्रवृत्तिः स्यात् ||*

O campo da mente (*citta-gocara*) possui seus respectivos objetos (*viṣaya/ārambana*). E a organização do campo mental é possível mediante o emprego de palavras (*vācām pravṛtti*) e a superimposição de características distintivas (*nimitta-adhyāropa*) aos objetos daquele campo. De fato, o emprego de palavras apoia-se em signos distintivos que permitem distinguir os objetos do campo mental, de tal forma que palavras e características distintivas condicionam-se reciprocamente. Se a palavra não é capaz de exercer as suas diversas funções sem aqueles signos distintivos, estes últimos, por sua vez, estariam, por assim dizer, flutuando no ar desconectados de quaisquer entes — e, portanto, sem poder qualificá-los —, se eles não fossem sobreprojetados (*nimitta-adhyaropa*) nos entes mediante o emprego das palavras. Portanto, a qualificação do resultado (*phala*) da ação moral (*karman*), ora como moralmente correto (*dharma*), ora como moralmente incorreto (*adharmā*), e também a caracterização de um ente — tais como, azul (*nīla*), amarelo (*pīta*), longo (*dīrgha*), curto (*hrasva*), fêmea (*strī*), macho (*puruṣa*), amigo (*mitra*), inimigo (*amitra*), agradável (*sukha*) e desagradável (*duḥkha*) — pressupõem o emprego de palavras a fim de que essas qualificações sejam levadas a cabo. Há, assim, um cossurgimento reciprocamente condicionado entre *nimitta* e *vāc*, já que a exposição de características distintivas é feita mediante palavras, e estas se fazem compreensíveis mediante signos que distinguem um ente de um outro ente.

A conclusão necessária derivada de o que foi dito acima implica na aceitação de que os correlatos reciprocamente condicionados de *nimitta* e *vāc* são a condição de possibilidade do conhecimento discursivo, pois o objeto que não pode ser discriminado por suas características também não pode ser objeto daquele conhecimento e expresso em palavras. Eis novamente o que diz Candrakīrti: “já que o saber discursivo tem como suporte signos distintivos (*nimitta-alambana*), não há, portanto, quaisquer signos distintivos no *nirvāṇa*”⁶⁸.

Embora o *dharmā* “*nirvāṇa*” seja uno de acordo com sua natureza própria (*sabhāva*), ele pode ser considerado sob três aspectos⁶⁹. Ele é vazio (*suññata*), porque ele é privado de toda condicionalidade, tais como cobiça, ódio e ilusão cognitiva. Ele é sem características distintivas (*animitta*), porque ele não possui as marcas da condicionalidade, tais como cobiça, etc. Ele é privação de desejo (*appaṇihita*), porque ele não pode ser obtido mediante falsas projeções identitárias produzidas pela cobiça. Portanto, tais negações pretendem afastar qualificações do

⁶⁸ PsP, 533. 14-15: yasmānimmittālambanam vijñānam na ca nirvāṇe kiṃ cinnimittamasti, यस्मान्निमित्तालम्बनं विज्ञानं न च निर्वाणे किं चिन्निमित्तमस्ति.

⁶⁹ CMA, VII, § 31, p. 284: Tathā suññatam animittam appaṇihitañ cā ti tividham hoti ākārabhedena.

nirvāṇa segundo critérios empregados para avaliar entes condicionados. Trata-se, portanto, de negações não implicativas (*prasajya-pratiṣedha*), pois não pretendem instaurar uma verdade sobre o *nirvāṇa* ancorada em uma lista de qualificações positivas que não mais se aplicariam aos entes condicionados. O *nirvāṇa* é uma realidade última que não mais encontra abrigo em um saber/discurso que tem apoio em características discerníveis dos entes a fim de que a discriminação dos entes, discursiva e com apoio nas palavras, possa ser levada a cabo.

A cooriginação dependente entre propriedade e palavra é também evidenciada no capítulo da percepção da *Fenomenologia do Espírito*. Com efeito, a figura da certeza sensível não pode fazer uso das palavras, porque ele pressupõe um vínculo relacional não admitido por ela. Por conseguinte, ela só pode ter uma verdade visada (*gemeint*), mas nunca falada (*gesprochen*) ou dita (*gesagt*). Enfim, tal figura da consciência possui uma verdade inefável. Mas, a inefabilidade da verdade visada pela certeza sensível não significa uma verdade sublime e suprema, aquela do *dhamma* incondicionado do *nirvāṇa*. Trata-se, com efeito, de uma falsa verdade, tão falsa, tão falsa que mesmo as palavras não conseguem abrigá-la: enquanto a verdade defendida pela certeza sensível está aquém da linguagem, a verdade do *nirvāṇa* está além da linguagem. Portanto, no intervalo entre a inefabilidade do exclusivamente imediato assumido pela certeza sensível e a inefabilidade transracional e discursiva do *nirvāṇa* sem marcas características (*animitta*) transcorre o discurso sobre os entes guiado pelos conceitos de vacuidade e cooriginação dependente. Por isso, a propriedade e o falar, reciprocamente cooriginados, só fazem sua aparição no âmbito da figura da percepção, pois somente ela tem identidade e diferença, afirmação e negação e unidade e multiplicidade: a coisa una e múltipla, a coisa una de múltiplas propriedades, as múltiplas propriedades abrigadas em um só coisa.

O lado positivo do emprego de palavras por meio do sujeito percebente reside no fato de que ele pode descrever as várias qualidades de um objeto, dizer que ele é uno, mas também possui várias qualidades e muitos atributos. Aqui evidencia-se a riqueza ôntica e epistêmica da percepção diante da pobreza ôntica e epistêmica da certeza sensível. No entanto, o emprego de palavras por parte do sujeito percebente também manifesta o lado negativo do próprio uso das palavras. Com efeito, este uso manifestou-se no discurso da consciência perceptiva, segundo o qual a mesma propriedade ora é qualificada como essencial, na medida em que ela assinala a identidade do objeto percebido, ora é qualificada como inessencial necessária, quando a mesma propriedade distingue o ente de um outro ente, ou seja, quando a mesma propriedade registra a diferença entre os entes. Como vimos, a consciência perceptiva sobreimpõe ao ser perceptivo

— um verdadeiro *nimitta-adhyāropa* — uma verdade que não existe nele, mas que só existe nas palavras. Há, portanto, uma superimposição de qualificações erradas sobre a coisa percebida, a qual falsifica o ser verdadeiro em nome de uma verdade inventada e ficcionada no seio da linguagem: um verdadeiro *parikappanā*, construção meramente subjetivo-mental dissociada da verdade oposta do ser percebido. Afinal, a finalidade de tal superimposição é manter uma verdade que não deve ser questionada. Todavia, um tal empreendimento linguístico-qualitativo (*Wort/Eigenschaft, vāc/nimitta*) por parte da consciência percebente não consegue se manter de pé, e a figura da percepção tem de ceder lugar a uma nova figura que seja capaz de compreender a verdade oposta.

A linguagem e o real

O objetivo analítico-racional-abidárnico, ao levar a cabo a discriminação dos entes a fim de superar o sofrimento, é bem resumida na seguinte afirmação:

as realidades últimas são caracterizadas não apenas a partir do ângulo ontológico, enquanto elas são tomadas como elementos últimos da existência, mas também do ponto de vista epistemológico, enquanto elas são tidas como objetos últimos do correto conhecimento⁷⁰.

Ontologia e epistemologia concorrem para o mesmo objetivo, ou seja, elas atravessam o véu de ilusão cognitiva, com o qual estamos engastados em nossa vida ordinária. De acordo com nosso modo habitual de atuar no cotidiano, os objetos por nós vivenciados — por exemplo, a pessoa, *pudgala* — parecem ter uma consistência e uma solidez tais que eles constituem o real, além do qual não é possível avançar para identificar o ser real. Contudo, o Abhidhamma nos ensina que eles não constituem as realidades últimas e irreduzíveis — no caso do *pudgala*, mediante os cinco agregados —, pois ele nos fornece os instrumentos analíticos para questionar a realidade convencional.

Com apoio deles, portanto, nós somos capazes de identificar os entes últimos, irreduzíveis e objetivos — ou seja, os *dhammas* existentes em virtude de suas naturezas próprias (*sabhāva*) e, conseqüentemente, não mais submetidos às ações construtivas da mente —, os quais são os objetos últimos da investigação abidárnica. Com isso, então, as ferramentas

⁷⁰ CMA, I, § 2, p. 55: The ultimate realities are characterized not only from the ontological angle as the ultimate existents, but also from the epistemological angle as the ultimate objects of right knowledge.

abidármicas nos proporcionam condições do exercício de uma ontologia e uma epistemologia que detectam os entes verdadeiramente reais e, assim sendo, o seu correto conhecimento.

É convicção abidármica que o real pode ser analiticamente discernido por um trabalho conceitual-racional, enquanto é um ato preparatório e propedêutico para a realização do *nirvāṇa*. Portanto, o discurso racional não está dissociado das ações que encaminham o indivíduo à realização do *nirvāṇa*, já que a discriminação analítica dos entes nos apresenta uma visão sinótica dos mesmos tendo em vista a superação do sofrimento. O real é analiticamente discernido pela razão e realizado no *nirvāṇa*. Por conseguinte, lógica e meditação convergem para o mesmo objetivo.

De um modo análogo, as figuras da consciência realizam um movimento de superação das ilusões cognitivas. De fato, elas registram deficiências cognitivas cujas correções propiciam o desenvolvimento da consciência através de suas figuras. Não haveria, portanto, formação pedagógica (*Bildung*, παιδεία) da consciência, se fossem confirmadas as pretensões à verdade levantadas nas figuras da consciência. Como vimos anteriormente, foram refutadas as pretensões à verdade levantadas nas figuras da certeza sensível e da percepção: o real nelas exposto não foi apreendido por seus respectivos horizontes cognitivos limitados. A certeza sensível não aceitava o ser mediatizado em seu apego à verdade exclusivamente imediata, ao passo que a percepção não sabia lidar com o jogo de mediações presente no ser percebido, ou seja, ela não aceitava a verdade oposta.

Em ambas figuras, tem lugar um papel decisivo da linguagem. Na certeza sensível, o ato de falar jogava por terra sua pretensão à verdade, ao passo que, por um lado, a percepção era capaz de dizer o seu objeto, a saber, a coisa de muitas propriedades e, por outro lado, ela fazia uso das palavras para encobrir seu erro ao discorrer sobre o ser percebido constituído de verdades opostas. Portanto, os discursos das figuras da consciência não são capazes de expressar o real, com exceção, evidentemente, da última figura da consciência, o saber absoluto. Isso significa que as verdades das figuras da consciência residem no âmbito das palavras, no campo de uma mera subjetividade que termina por virar as costas ao real, pois o avanço da consciência natural pressupõe a dissonância entre seu discurso e o real⁷¹. Os comentários sobre

⁷¹ No livro **A Desdita do discurso**, procurei demonstrar, nos três primeiros capítulos da PhG, os infortúnios discursivos da consciência natural em seu esforço de apreensão do real. Posteriormente, eles também são expostos no capítulo “O espírito certo de si mesmo”: Vieira, L. A. O espírito certo de si mesmo. In: Vieira, Leonardo Alves; Silva, Manuel Moreira. (Org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 364 e p. 373. Aí também o ser é mantido apenas “nas palavras” (in den Worten). Vide também

as figuras da consciência, bem como a própria organização racional do encadeamento dessas figuras demonstram que é possível discorrer ou expressar em palavras o real. De modo análogo ao Abhidhamma, Hegel também defende a tese, segundo a qual as palavras que encaminham um método apropriado captam o real. As figuras da consciência são ilustrações de um discurso que passa, por assim dizer, ao largo do real e se refugiam no âmbito discursivo para defender suas verdades até o momento da última figura da consciência, na qual não têm mais lugar os infortúnios dos intentos de defender discursivamente o que é discursivamente indefensável ou só o é em pretensões à verdade que, no entanto, são sempre refutadas. Por conseguinte, o movimento de contínua refutação de verdades e saberes das figuras da consciência faz emergir o que é o real, de tal modo que convergem o que é conhecido por e para ela, consciência natural, e o que é conhecido por e para nós, leitoras e leitores do texto. Nossos comentários sobre as experiências das figuras da consciência são discursos tanto sobre o real, inalcançado, no entanto, por aquelas figuras, quanto sobre discursos desditados das figuras em seus intentos de dizer o que é o real.

Nāgārjuna, por sua vez, situa-se, ao meu ver, em posição oposta àquela assumida pelo Abhidhamma e por Hegel no que diz respeito à relação entre linguagem/discurso e ser. Com os conceitos de vacuidade e cooriginação dependente dos entes, ele rompe a linha fronteira que separa o ser real, por um lado, e as apreensões verdadeira e equivocada do ser real, por outro. Com efeito, as distinções entre *puṅgala* e *dhammas*, ser imediato e mediatizado versus ser imediato, verdade oposta versus verdade mantida apenas na e pelas palavras, o Abhidhamma e Hegel (certeza sensível e percepção) respectivamente demarcam uma fronteira entre o real e os discursos (verdadeiro ou equivocado) sobre o real. O trabalho do discurso racional elaborado pelo Abhidhamma e por Hegel evidencia-se precisamente em discriminar o que é, de fato, o real e o que é falsamente tido por real, a construção mental ou o ser que só existe na linguagem.

Ao meu ver, Nāgārjuna não empreende o esforço de rejeitar o trabalho conceitual-analítico do Abhidhamma: a saber, aquele de analisar os entes compostos em entes últimos e elementares. De fato, o trabalho de discriminação analítica dos entes é mantido. Refutada é, porém, a pretensão de ter alcançado os *dhammas*, aqueles entes não mais analisáveis e constituídos de natureza própria (*sabhāva*): os *dhammas* estão esvaziados de ser real. A

VAZ, H. C. L. **O comentário de Henrique Cláudio de Lima Vaz ao capítulo “O espírito certo de si mesmo. A moralidade” da Fenomenologia do Espírito (1807).** (Ed.) Leonardo A. Vieira. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

eventual distinção entre os *dhammas* e os agregados originados por eles permite distinguir entre um discurso convencional (*vohāra*) e seu pensamento conceitual ordinário e habitual (*paññatti*), por um lado, e o discurso que atinge o real (*paramattha*), por outro lado. Ora, na medida em que Nāgārjuna afirma a vacuidade dos entes, não há mais como indicar os entes elementares, objetivamente existentes, independentes das construções mentais. Por conseguinte, nosso discurso sobre o ser não pode deixar de ser *vohāra*. Não mais conseguimos separar o discurso sobre o ser real, ente de natureza intrínseca, e o ser convencional e, portanto, irreal formado a partir do ser real. Com efeito, e como dito acima, continuam a ser mantidos os *dhammas* e seus agregados, de acordo com Nāgārjuna. No entanto, eles não são mais tomados como independentes das construções mentais, não são mais tidos como objetivamente existentes, já que eles não são constatados e constatáveis. Consequentemente, o que é supostamente tido por real não pode mais ser desvinculado de um tipo de consciência, para a qual os entes por ela identificados em seu horizonte cognitivo são tidos convencionalmente por ser o real.

Com isso, a posição de Nāgārjuna se aproxima daquela de Hegel: o real não pode ser dito como tal independentemente do sujeito que levanta a pretensão de dizer que o real é tal. Contudo, logo se manifesta também a diferença. Diferentemente de Hegel, para o qual o real se manifesta nas experiências (*Erfahrungen*) da consciência sem que elas consigam expressar discursivamente o real, os conceitos de vacuidade e cooriginação dependente estão integrados na habilidade de usar os meios eficazes ou expedientes apropriados (*upāya-kauśalya*) que nos facultam avaliar nossas pretensões de dizer o que é a realidade, ao invés de ser conceitos que integram nosso discurso certo de si mesmo no que concerne à apreensão do real. Por conseguinte, a dialética não descreve o movimento do real em seus desdobramentos subjetivos e objetivos, mas um instrumento crítico de avaliação de nossas pretensões de dizer o real e, portanto, a verdade.

Portanto, se o conceito de verdade oposta no âmbito da figura da percepção corresponde analogamente à interpretação das bases sensoriais no estilo da vacuidade e cooriginação dependente, aquele primeiro é o conceito que capta o ser percebido tal como ele é em si mesmo, fugindo, com isso, de uma verdade meramente ancorada nas palavras, ao passo que estas últimas não são uma teoria (*dṛṣṭi*) que afirma a natureza intrínseca da percepção. A legitimidade da crítica nagarjuniana reside em ser uma crítica à interpretação das bases sensoriais calcada no conceito de natureza intrínseca, sem avançar, em contrapartida, uma teoria sobre o ser real das bases sensoriais. Não por acaso, Nāgārjuna finaliza a MMK alertando para o abandono de todas

teorias (*sarva-dṛṣṭi-prahāṇa*)⁷², enquanto elas pretendem dizer o real. Não se trata, portanto, de abandonar as *teorias como tais*, mas, antes, de abandonar as *pretensões* por elas levantadas de dizer o que é o real.

Assim como o discurso crítico que vai gradualmente se constituindo ao longo das experiências da consciência natural, Nāgārjuna também aponta criticamente os infortúnios argumentativos (*prasaṅga-vākya*) dos discursos que pretendem dizer o que é o real. Também a desdita do discurso é assumida por Nāgārjuna. Diferentemente do otimismo hegeliano, contudo, ele não prevê um momento do desenvolvimento da consciência em que ela empreenderá o discurso verdadeiro sobre o real: o saber absoluto, dito de uma forma bem simplista, como a convergência dos discursos do para ela, consciência natural, e do para nós, observadores/as das experiências da consciência natural não mais submetidos/as às ilusões daquela. *Discursivamente*, o real nos escapa, diz Nāgārjuna, embora o discurso seja também extremamente útil para criticar e, com isso, corrigir nossas cognições ilusórias sobre o real: isto é o que faz seu discurso orientado pelos conceitos de vacuidade e originação dependente⁷³. Afinal, a realização do *nirvāṇa* não é levada a cabo mediante a acumulação progressiva de teorias e de suas respectivas verdades e através da gradual superação de suas deficiências — um processo de “adição” dialética —, mas da negação pura e simples de teorias que levantam a pretensão de dizer o que é o real⁷⁴. Por isso, o discurso crítico no estilo nagarjuniano não é um jogo diletante de palavras, mas já é o encaminhamento propedêutico e terapêutico para a realização do *nirvāṇa* para além das pretensões à verdade levantadas por todas teorias.

BIBLIOGRAFIA

A literatura sobre Hegel e Nāgārjuna é imensa. Vide, por exemplo, as indicações bibliográficas fornecidas por Vieira, L. A.; Silva, M. M. (Orgs.) **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**; a tradução, comentários e notas de G. Ferraro de **Versos fundamentais do caminho do meio (mūlamadhyamakakārikā)**; e Siderits, M.; Katsura, S. **Nāgārjuna's Middle Way**, abaixo referenciados.

⁷² MMK, 27.30.

⁷³ Daí, portanto, a ideia por mim apresentada de uma metafísica corretiva: VIEIRA, **Ontologia, bhavologia, falogia: metafísica como corretivo**.

⁷⁴ Observação feita por Murti e citada em O'LEARY, **Negative Dialektik bei Nāgārjuna und Hegel**.

Abaixo estão assinalados os textos que, por mim selecionados, têm uma relação mais direta e imediata com o tema de investigação deste trabalho. Não foi, portanto, minha intenção rastrear as várias interpretações sobre o segundo e terceiro capítulos da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e dos *Versos fundamentais do caminho do meio* de Nāgārjuna, respectivamente. Certamente, um tal empreendimento teórico nos levaria para bem longe do limite do razoável para um trabalho tal como aqui apresentado. Ao invés disto, concentrei meu foco de atenção na minha própria interpretação dos textos acima citados, sem dedicar-me a um confronto com outras interpretações. A bibliografia abaixo selecionada reflete a opção escolhida.

Literatura Primária

Ācariya Anuruddha. *The Abhidhammattha Sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Pali text originally edited and translated by Mahāthera Nārada. Translation revised by Bhikkhu Bodhi Introduction and explanatory guide by U Rewata Dhamma & Bhikkhu Bodhi. Abhidhamma tables by U Sīlānanda. Onalaska/WA/USA: Pariyatti Publishing, 1993, Edição do Kindle, [Abrev.=CMA]

BOCKING, B. *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Hamburg: Felix Meiner, 1988, [Abrev.=PhG].

NĀGĀRJUNA. **madhyamaka-śāstram (मध्यमकशास्त्रम्)**. Fonte: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/534>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023, [Abrev.=MŚ].

NĀGĀRJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio (mūlamadhyamakakārikā)**. Tradução, comentários e notas de G. Ferraro. Campinas: Editora Phi, 2016, [Abr.=MMK].

NĀGĀRJUNA. **mūlamadhyamakakārikās (mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti**. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1903, [Abrev.=PSP].

NAGARJUNA. **Tratado do Meio**. ;龍 ;樹. ;中 ;論. The SAT Daizōkyō Text Database Committee. Vol. 30, No. 1564. Fonte: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023. [Abrev.=ZL]

VASUBANDHU. **Abhidharma-koshabhāṣyam of Vasubandhu**. Edited by Prahlad Pradhan Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, TSWS. 1967. (Fonte: <http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=volume&uid=9f3907f3-f0ba-11e4-bbf3-001cc4ddf0f4>) , visitada de novembro/2022 a janeiro/2023.

VASUBANDHU. **L'Abhidharmakośa de Vasubandhu**. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. Paris: Paul Gethner. 1923. (Premier et deuxième chapitres), [Abrev.=AKV].

Literatura secundária

ARISTÓTELES. **Metafísica**. (Ed.) G. Reale. São Paulo: Edições Loyola. 2001, volume II (texto grego e tradução), volume III (sumário e comentários).

DIEHLS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 5ª., 6ª. e 7ª. eds., editadas com aditamentos por W. Kranz (Berlin, 1934-1954). fonte: <https://www.gottwein.de/Grie/vorsokr/VSParmen01.php#DenkenSein>, visitado em 5/5/9/19.

Discurso sobre a colocação em movimento da roda do ensinamento (*dhamma-cakka-pavattana-sutta*). In: **Samyutta Nikāya** 56.11.

GNOLI, R. **La rivelazione del Buddha**. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001, Volume Primo, p. 6-22.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994, (Werke 8).

O'LEARY, J. S. **Negative Dialektik bei Nāgārjuna und Hegel**. Fonte: https://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/2012/06/negative-dialektik-bei-nāgārjuna-und-hegel.html, visitada em janeiro/2023.

RATHORE, A. S. and MOHAPATRA, R. **Hegel's India**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

RAVEN, J. E. and KIRK, G. S. **Os filósofos pre-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

SIDERITS, M.; KATSURA, S. **Nāgārjuna's Middle Way: mūlamadhyamakakārikā** Sommerville/MA/USA: Wisdom Publications. 2013, Edição do Kindle.

STCHERBATSKY, TH. **The Conception of Buddhist Nirvāṇa**. Delhi: Motilal Barnasidass, 2003.

Sutra do Diamante. vajracchedikā nāma trisatikā prajñāpāramitā (वज्रच्छेदिका नाम त्रिशतिका प्रज्ञापारमिता) Fonte: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/403/1863>, visitada de novembro/2022 a janeiro/2023.

TUCK, A. **Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarship: On Western Interpretation of Nāgārjuna**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

VAZ, H. C. L. **O comentário de Henrique Cláudio de Lima Vaz ao capítulo “O espírito certo de si mesmo. A moralidade” da Fenomenologia do Espírito (1807)**. (Ed.) Leonardo A. Vieira. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

VIEIRA, L. A. **A desdita do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

VIEIRA, L. A. O espírito certo de si mesmo. In: Vieira, Leonardo Alves; Silva, Manuel Moreira.. (Org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 343-381.

VIEIRA, L. A. Silva, M. M. (Orgs.) **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VIEIRA, L. A. Nāgārjuna and Schelling: Outlines of a Dialogue on Self, World, and Viewpoints. **Kriterion**, Belo Horizonte, no 133, p. 283-322, Abr./2016.

VIEIRA, L. A. e FERRARO, G. **Introdução ao pensamento de Nāgārjuna. Exame das condições (pratyaya-parīkṣā)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

VIEIRA, L. A. Ontologia, bhavalogia, falogia: metafísica como corretivo. In: Gouveia, A. P. M. ; Loundo, Dilip ; Vieira, L. A. ; Ferraro, G. ; Monteiro, J. **Nāgārjuna. Exame do ser e do não ser**. Campinas: Editora Phi, 2018, p. 99-126.