

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

PEDRO DA COSTA FERNANDES

**AS ORIGENS DA DESCONSTRUTIVIDADE PRAGMÁTICA DE NĀGĀRJUNA: AS
FONTES DO CATUṢKOṬI NOS NIKĀYAS**

Juiz de Fora

2020

PEDRO DA COSTA FERNANDES

**As origens da desconstrutividade pragmática de Nāgārjuna: as fontes do *catuṣkoṭi* nos
*Nikāyas***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de
geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

da Costa Fernandes, Pedro.

As origens da desconstrutividade pragmática de Nāgārjuna: as
fontes do catuṣkoṭi nos Nikāyas / Pedro da Costa Fernandes. --
2021.

141 p.: il.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Budismo. 2. Soteriologia. 3. Lógica. 4. Tetralema. 5.
Ontologia. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

PEDRO DA COSTA FERNANDES

**AS ORIGENS DA DESCONSTRUTIVIDADE PRAGMÁTICA DE
NĀGĀRJUNA: AS FONTES DO CATUṢKOṬI NOS NIKĀYAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Dissertação defendida e aprovada em 25 de fevereiro de 2021.



Prof. Dr. Dilip Loundo
Universidade Federal de Juiz de Fora
(Presidente da Banca)



Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Giuseppe Ferraro
Universidade Federal de Minas Gerais

[Os membros da banca deram a anuência para que o(a) Presidente da Banca assinasse por eles (cf.

Resolução nº 01/2020).]

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a toda a linhagem de mestres e professores, monásticos ou laicos, do Buda até hoje, que se dedicaram à preservação e difusão do *Dharma*.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela oportunidade de realizar esse projeto, bem como o auxílio financeiro e suporte na participação de eventos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo suporte financeiro e apoio ao longo da confecção deste trabalho.

Agradeço ao meu estimado orientador e professor, Dilip Loundo, por sua paciência, todo o suporte intelectual e sobretudo por sua confiança na possibilidade de realização deste estudo.

Aos companheiros de estudo de língua sânscrita e filosofia indiana, Bruno do Carmo, Isabela Ribeiro, Matheus Landau e Pablo Duílio pelo constante estímulo intelectual e amizade.

À minha namorada Letícia Pires por ser sempre uma fonte de apoio e compreensão inesgotáveis, com quem aprendo todos os dias.

Aos meus amigos de longa data, Anna Paula Sales, Áviner Viana, Felipe Coutinho, Isabella Muniz, José Roberto Sales, Marcus Vinícius Ribeiro, Mateus Hufnagel, Mateus Marins e Victor Freitas, e também à minha família, em especial aos meus primos Alexandre, Bruno, Lucas e Thiago por serem fontes de inspiração e apoio.

Aos meus pais, Paulo Afonso e Silvia, e minhas irmãs, Ana e Paula, por sua paciência e suporte emocional.

Aos amigos que fiz ao longo deste mestrado.

E a Alexandra Elbakyan, em seu esforço de manter a ciência e conhecimento livres, sem o qual esse trabalho jamais poderia ter sido realizado.

Que fique registrada minha gratidão a todos que direta ou indiretamente prestaram-me suporte e minha convicção de que qualquer conquista só é possível por meio da generosidade de incontáveis seres.

Dedico, por fim, este trabalho às três joias: Buddha, Dharma e Saṅgha. Quaisquer que sejam os méritos dessa empreitada, que possam ser colhidos por todos os seres sencientes.

RESUMO

O principal objetivo deste trabalho é investigar e compreender o uso de instrumentos lógico-argumentativos subordinados ao empreendimento soteriológico exposto pelo Buda. Para este fim, utilizou-se a obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna (150-250 EC) como um ponto de partida, atentando especialmente para seu uso do tetralema (*catuṣkoṭi*) como um instrumento pedagógico que visa efetivar a soteriologia em duas dimensões, (i) desconstrutiva e (ii) pragmática. Buscou-se levantar exemplos do uso desse instrumento lógico na textualidade budista mais antiga acessível (*Nikāyas*) de modo que sua aplicabilidade e desdobramentos pudessem ser estudados em seu contexto nativo como uma forma incipiente do que viria a ser consolidado posteriormente como método. As implicações levantadas incluem a noção de um discurso paraontológico cujo desvelamento da realidade por meio da linguagem constitui uma função secundária, como efeito da libertação do sofrimento (*duḥkha*).

Palavras-chave: Budismo. Soteriologia. Lógica. Tetralema. Ontologia.

ABSTRACT

The main objective of this work is to investigate and understand the use of logical instruments as subordinate to the soteriological endeavor as exposed by the Buddha. To this end, I have used Nāgārjuna's (150-250 CE) *Mūlamadhyamakakārikā* as a starting point, paying special attention to his use of the tetralemma (*catuskoṭi*) as a pedagogical instrument that means to put into practice soteriology as a twofold method, (i) deconstructive and (ii) pragmatic. I have sought to survey examples of the use of this logical instrument in the most ancient Buddhist literature currently accessible (*Nikāyas*) in a way that its application and developments could be studied in their native context as an incipient form of what would be later consolidated as a method. The implications found include the notion of a paraontological discourse whose unveiling of reality through language constitutes a secondary function, as an effect of liberation from suffering (*duḥkha*).

Keywords: Buddhism. Soteriology. Logic. Tetralemma. Ontology.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

INTRODUÇÃO.....10

CAPÍTULO 1. A DESCONSTRUTIVIDADE PRAGMÁTICA DE NĀGĀRJUNA.....23

1.1 Problemáticas *Abhidharma*.....23

1.2 Contexto e perspectiva em Nāgārjuna.....38

1.3 Os instrumentos de desconstrução.....52

CAPÍTULO 2. A DIMENSÃO DESCONSTRUTIVA NOS SŪTRAS DA TRADIÇÃO DOS NIKĀYAS.....63

2.1 Ignorância (*avidyā*) e visão errônea (*mīthyādr̥ṣṭi*).....63

2.2 Aggivacchagotta Sutta (*Majjhima Nikāya* 72).....74

2.3 Kaccānagotta Sutta (*Saṃyutta Nikāya* 12.15).....84

CAPÍTULO 3. A DIMENSÃO PRAGMÁTICA NOS SŪTRAS DA TRADIÇÃO DOS NIKĀYAS.....92

3.1 Superimposição (*samāropa*) e visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*).....92

3.2 Sabbāsava Sutta (*Majjhima Nikāya* 2).....102

3.3 Cūḷamālunkya Sutta (*Majjhima Nikāya* 63).....112

CONCLUSÃO.....122

REFERÊNCIAS.....129

GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS E PÁLI UTILIZADOS.....136

ANEXO 1 & 2.....140

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) *Vogais, ditongos e semivogais*

ā som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta;

ī som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo;

ū som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo;

ṛ som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’;

ṝ som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo;

r som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’;

y som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’.

(ii) *Consoantes*

kh som de ‘c’ aspirado;

gh som de ‘g’ aspirado;

ñ som da nasal gutural. Geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’;

c som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’;

ch som de ‘tch’ aspirado;

j som de ‘dj’ como em ‘Djalma’;

jh som de ‘dj’ aspirado;

ñ som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’;

ṭ som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato;

ṭh som de ‘ṭ’ (ver acima) aspirado;

ḍ som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato;

ḍh som de ‘ḍ’ (ver acima) aspirado; *ṇ* som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato;

ṭh som de ‘t’ aspirado;

dh som de ‘d’ aspirado;

ph som de ‘p’ aspirado;

bh som de ‘b’ aspirado;

ś som de ‘x’ como em ‘xícara’;

ṣ som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato;

h som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘*Hyundai*’;

ḥ som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases);

m̐ representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘ṇ̄’ ou ‘m’;

*As sílabas em sânscrito não possuem acentuação forte.

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português.

* A pronúncia da língua páli é idêntica à do sânscrito.

INTRODUÇÃO

O Budismo, tradição espiritual cuja origem remonta aproximadamente dois mil e seiscentos anos, surgiu no norte do subcontinente indiano, nas regiões históricas de Kosala e Magadha¹ (GOMBRICH, 2006, p. 49; HARVEY, 2012, p. 11). Dali, viria a se expandir por áreas tão longínquas quanto o Afeganistão a oeste, o Japão a leste, a Mongólia e Calmúquia ao norte e o Sri Lanka e Indonésia ao sul. É possível encontrar registros históricos da presença do budismo em uma diversidade de locais onde hoje sua presença vem esmaecendo ou já desapareceu completamente, como é o caso das ilhas Maldivas, arquipélago em que o budismo predominou até o século XII da era comum. A grande amplidão geográfica pela qual o budismo se expandiu e o subsequente encontro com grande variedade cultural encontrada nas regiões em que se estabeleceu é responsável até os tempos modernos por uma riqueza de diferentes abordagens do próprio ensinamento do Buda², um processo que continua a produzir diversificações ainda contemporaneamente.

Essa imensa diversidade que acolheu o budismo não é a única responsável pelas diferenças encontradas em tradições e escolas históricas e contemporâneas, visto que dentro do próprio subcontinente indiano já é possível encontrar divergências doutrinárias e intelectuais que tiveram seu início logo após a morte do Buda, dando origem a múltiplas tradições com diferentes perspectivas ou entendimentos do ensinamento deixado por ele. A longa história dos diálogos entre as tradições é bem conhecida graças à vasta literatura deixada por estudiosos do *Dharma* – neste contexto, o ensinamento do Buda – e outros pensadores da civilização índica.

Para ampla compreensão da configuração da diversidade encontrada no budismo, é necessário também fazer um esclarecimento terminológico quanto ao uso das palavras “tradição” e “escola” aqui empregados. O termo tradição³ é aplicado a um conjunto amplo de escolas, geralmente unificadas por algum princípio filosófico ou prático compartilhado por elas. No contexto contemporâneo, por exemplo, há duas grandes tradições, podendo também ser divididas em três: a tradição Mahāyāna, que se unifica em torno de uma literatura própria,

1 Siddhārtha Gautama/Siddhāttha Gotama (sânscrito/páli), nome laico do Buda histórico, nasceu na república oligárquica de Śākya, fronteira e cliente do reino maior de Kosala, onde hoje se localiza a província indiana de Uttar Pradesh. Enquanto Buda, passou a maior parte de sua vida santa ensinando no reino de Magadha, centrado majoritariamente onde hoje é o moderno estado de Bihar, na Índia. Sua fronteira oriental, em seu período de maior expansão, incluiria parte da região de Bengala e seria limitado ao norte pelo rio Ganges. Ver mapa no Anexo 1, p. 140.

2 Apesar dos termos de origem técnica serem mantidos em sua versão original em sânscrito e páli, optou-se por grafar Buddha em sua forma já adaptada para o português, Buda, para não incorrer em preciosismo desnecessário.

3 Ver mapa das tradições no Anexo 2, p. 141.

como os *sūtras* Prajñāpāramitā, e da proeminência da figura do *Bodhisattva*, alguém que eventualmente tornar-se-á um Buda, cultivando as qualidades necessárias não só para atingir *nirvāna*⁴, mas para se tornar um “professor do mundo” (em páli, *lokavidū*). Essa tradição é predominante hoje na China, Coreia do Sul e Japão, por exemplo. A tradição Vajrayāna, por sua vez, é com frequência considerada uma subtradição do Mahāyāna – por dividir com ela os princípios supracitados – e, por vezes, uma tradição própria, cuja característica distinta é seu uso do conceito de “natureza búdica”⁵ e de *tantras*⁶, encontrada principalmente no Butão, Nepal e Tibete – no presente trabalho, abordá-la-ei como tradição própria. Por fim, a tradição Theravāda é aquela predominantemente encontrada hoje no Camboja, Laos, Myanmar, Sri Lanka e Tailândia, tendo sua base litúrgica no cânone⁷ em língua páli, estando ausente (ao menos contemporaneamente) o conceito do praticante como *Bodhisattva*, sendo sua ideia central a prática para se libertar do ciclo de renascimentos, tornando-se um *arhat*⁸.

Já as escolas são categorias menores divididas por aspectos práticos, doutrinários e institucionais diferentes. Nessa categoria, aspectos culturais tornam-se mais relevantes, podendo haver uma escola pertencente à tradição Vajrayāna de determinada linhagem⁹, como a escola Nyingma, que tem suas origens no Tibete e, portanto, absorveu muito da cultura tibetana. Neste ensejo, uma escola de cultura completamente diferente pode pertencer à mesma tradição, como por exemplo a escola Shingon, também pertencente à tradição Vajrayāna, mas radicada no Japão, e assim por diante: a moderna escola Kammatṭhāna da Tailândia pertence à tradição Theravāda e a antiga escola Madhyamaka era radicada na Índia e pertencia à tradição Mahāyāna. Por fim, é importante lembrar que essa classificação não é inequívoca, podendo os termos serem usados de forma diferente, ou mesmo as tradições e escolas serem classificadas por outros critérios, como o conjunto de disciplinas monásticas

4 Em sânscrito. Em páli, *nibbāna*. Finalidade última da prática budista, conhecida popularmente nas línguas ocidentais como “iluminação”. Trata-se da libertação completa do sofrimento (*duḥkha/dukkha*) e do ciclo de renascimentos (*samsāra*).

5 Em sânscrito, *tathāgatagarbha*. Grosso modo, a ideia de que, sendo todos os fenômenos do mundo condicionados e codependentes, a natureza subjacente das coisas é a mesma natureza que caracteriza a iluminação do Buda, visto ser esse o único fenômeno incondicionado em existência.

6 Do sânscrito “tecer, tear”. Técnicas de natureza esotérica que auxiliariam o praticante a atingir o estado búdico.

7 Conjunto coeso de textos budistas dividido em três seções distintas, inicialmente oral, posteriormente transcrito. A transcrição se deu de forma simultânea e original em diversas línguas – sânscrito, gandhārī, páli – tendo sido escolhida para uso sua versão em páli devido ao fato de ter sobrevivido em sua forma completa em tempos modernos, com vasta tradução para línguas ocidentais, facilitando o acesso.

8 Em sânscrito. Em páli, *arahant*. É aquele que atingiu *nirvāna* por meio da prática do caminho deixado pelo Buda.

9 A linha contínua de relações mestre-discípulo que conecta determinada escola até o primeiro professor, o Buda.

(*vinaya*) ao qual determinada escola está subscrita. A classificação e terminologia explicadas acima, porém, serão aquelas utilizadas no presente trabalho.

Todas as tradições e escolas citadas são unificadas no reconhecimento de um cânone comum, chamado *Tripitaka*¹⁰, tendo maior ou menor relevância no cotidiano prático dependendo de cada escola em particular. Uma das seções deste cânone comum contém diversos discursos do Buda e de alguns de seus discípulos, cujas versões textuais estão preservadas integralmente na língua páli (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995)¹¹, integralmente em sua tradução tibetana, integralmente em tradução para língua chinesa¹² e fragmentado em sânscrito (BIRGENHEIMER, ANĀLAYO & BUCKNELL, 2013). Os cânones em sânscrito e páli são considerados originais, no sentido de que as primeiras transcrições da via oral para a via escrita foram feitas nessas línguas a partir do cânone memorizado por monges e monjas, posteriormente dando origem a diversas tradições nas mais variadas línguas, como as já citadas línguas tibetana e chinesa, além de línguas como o birmanês, tailandês e japonês – essas últimas sendo consideradas traduções, apesar de gozarem modernamente do mesmo status canônico em suas respectivas tradições. Os cânones em sânscrito e páli possuem visível correspondência¹³ apesar de separados histórica e geograficamente, mas também há diferenças textuais e no número de discursos. Essas variedades são mantidas nas tradições que tenham se originado de uma língua ou outra. Há também, por fim, diferenças entre textos considerados canônicos ou não, variando por tradição e escola – na tradição Theravāda, por exemplo, o texto *Milinda Pañha* é considerado canônico nas escolas birmanesas, mas não nas escolas ceilonenses ou tailandesas.

A separação e relativa independência entre as escolas ao longo da história produziu uma vasta literatura de aprofundamento e suporte e, eventualmente, textos alçados à mesma condição sacra dos próprios ensinamentos do Buda. Um dos exemplos mais célebres desse processo é uma das três seções do Cânone Páli, sendo elas: *Sutta* (discursos), *Vinaya* (disciplina) e a seção em questão, e *Abhidhamma*¹⁴ (“alto *dharma*”, aprofundamento) *Piṭaka*. Nesta seção, são organizados de forma temática conceitos e ideias proferidas pelo Buda e seus

10 Em sânscrito. Em páli, *Tipitaka*. Traduz-se como “três cestos”, em referência às três seções do cânone: *Vinaya*, *Sūtra* (*Sutta*), *Abhidharma* (*Abhidhamma*).

11 As citações em que constam apenas o ano da publicação incluem: publicações de apenas uma página ou eletrônicas não paginadas, como os *sūtras* em língua original; referências às obras em seu inteiro teor ou em aspecto temático; referências que seguem imediatamente após já terem sido paginadas, como a repetição do nome de um autor que possui mais de uma obra citada na dissertação.

12 Aqui, como se faz referência à língua escrita, entende-se desnecessário especificar qual das línguas siníticas está em questão, visto que todas compartilham a mesma escrita logográfica.

13 Mesmo com o cânone sânscrito sobrevivendo de forma fragmentada, é possível observar sua correspondência com o cânone páli por suas traduções modernas, como tibetana e chinesa.

14 A palavra *Abhidhamma* pode ser utilizada para se referir à seção do cânone *Abhidhamma Piṭaka*, ou à categoria de textos de aprofundamento inseridos nele.

discípulos mais proeminentes, servindo como um tipo de coleção guia para a exploração contínua de aspectos mais específicos do pensamento budista. Enquanto o exemplo anterior foi incluído no *corpus* canônico budista, há exemplos de textos não incorporados desse tipo de literatura especializada (ou seja, alçados ao grau de canonicidade), mas que são de suma importância na constituição de escolas filosóficas, movimentos ou conceitos. É o caso do tratado filosófico *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna¹⁵, que figura como um dos principais textos responsáveis pela caracterização própria da tradição Mahāyāna – bem como instituição de seus conceitos fundamentais, como a ideia de *śūnyatā*¹⁶ (FERRARO *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 18).

O conceito supracitado é uma das abordagens mais conhecidas da ontologia¹⁷ na perspectiva budista, sustentado principalmente pela escola Madhyamaka, cujo referencial teórico é fundado por Nāgārjuna, que estabelece fenômenos como sendo interdependentes e desprovidos de natureza intrínseca¹⁸ (FERRARO *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 15). Este entendimento da ontologia dos fenômenos, seres e mundo não é universal, sendo abordado de maneiras diferentes em escolas de pensamento diferente. Comparativamente, segundo Anālayo (2012, p. 272), a tradição Theravāda tem maior foco na caracterização de fenômenos como vazios, ao invés da postulação de uma vacuidade ampla como argumento ontológico.

Com os exemplos da literatura budista citados anteriormente, pertencentes a diferentes tradições, podemos notar uma tentativa, desde as primeiras compilações textuais elaboradas, de organizar o ensinamento do Buda e o pensamento budista em seus aspectos metodológicos e lidar com suas implicações ontológicas. Quando se toma nota do esforço de organização realizado no *Abhidharma Piṭaka*, o que se observa é a retirada de conceitos ou ensinamentos de seu contexto discursivo – ou seja, do *Sūtra Piṭaka* – passando-o para um *corpus* textual que se orienta por meio de listas numéricas, grupos de natureza temática ou fenômenos em encadeamento cronológico, por exemplo (BODHI, 2007, p. 1-4). O já citado texto referencial para a tradição Mahāyāna, *Mūlamadhyamakakārikā*, parte de um modelo argumentativo que vinha se consolidando para defender o entendimento ontológico que funda a escola Madhyamaka, e o texto *Kathāvatthu*, também incorporado ao cânone da tradição Theravāda,

15 Monge e filósofo budista do século II da era comum.

16 Comumente traduzido para língua portuguesa como “vacuidade”.

17 A despeito do caráter polissêmico da palavra ontologia e a vasta literatura filosófica produzida sobre o conceito, ela deve ser vista principalmente como um atalho intelectual, buscando uma ponte imediata entre o vocabulário filosófico ocidental e possíveis paralelos no pensamento budista. Um referencial teórico extrínseco ao pensamento budista poderia incorrer no risco de distorcer ou impôr um entendimento “alienígena” sobre a filosofia indiana em seu contexto nativo. A formulação mais próxima é aquela oferecida por Heidegger (1996, p. 39) como essencialmente *sendo*, como experiência de “desvelamento” (“*aletheia*”, “*unverborgenheit*”, “*unconcealment*”), em vez de uma caracterizada por *essentia*.

18 *Svabhāva*, no original em sânscrito.

estabelece regras retóricas para a argumentação e um modelo de questionamento e argumentação em etapas, por exemplo (GANERI, 2001, p. 486).

A história e relações produzidas na literatura budista nem sempre é evidente, e as conexões entre determinados textos e ideias podem facilmente passar despercebidos. Por isso, após ter feito a leitura de *Mūlamadhyamakakārikā*, ocorreu-me no ano de 2016 de ler o texto *Aggivacchagotta Sutta* (2005), onde me surpreendi ao identificar o mesmo modelo argumentativo usado por Nāgārjuna de forma clara. Surgiu então a pergunta: qual a função dessa forma argumentativa, utilizada especificamente para produzir o raciocínio que sustentará posteriormente o conceito de vacuidade (*śūnyatā*) enquanto fundamento ontológico, sendo tão visivelmente presente nas textualidades dos *Nikāyas*¹⁹? Quis tomar, então, a tarefa de verificar onde mais seria possível encontrar esse modelo argumentativo nas textualidades anteriores à produção intelectual de Nāgārjuna, bem como compreender o que ela poderia dizer sobre a metodologia argumentativa e pedagógica budista de modo mais amplo.

Neste sentido, o objetivo deste projeto é compreender de onde, na textualidade associada ao próprio Buda, Nāgārjuna encontra as bases fundamentais de seu instrumento lógico (*catuṣkoṭi*)? Portanto, focando-me na literatura compartilhada pelas diversas escolas (no caso, o *Tripitaka* e suas traduções) como a fonte litúrgica a partir da qual esses desdobramentos são possíveis, foi possível selecionar textos que apontam com maior clareza para uma sistematização do pensamento budista diante de questionamentos de natureza metafísica²⁰ ou ontológica, de modo a analisar quais os instrumentos lógicos utilizados na argumentação cujo emprego é atribuído ao próprio Buda e o contexto intelectual no qual ele estava inserido. A partir desta análise, é possível também submeter a escrutínio os desenvolvimentos posteriores deste empreendimento, suas convergências e divergências, além de situá-los com mais clareza na história do pensamento indiano. Deste modo, será possível identificar de forma mais clara quais os instrumentos levaram ao modo particular de Nāgārjuna em sua rejeição à natureza intrínseca (*svabhāva*), sua abordagem particular da ontologia e quais estruturas e funções assumem seus argumentos, pensando na literatura do *Tripitaka* como um possível ponto de origem, através de um método hermenêutico.

19 As coleções textuais em língua páli encontradas no *Tripitaka*.

20 Assim como no caso da ontologia, a palavra metafísica serve como um atalho intelectual para comparar fazer a ponte entre contextos intelectuais distintos. A perspectiva mais próxima daquela utilizada na presente dissertação é aquela encontrada em Heidegger (2014, p. 49) ao recuperar o sentido daquilo que se encontra “além de algo (*phusis*)”, ou uma forma de apresentação discursiva, “objetiva”, do Ser (o “resultado” plasmado do desvelamento), uma degeneração ou “onticização” do Ser (da distinção entre “ôntico” e “ontológico”). Porém, a análise final será feita inteiramente no campo de pensamento budista, em suas próprias referências.

Com este fim em mente, destacam-se três textos dentro da coleção de discursos do Cânone Páli chamada *Majjhima Nikāya*²¹, que podem jogar luz à forma de pensamento própria do Buda ao lidar com questões ontológicas e metafísicas, sendo eles: 1. *Sabbāsava Sutta* (2005) (*Majjhima Nikāya* 2²²); 2. *Cūlamālunkya Sutta* (2005) (*Majjhima Nikāya* 63); 3. *Aggivacchagotta Sutta* (2005) (*Majjhima Nikāya* 72). Além desses, também se destaca um texto na coleção de discursos conectados, *Samyutta Nikāya*²³, de nome *Kaccānagotta Sutta* (2005) (*Samyutta Nikāya* 12.15). Em todos os textos selecionados, há uma série de questionamentos, de cunho metafísico, exemplificados pelo Buda ou feitos diretamente a ele, alguns dentre os quais esboçam o papel da metafísica e ontologia em seu pensamento. Visto que algumas das proposições são as mesmas em diferentes textos selecionados, mas não necessariamente a abordagem ou maneira de responder a estas, uma das funções da presente dissertação será a de analisar quais facetas do pensamento budista estão sendo representadas e de que modo são caracterizadas.

Tendo levantado estes textos primários (MN 2, MN 63, MN 72 e SN 12.15), resta saber como estruturam suas respostas a questionamentos ontológicos, e qual a razão para as abordagens diferentes encontradas neles. A hipótese a ser aventada aqui é de o uso de estruturas da lógica clássica indiana, presentes especialmente nos textos de Nāgārjuna, como o *catuṣkoṭi* – que se traduz do sânscrito “quatro eixos”, sendo um modelo lógico de quatro proposições de caráter afirmativo, negativo, duplo afirmativo e duplo negativo – serve para esgotar possibilidades proposicionais de ontologia, firmando a necessidade de uma postura desconstrutiva que visa eliminar as “visões errôneas”²⁴. Argumentarei que tal instrumento lógico, bem como as perguntas metafísicas repetidas ao longo dos textos, representam o ponto fulcral de duas posturas mais amplas encontradas na textualidade budista, a saber: desconstrutividade e pragmaticidade, que visam desfazer os erros fundamentais que levam ao sofrimento para substituí-los por visões expedientes mais hábeis, a fim de libertar o neófito do sofrimento.

Antes que se possa determinar tais posições intelectuais, para compreensão integral desse questionamento, é necessário esclarecer alguns conceitos. Por ontologia proposicional

21 Esta coleção faz parte do *Sutta Piṭaka*, a seção de discursos do *Tipiṭaka*, reunindo os textos de média extensão. Seu correspondente em sânscrito é o *Madhyama Āgama*.

22 Os textos canônicos selecionados também poderão ser chamados por sua sigla de referência – MN2 correspondendo ao texto de número dois da coleção *Majjhima Nikāya*, ou SN12.15 correspondendo ao décimo quinto texto do décimo segundo capítulo da coleção *Samyutta Nikāya*.

23 Também parte do *Sutta Piṭaka*, reunindo textos curtos conectados por sua temática. Seu correspondente em sânscrito é o *Samyukta Āgama*.

24 Em sânscrito, *mithyādr̥ṣṭi*, *micchādiṭṭhi* em páli. Conceito fundamental para o caminho soteriológico budista, diz-se daquelas visões que distanciam alguém das qualidades salvíficas do *Dharma*.

diz-se de afirmativas sobre a natureza do ser, tal como a ideia cartesiana que firma o ser no *cogito*, por exemplo. Aqui, a postura dos textos estudados sugere uma perspectiva de uma ontologia que está além de qualquer proposição, caracterizando esta própria ideia como um tipo de reificação da linguagem derivada do apego (*upādāna*), postura entendida como erro conceitual, no contexto budista. Deste modo, as afirmações ontológicas que surgem inicialmente são falseadas por meio de uma estrutura lógica similar ao que mais tarde seria formalmente organizado no conceito de *catuṣkoṭi*, comumente associado à ideia de tetralema na filosofia grega (GUNARATNE, 1980, p. 215). Há, portanto, uma proposta de conhecimento que se encaminha através de um empreendimento fundamentalmente racional calcado na funcionalidade lógica de *catuṣkoṭi*, que desconstrói qualquer asserção que tente esgotar a natureza do ser por meio da linguagem. A ideia de esgotamento, enfim, passa pela desconstrução contínua dessas afirmações ontológicas possíveis, mais tarde organizadas conceitualmente por autores como Nāgārjuna e Candrakīrti em um método de superimposições sucessivas chamado, no contexto budista, de *samāropa* (LOUNDO, 2017a, p. 143).

Como veremos, a relutância do Buda de responder a essas perguntas que chamou *avyākṛtas*²⁵ não necessariamente caracteriza uma impossibilidade de engajar-se nesses questionamentos em si, mas os riscos associados a respostas enganosas. Por isso, a lógica aplicada (aqui assumindo a forma de *catuṣkoṭi*) é ensinada em determinados contextos para pessoas que cumprem certos pré-requisitos de prática organizados na *Saṅgha* – a saber, as quatro assembleias de praticantes do *dharma*, composta por monges, monjas, homens e mulheres não-monásticos, mas seguidores do Buda. Aponta-se que há uma maneira apropriada de se questionar acerca da natureza dos fenômenos e que isso possui ligação íntima com a própria compreensão soteriológica apresentada na literatura canônica. Nesse ínterim, qualquer afirmação ontológica universal inviabiliza o processo contínuo de desconstrução de erros e, por consequência, o próprio caminho soteriológico. Vê-se que não se infere que “o ser não se fala”, mas sim que toda e qualquer afirmativa deve ser qualificada como instrumental ou expediente. Por esse mesmo motivo, comumente se apresenta – após se inviabilizar devidamente quaisquer afirmações ontológicas feitas previamente – o importante conceito de originação codependente (*pratītyasamutpāda*²⁶) como solução ou estrutura para visualizar esses questionamentos e um estabelecimento de uma relação pragmática com a produção da verdade no âmbito da linguagem.

25 Do sânscrito “indefiníveis”, páli *avyākata*, termo que se refere às perguntas metafísicas não respondidas. É interessante ressaltar que o termo também é comumente traduzido como “irrespondíveis”.

26 Em sânscrito. Em páli, *paṭiccasamuppāda*.

Pratītyasamutpāda pode ser considerado um dos mais importantes marcos da filosofia budista, encontrado já elaborado em textos do *Sutta Piṭaka*, como aquele encontrado no texto de *Saṃyutta Nikāya 12.2*, chamado *Vibhaṅga Sutta* (2005). No discurso em questão, o Buda expõe um encadeamento de doze elos expressando a codependência de fenômenos que definem e co-originam uns aos outros, partindo daquilo que é considerado uma das forças motrizes do ciclo de existências, *avidyā*²⁷ – a ignorância. Como relata Shulman (2007, p. 297), *pratītyasamutpāda* pode ser considerado um aspecto central da filosofia, psicologia e soteriologia budistas e, longe de ser um conceito unívoco, é abordado de maneira diversa ao longo da história budista, por diferentes escolas e pensadores. O espectro dessas abordagens tende a variar da interpretação de *pratītyasamutpāda* como um descritor da origem da condicionalidade dos fenômenos em seu nível mais elementar, uma estrutura de observação da coemergência entre mundo e mentalidade, sem distinção clara entre essas duas facetas; até a descrição do processo amplo de nascer e renascer no mundo condicionado, de estar subordinado à experiência de *samsāra*.

As implicações práticas do conceito são demonstráveis ao observarmos que *pratītyasamutpāda* é aplicado como uma estrutura de correção de visões errôneas, como uma forma de atenção aos fenômenos, por meio da observação de sua origem e sua cessação que eventualmente possa sobrepôr os erros conceituais derivados da ignorância, aversão e apego com a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*²⁸), ou seja, aquela que faz avançar no caminho soteriológico – ficando aqui novamente evidente a importância da postura pedagógica, de *upāya*. É importante, no entanto, não perder de vista que mesmo o uso mais pragmático dessa estrutura possui implicações ontológicas, especialmente se nos atemos ao fato de que *pratītyasamutpāda* é apresentado fortuitamente diante das perguntas que possam levar o questionador ao emaranhamento em visões errôneas. Essas implicações podem ser melhor representadas quando levamos em conta a fórmula de *idapaccayatā*, que possui íntima relação com *pratītyasamutpāda* (SHULMAN, 2007, p. 298). Em *Assutavā Sutta* (2005), a fórmula se apresenta do seguinte modo: “Quando isso existe, aquilo vem a ser; com o surgimento disso, aquilo surge. Quando isso não existe, aquilo não vem a ser; com o cessar disso, aquilo cessa”²⁹. Também é digno de nota que a preocupação com o interlocutor e o foco em *upāya* são posturas representativas da inseparabilidade do esforço lógico de eliminação de visões

27 Em sânscrito. Em páli, *avijjā*. No entendimento budista, a ignorância não é um vazio de saberes, mas sim a imposição de visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi/micchādiṭṭhi*) sobre a realidade, a falta de clareza ao lidar com os fenômenos.

28 Em páli, *sammādiṭṭhi*.

29 *Iti imasmim̐ satī idam̐ hotī, imassuppādā idam̐ uppajjati; imasmim̐ asatī idam̐ na hotī, imassa nirodhā idam̐ nirujjhati.*

errôneas do caminho soteriológico budista. Uma das possíveis razões para o não-esgotamento da ontologia por meio do processo lógico-analítico se dá justamente porque uma reificação da ontologia própria levaria à paralisação do mesmo processo que leva o questionador a avançar no caminho para *nirvāṇa*.

Temos, enfim, duas estratégias encadeadas perante os questionamentos conhecidos como *avyākṛtas*: o processo de desconstrução das visões errôneas derivadas de erros conceituais fundamentais – ignorância, aversão e apego – por meio do instrumento lógico chamado *catuskoṭi* e; o estabelecimento de uma postura pragmática para a correta compreensão dos fenômenos, sem que estes sejam reificados ou que assumam uma qualidade universal, por meio das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*), *idapaccayatā* ou a originação codependente (*pratītyasamutpāda*). Essas duas facetas estratégicas, argumentarei, serão usadas em conjunto para a efetivação do caminho soteriológico, a um só tempo desfazendo os erros e voltando-se para o mundo com atenção, reflexão ou visão correta, produzindo conhecimento que possa fazer uma ponte entre a apreensão convencional expressa pela linguagem e o conhecimento salvífico preconizado pelo Buda.

Veremos que, diante das razões supracitadas, há um esgotamento das visões incorretas levantadas pelo renunciante Vacchagotta em *Aggivacchagotta Sutta* (2005); um apontamento da visão correta a ser adotada pelo monge Kaccānagotta em *Kaccānagotta Sutta* (2005); uma exortação à Saṅgha para evitar as máculas mentais e falsas crenças em *Sabbāsava Sutta* (2005); e uma reiteração da primazia do caminho soteriológico ao monge Mālunkyaṇḍaputta em *Cūlamālunkya Sutta* (2005). Todo esse processo é orientado por meio de perguntas idênticas ou similares em todos esses textos, que variam em número de dez a dezesseis. No texto *Sabbāsava Sutta* (2005), são elas: 1. Que sou eu?, 2. Como eu sou?, 3. Eu sou?³⁰, 4. Eu não sou?, 5. Eu existi no passado?, 6. Eu não existi no passado?, 7. O que eu era no passado?, 8. Como eu era no passado?, 9. Tendo sido o quê, que me tornei no passado?, 10. Existirei no futuro?, 11. Não existirei no futuro?, 12. O que serei no futuro?, 13. Como serei no futuro?, 14. Tendo sido o quê, que serei no futuro?, 15. De onde vem esta pessoa?, 16. Para onde ela vai? Em *Sabbāsava Sutta* (2005), todas essas perguntas são apresentadas pelo próprio Buda de forma a caracterizar preocupações que podem se tornar deletérias ao caminho soteriológico. Já nos textos *Cūlamālunkya Sutta* (2005) e *Aggivacchagotta Sutta* (2005) (MN 63 & MN 72), os questionamentos são propostos diretamente ao Buda, na forma de proposições, sendo eles: 1. O mundo é eterno, 2. O mundo não é eterno, 3. O mundo é

30 Tanto nessa quanto na quarta pergunta, o verbo ser denota sentido de existir.

infinito, 4. O mundo é finito, 5. Alma³¹ e corpo são a mesma coisa, 6. Alma e corpo são coisas diferentes, 7. Um *Tathāgata*³² existe após a morte, 8. Um *Tathāgata* não existe após a morte, 9. Um *Tathāgata* tanto existe quanto não existe após a morte, 10. Um *Tathāgata* nem existe nem não existe após a morte.

Já o texto *Kaccānagotta Sutta* (2005) (SN 12.15), em particular, é citado diretamente pelo filósofo Nāgārjuna (FERRARO, *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 348) em sua obra como uma de suas referências na construção do argumento ontológico de *śūnyatā*, coração intelectual de sua filosofia. Loundo (2017a, p. 145) traduziu-o do páli da seguinte forma: “Nos ensinamentos a Kātyāyana³³, o Buda rejeitou as duas teorias, viz., ‘tudo existe’ (*astitva*) e ‘nada existe’ (*nāstitva*).” Não é difícil defender que o tratado de Nāgārjuna é um dos textos mais importantes na história do pensamento budista, e este aponta diretamente para um dos discursos canônicos como suporte para parte de sua argumentação. Não apenas isso, mas toda a sua obra obedece às formas lógico-argumentativas de *catuṣkoṭi*. Nos textos selecionados, é possível observar uma conformação similar a essa forma lógica.

Será possível observar já a partir do segundo capítulo da dissertação, que não há simplesmente similaridade, mas sim uma correspondência exata ao modo de organização lógica presente em *catuṣkoṭi* nos textos dos *Nikāyas*. Tal correspondência, encontrada em maior ou menor grau nos outros textos, pode ser vista como indício de uma organização formal do pensamento budista de forma a se comunicar com um contexto intelectual mais amplo, seja como um aprofundamento de perspectivas anteriores – tal como na ideia de um aprofundamento em dois níveis de expressão religiosa (LOUNDO, 2017b) – ou como contraposição a outras ideias já estabelecidas no cenário religioso indiano durante a produção do cânone, como propõe Gombrich (2006, p. 27-64).

O estudo que se propõe abordará, portanto, a literatura primária original em língua páli, como referenciais das primeiras formas de pensamento organizado encontradas no budismo, com foco nos quatro textos selecionados (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005; CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005; SABBĀSAVA SUTTA, 2005; KACCĀNAGOTTA SUTTA, 2005), além de referências primárias traduzidas para língua inglesa (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995; SAṂYUTTA NIKĀYA, 2003) a fim de reduzir possíveis erros de tradução e

31 No original em páli, *jīva* (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Bodhi (*in*: MAJJHIMA NIKĀYA, 1995) escolhe usar como tradução a palavra “alma”, o que proporciona compreensão imediata de sentido, mas incorre no risco de transferir para este contexto o entendimento cristão da palavra. Seu sentido original é amplo, podendo também ser traduzido como “vida”, ou entendida aqui como um princípio vital.

32 Um dos nomes utilizados para se referir a um Buda, cuja tradução aproxima é “aquele assim ido”.

33 Forma sânscrita do nome páli Kaccāna.

revisão, bem como ajudar a compreender melhor o pensamento exposto nas obras. Todo o ponto de partida desta dissertação surgiu a partir da leitura da obra *Mūlamadhyamakakārikā*, de Nāgārjuna (2016), o que despertou minha curiosidade na produção de um discurso *para* a ontologia, em vez um discurso propriamente ontológico, e ressalto que isso o configura como um ponto de partida, e não o principal objeto de estudo dessa dissertação. Outros textos usados como referência lidam com aspectos da lógica e meios de conhecimento (*pramāṇa*) budistas, em contextos doutrinários diferentes, entre os quais figuram os autores Jinpa (1998), Kalupahana³⁴ (2006), Priest (2010, 2015, 2018) e Westerhoff (2018). Pretende-se também dialogar com a terminologia do cenário filosófico indiano próprio, utilizando para este fim autores como Mohanty (1986) e Matilal (1990), por exemplo, centrais na compreensão histórica do pensamento budista, estabelecendo uma linguagem comparativa com as tradições de conhecimento ocidentais sem que se perca de vista a contextualização do pensamento estudado com sua matriz civilizacional, a civilização índica.

Em síntese, o objetivo central dessa pesquisa é observar o uso do tetralema (*catuṣkoṭi*) enquanto instrumento de desconstrução nos *sūtras*, seus desdobramentos na produção de um discurso subordinado à soteriologia e suas implicações práticas, situando-a em dois âmbitos. Primeiramente no âmbito temporal como seu ponto de partida, situando-o no contexto dos textos autoritativos mais antigos aos quais temos acesso, dando primazia aos encontrados no Cânone Páli na seção de discursos (*Sutta Piṭaka*). Em segundo lugar, situa-se a pesquisa no contexto do pensamento budista indiano, incluindo filósofos posteriores como intérpretes do desenvolvimento e desdobramento teóricos do instrumento observado (*catuṣkoṭi*), antes e além de Nāgārjuna. Atento ao leitor que, dados os parâmetros expostos, não é intenção dessa dissertação assumir uma perspectiva historicista – os desdobramentos conceituais são lidos em si mesmos. Apesar da terminologia utilizada na classificação de tradições e escolas ter mudado consideravelmente ao longo da história do budismo, qualquer referência à forma moderna de organizá-las será contextualizada sempre com seu tempo referido – por exemplo, se aqui se fala das tradições Mahāyāna e Theravāda, será lembrado que essa é uma cisão mais apropriada para a contemporaneidade e que, salvo dito o contrário, tratar-se-á do tempo referido. Ademais, quaisquer inserções doutrinárias e históricas serão feitas de acordo com as referências próprias de seu tempo.

Os recortes temporal e geográfico escolhidos são parte de um esforço que visa compreender as origens precedentes a cisões sectárias modernas que possam posteriormente

³⁴ A obra de Kalupahana foi selecionada por fazer uma ponte mais explícita entre a literatura dos *Nikāyas* e Nāgārjuna, como um dos primeiros a descartar a ideia de uma cisão radical. A interpretação de Nāgārjuna se ampara em Walser (2006) e Westerhoff (2018).

habilitar um entendimento mais amplo da ontologia comparada de tradições e escolas remanescentes. Por meio destes, pode-se também observar com mais clareza o desenvolvimento e uso dos instrumentos lógicos que eventualmente seriam organizados no conceito de *catuṣkoṭi* e compreender o quanto pode ser dito que é fundamental para o desenvolvimento de ontologia no budismo como um todo, sendo Westerhoff (2018) uma importante referência para compreender este recorte histórico e Priest (2010, 2015, 2018) para compreender o próprio uso de *catuṣkoṭi*.

No contexto das escolas modernas de budismo que se subscrevem ao termo mais amplo de tradições Mahāyāna, o *catuṣkoṭi* é amplamente reconhecido como instrumento lógico e discursivo, sendo utilizado na hermenêutica dos textos sacros ou como instrumento pedagógico (*upāya*). Sua centralidade se deve também ao fato de ser fortemente associado a Nāgārjuna, um dos mais importantes patriarcas nas linhagens modernas que encabeçam as escolas budistas do Mahāyāna, sendo ele responsável pelo amplo uso do conceito, partindo da organização argumentativa de sua tese, os “Versos Fundamentais sobre o Caminho do Meio” (*Mūlamadhyamakakārikā*). De fato, o uso do termo *catuṣkoṭi* como instrumento lógico bem definido está intimamente ligado à obra seminal de Nāgārjuna e, portanto, é difícil dissociá-la da própria tradição Mahāyāna, o que pode dificultar a observação de seu uso em outros contextos de outras tradições ou escolas.

No entanto, Ichimura (1980) já apontava certas similaridades nos métodos de refutação apresentados no texto canônico da tradição Theravāda chamado *Kathāvatthu* e àqueles pertencentes à escola Madhyamaka de Nāgārjuna. Tais similaridades ganham especial proeminência se considerarmos que o próprio texto *Kathāvatthu* tem entre suas funções a organização do debate, diálogo entre ideias e modos formais de construção argumentativa, além de adereçar diretamente certos pontos de controvérsia entre as escolas budistas de sua época. A tese central de Nāgārjuna nasce com objetivos muito similares. Se temos textos de tradições distintas abordando controvérsias e contendas entre diferentes escolas por meio de um instrumento lógico muito similar, compreende-se que tal instrumento possa figurar também na literatura compartilhada por essas diferentes escolas, representada aqui pelo Cânone Páli e seus correspondentes em outras tradições.

Para analisar todos os aspectos propostos e supracitados, essa dissertação foi dividida em três capítulos: (i) o primeiro versará sobre as problemáticas filosóficas surgidas no período de consolidação da literatura *abhidhārmica*³⁵ e as soluções oferecidas por Nāgārjuna; (ii) o

35 Neologismo adjetivo a partir da palavra *Abhidharma*, categoria de discussão conceitual sistemática da literatura budista.

segundo versará sobre a definição da dimensão desconstrutiva na textualidade budista e textos nas coleções *Nikāya* que a exponham; (iii) o terceiro versará sobre a definição da dimensão pragmática na textualidade budista e textos nas coleções *Nikāya* que a exemplifiquem. Além disso, esta dissertação foi escrita integralmente em língua portuguesa, com todas as traduções que constam tendo sido feitas diretamente, especialmente do inglês para o português, bem como da língua páli e do sânscrito para o português. Onde houve dúvida quanto às traduções em páli, traduções para língua inglesa foram consultadas como fontes secundárias³⁶. Toda terminologia técnica foi adotada preferencialmente em sânscrito, em especial por considerar que essa dissertação assume uma ótica de compreensão do budismo indiano – cuja língua matricial primária é o sânscrito. Os termos em páli são apresentados paralelamente sempre que um termo surge pela primeira vez, e as versões em páli tiveram preferência quando se faz referência diretamente aos textos escritos nesta língua. Recordo ainda ao leitor da presença de um Glossário de termos em sânscrito e páli, que pode ser encontrado na página 136 desta dissertação, podendo ser consultado para desambiguação e esclarecimento de termos.

Espera-se que, por meio dessa pesquisa, seja possível expandir a ideia de mera comparação de métodos argumentativos em diferentes tradições, já estabelecida³⁷, para um entendimento de uma forma argumentativa que pode ser observada também nos primeiros *sūtras*. Sendo possível a verificação dessa correspondência nos textos autoritativos mais antigos aos quais temos acesso, temos também a possibilidade de expansão da compreensão de *catuskoṭi* não apenas como um instrumento lógico puro e simples, cuja forma dá origem ao discurso ontológico budista, mas também como uma forma incipiente do instrumento pedagógico de *upāya*, que zela continuamente pela não-reificação, tendo suficiente flexibilidade para se adaptar a diferentes demandas ou questionamentos de natureza metafísica, sempre tendo um horizonte soteriológico em primazia. Acredito, e tentarei apresentar, que o resultado desta primazia soteriológica culmina num encaminhamento marcado pelas dimensões da desconstrutividade e pragmaticidade.

36 Ver *Majjhima Nikāya* (1995) e *Saṃyutta Nikāya* (2003).

37 Ver, por exemplo, Ichimura (1980).

CAPÍTULO 1

A desconstrutividade pragmática de Nāgārjuna

1.1 Problemáticas Abhidharma

Enquanto forma organizada de pensamento, o budismo remonta suas origens à tradição oral indiana, com modos de discurso organizados, frequentemente com arcabouço poético, mnemônico, pedagógico, sempre considerando um interlocutor – seja de forma explícita ou não. O aspecto pragmático do pensamento budista (JAYATILLEKE, 2013, p. 356) pode ser identificado tanto nos *sūtras* proferidos pelo Buda, como em *Cūlamālunkya Sutta* (2005), onde é usada a parábola de um homem atingido por uma flecha para caracterizar a urgência da prática soteriológica em vez da infindável saciação da curiosidade humana; quanto na elaboração de regras de conduta monástica, dotadas de relativa flexibilidade visando uma adequação a contextos pedagógicos específicos, em vez de um código ideal previamente elaborado. A preocupação de primeira ordem do pensamento budista se apresenta sempre no seu caráter salvífico. Essa primazia da textualidade exortativa dentro do budismo teve sua influência na organização dos primeiros cânones orais, onde figuravam apenas duas categorias do que hoje conhecemos como *Tripitaka*, sendo os próprios discursos do Buda e de alguns de seus discípulos mais proeminentes (*Sūtra Piṭaka*) e o código de disciplina monástica e de conduta, além das histórias que os fundamentam (*Vinaya Piṭaka*).

O estabelecimento de um cânone organizado, com estrutura definida, deu-se primariamente através da recitação conjunta em eventos históricos – algumas vezes, de difícil documentação historiográfica – chamados “concílios” (*saṃgīti*, “recitação”). Acredita-se que o primeiro destes concílios ocorreu em Rājagṛha³⁸ logo após a morte do Buda (aprox. 483 AEC), onde o principal objeto de discussão teria sido o estabelecimento das duas primeiras seções do *Tripitaka* (*Sūtra* e *Vinaya*) em comum acordo entre os monges. Apesar do estabelecimento de um cânone comum e da supracitada qualidade pragmática comumente atribuída à soteriologia budista, não se deve compreender este processo como absolutamente incontroverso. Durante o chamado “segundo concílio”, cerca de um século após a morte do Buda histórico, ocorre a primeira divisão relevante em diferentes escolas de budismo, resultando em duas tradições amplas, doravante conhecidas como Mahāsāṅghika³⁹ e

38 Capital do antigo reino de Magadha, hoje conhecida como Rajgir, localizada no moderno estado de Bihar.

39 Mahāsāṅghika, em grafia alternativa. Literalmente, “a [escola] da grande assembleia”.

Sthaviranikāya⁴⁰. A razão para essa ruptura se encontra ainda em discussão, com relatos sobre divergência acerca de dez regras monásticas, com as quais os *mahāsāṅghikas*, assim chamados por serem (ou se considerarem) maioria, não concordavam. Outro relato afirma que a divergência tem sua origem na discordância acerca da natureza dos *arhats*, com os *mahāsāṅghikas* afirmando que estes ainda estavam sujeitos a certas limitações – tais como dúvidas ou sonhos eróticos, por exemplo (WESTERHOFF, 2018, p. 44). Observa-se que o foco dos dois primeiros concílios budistas está majoritariamente relacionado ao estabelecimento de um cânone, as regras monásticas e a caracterização daquele que segue o caminho soteriológico budista.

Isso não significa, no entanto, que o budismo nasceu ou permaneceu avesso a abstrações. Com efeito, considerando que as seções *Sūtra* e *Vinaya* já haviam sido estruturadas, surgiu a necessidade de organizar as categorias e conceitos utilizados repetidas vezes pelo Buda, numa seção textual que viria a ser conhecida como *Abhidharma Piṭaka*, cuja tradução aproximada seria “alto *Dharma*⁴¹” ou “*Dharma* profundo”, ou seja, que constituiria uma elaboração sobre o ensinamento original, visando uma compreensão mais extensiva e catalogada. Deste modo, a literatura *abhidhārmica* é, em poucas palavras, uma tentativa de sistematizar e expandir o ensinamento do Buda, a partir da forma como é encontrado nos discursos atribuídos a ele (WESTERHOFF, 2018, p. 35-6). Westerhoff (2018, p. 36) pontua que a tentativa de sistematização tem necessidade óbvia, uma vez que os discursos atribuídos ao Buda são largamente reativos ao público ou indivíduo que o ouve, havendo aparente contradição de determinado discurso para outro, repetições, ou pontos de explicação superficial pela própria natureza da exposição oral ou caráter pragmático dos discursos em si. Walser (2005, p. 189) também o trata como certo desenvolvimento natural da literatura sūtrica⁴², uma vez que coleções como *Aṅguttara Nikāya*⁴³ já enumeravam e agrupavam certos conceitos que poderiam ser, a partir de então, discutidos à parte de seus textos de origem. Assim, a literatura *abhidhārmica* inicialmente se sustenta num conjunto de categorias temáticas, das quais se destacam as seis seguintes: As quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*); os doze elos de originação dependente (*pratītyasamutpāda*); os cinco agregados

40 A escola Sthaviranikāya se dividiu posteriormente em mais três denominações, conhecidas como Sarvāstivāda, Pudgalavāda e Vibhājyavāda. Das escolas que surgiram a partir do Sthaviranikāya, somente a tradição Theravāda sobrevive até os dias de hoje, e sua ligação com a histórica Sthaviranikāya não é inteiramente precisa, sendo provável que o Theravāda tenha se originado a partir do Vibhājyavāda.

41 Neste contexto, *Dharma* refere-se ao ensinamento do Buda.

42 Neologismo adjetivo a partir da palavra *sūtra*, “discurso”. Aqui, referente à categoria de textos encontrado no *Sūtra Piṭaka*.

43 E sua coleção correspondente em sânscrito, *Ekottarāgama*.

(*skandhas*⁴⁴); as doze esferas dos sentidos (*āyatana*s); os dezoito elementos (*dhātus*); e as seis faculdades (*indriyas*), todas bem representadas na tradição sūtrica (WALSER, 2005, p. 189-91). A palavra *dharma* aparecerá também no contexto *abhidhárnico*, e é polissêmica. Previamente apresentada no texto como o ensinamento do Buda, no contexto atual (grafada em letras minúsculas) ela é geralmente traduzida como “fenômeno”. A despeito de ser um bom atalho intelectual, a tradução não é ideal nem esgota seu sentido: há escolas que dotam o termo de uma dimensão absoluta e constitutiva da realidade, enquanto outras os caracterizavam meramente como “entes nominais”⁴⁵.

A partir de sua organização, o *Abhidharma* passa também a funcionar como um tipo de matriz (*mātrkā*), seja enquanto recurso mnemônico na organização de listas e conceitos, seja como um tipo de mapa de práticas, tais como modos de meditação e estados meditativos propriamente ditos. Aos poucos, a literatura *abhidhárnica* passou de um compêndio de categorias e referências comentadas para desenvolver-se em um tipo de literatura “catequética” (WESTERHOFF, 2018, p. 38), apresentando características próprias e marcando distinções entre as emergentes escolas budistas. Enquanto o *Sūtra* e *Vinaya Piṭakas*, que são comuns às escolas budistas, com variações que podem ser consideradas minoritárias – derivadas de registros dos ensinamentos de tradições orais em diversos contextos linguísticos, por exemplo –, o mesmo não pode ser dito acerca do *Abhidharma Piṭaka*, que tornou-se o ponto de referência a partir do qual diversas dessas escolas marcavam suas diferenças doutrinárias e pedagógicas (WALSER, 2005, p. 188-9). Em outras palavras, mesmo que reconheçamos que, como um todo, o budismo é melhor caracterizado por definições ortopráticas em vez de ortodoxas, as escolas budistas dos primeiros séculos da Era Comum não demarcavam apenas diferenças legais – ou seja, com base no *Vinaya* –, mas também identidades doutrinárias distintas, e que cada escola budista poderia ser identificada por meio do conjunto de textos doxográficos aos quais aderira, ampliando a função originalmente pretendida ao *Abhidharma* (WALSER, 2005, p. 189).

Um exemplo do desenvolvimento da literatura *abhidhárnica* a partir da organização em categorias relevantes elencadas nos discursos para, eventualmente, uma literatura catequética própria, é dado por Buswell Jr e Jaini (1996, p. 90), que caracterizam o

44 Em sânscrito. Em páli, *khandhas*, comumente traduzido como “agregados existenciais”. São eles: forma (sânscrito e páli *rūpa*); sensação (sânscrito e páli *vedanā*); percepção (sânscrito *saṃjñā*, páli *saññā*); formações mentais ou volições (sânscrito *saṃskāra*, páli *saṅkhāra*); e consciência (sânscrito *vijñāna*, páli *viññāna*).

45 Em alguns casos, como no da escola Pudgalavāda, é interessante entendê-los como “elementos interdependentes constitutivos da experiência”, uma vez que a escola dotava-os de realidade, ao mesmo tempo reiterando sua interdependência com a subjetividade.

Abhidharma da escola Theravāda de budismo em três estágios: o primeiro deles é rico em citações aos *sūtras*, tendo como um de seus principais objetivos a exposição e explicação de pontos controversos nos *Nikāyas*; o segundo sendo caracterizado por textos de natureza pedagógica e estrutura dialética, em que pontos são esclarecidos por meio de um conjunto de perguntas e respostas complexas entre interlocutores; e o terceiro é caracterizado por um estilo catequético próprio, com uso de um estilo discursivo mais independente e instrumentos argumentativos específicos à tradição. Esse desenvolvimento não está limitado à tradição Theravāda, sendo impossível falar de um único *Abhidharma*. Na verdade, são diversos, contabilizados em associação a dezoito escolas budistas que se formaram após o falecimento do Buda histórico, na narrativa tradicional – sendo enquadradas dentro dos dois grandes movimentos supracitados, a saber, Mahāsāṅghika e Sthaviranikāya. As divisões sectárias encontradas entre as escolas e tradições *abhidhārmicas* tinham motivações não somente filosóficas, mas também constam discordâncias acerca da disciplina monástica (*Vinaya*) e sua aplicação (WESTERHOFF, 2018, p.43). O quanto esse relato reflete o número real de escolas ou de divisões sectárias historicamente existentes ainda está aberto ao debate, uma vez que não temos acesso aos textos pertencentes a uma multiplicidade delas, sendo impossível até então precisar o quanto essas categorias divergiam ou faziam distinções entre si.

Enquanto há divergências entre o número de *sūtras* em cada tradição budista, ou diferenças menores quanto ao conteúdo do texto – frequentemente devido a diferenças na transmissão oral e sua eventual conversão para o meio escrito etc. –, as diferenças são comparativamente muito maiores quando se trata da literatura *abhidhārmica*, uma vez que cada escola produziu um conjunto de textos distintos, de acordo com as questões que fossem consideradas mais centrais ou de maior controvérsia. Os únicos cânones completos que nos restam, onde se inclui, portanto, a totalidade da seção de *Abhidharma* das respectivas tradições, é aquele associado à escola Theravāda⁴⁶, preservado em língua páli, bem como o da escola Sarvāstivāda, redigido originalmente em sânscrito e hoje, apenas preservado em chinês e tibetano (WESTERHOFF, 2018, p. 43). Essa diversidade canônica foi o que começou a permitir a identificação de diferentes tradições e escolas de budismo por meio de sua posição doxológica. As coleções textuais de *Abhidharma* produzidas por essas próprias escolas, ou às quais estas aderiam, serviam como importante fator de discernimento entre cada escola

46 Aqui, em seu momento nascente, tratada como escola, pertencendo à tradição maior Sthaviranikāya. É na realidade a escola predecessora do que hoje é considerada a tradição Theravāda.

budista⁴⁷, como podemos ver no texto de Vasumitra, chamado *Saṅghabhedoparacanacakra* (WALSER, 2005, p. 189).

Algumas das escolas que viriam a se desenvolver no chamado período *abhidharmico* tornar-se-iam mais influentes, produzindo textos que seriam discutidos pelas mais diversas tradições. Em particular, as subescolas⁴⁸ pertencentes à escola Sthaviranikāya, como Pudgalavāda⁴⁹ e Sarvāstivāda, suscitaram discussões conceituais e desafios de escolas rivais que se estenderam ao longo dos séculos (BUSWELL JR & JAINI, 1996; WALSER, 2005; NAKAMURA, 2007; WESTERHOFF, 2018). Para Walser (2005, p. 190), os *abhidharmistas* tinham à sua frente tarefa similar à que seria enfrentada eventualmente por *mahāyānistas* como Nāgārjuna: o estabelecimento de uma literatura que tivesse caráter canônico, ou aceitação enquanto representante legítima de *Buddhavacana*⁵⁰. O autor chega ainda a afirmar que as estratégias de ambos os grupos na tentativa de prestar autoridade a seus escritos são similares, o que inclui uma copiosa citação aos *sūtras*. A dependência exclusiva da referência aos *sūtras* enquanto literatura autoritativa esbarraria em seus limites, no entanto, em especial quando se leva em consideração a discussão conceitual sobre a personalidade do *karman*⁵¹, que dá início às divergências entre as escolas Pudgalavāda e Sarvāstivāda – ambas representantes do movimento Sthaviranikāya. Deste modo, o foco desta dissertação partirá das divergências entre essas escolas e as respostas posteriores oferecidas por Nāgārjuna como potencial representante dos movimentos Mahāsāṅghika e seus desdobramentos subsequentes na tradição Mahāyāna⁵².

Sem que seja necessário ingressar em toda a vastidão teórica envolvida na soteriologia budista, uma vez que todas as discussões conceituais foram ampliadas pelas escolas *Abhidharma*, é importante atentar para as noções de “condicionado” e “incondicionado” (*saṃskṛta* e *asaṃskṛta*) que reside no cerne do problema soteriológico

47 Encontramos em Walser (2005, p. 192), por exemplo, as referências aos textos definidores da escola Sarvāstivāda: *Jñānaprasthāna*, *Prakarāṇapāda*, *Vijñānakāya*, *Dharmaskandha*, *Prajñāptibhāṣiya*, *Dhātukāya*, e *Saṅgītiparyāya*

48 Na terminologia usada nesta dissertação, bem como em algumas das referências consultadas, escolas que surgiram de uma outra escola anterior, que partilham de contexto doxográfico mais amplo, podem também ser referidas como subescolas.

49 É importante ressaltar que alguns termos usados para se referir a uma escola são, na realidade, exônimos. Não houve, especificamente, uma escola com o nome Pudgalavāda, mas sim um conjunto de escolas marcadas pelo seu uso da noção de *pudgala*, passando a ser referidas deste modo por seus interlocutores.

50 Sânscrito e páli, literalmente “a palavra do Buda”, no sentido daquilo que deriva do ensinamento autoritativo do Buda.

51 Para fins de padronização, a palavra sânscrita *karman* é apresentada aqui em sua forma radical, como os outros termos em sânscrito utilizados ao longo do texto. Em citações, ocorre também em sua forma nominativa, *karma*, onde se manteve a grafia escolhida pelo autor citado.

52 Sua afiliação com ambos os movimentos é disputada e nunca mencionada explicitamente em textos atribuídos a si sem que haja controvérsia. Adotou-se, no presente texto, a perspectiva de Walser (2005), que considera o Nāgārjuna histórico um monge *mahāyānista*, membro de uma Saṅgha Mahāsāṅghika.

posto pelo Buda. De forma sucinta, o Buda compreendia que a existência condicionada se dá numa perambulação incessante, vida após vida, num processo chamado *saṃsāra*⁵³, marcado pela insatisfação e sofrimento (*duḥkha*), cuja origem é discernível em causas, condições e fatores⁵⁴, que por sua vez são passíveis de superação, culminando na liberação deste mesmo processo (*nirvāṇa*) (LAUMAKIS, 2008, p. 151). Deste modo, o caminho soteriológico budista consiste na saída daquilo que é condicionado (*saṃsāra*) para o incondicionado (*nirvāṇa*⁵⁵). Este é, dentre os pontos de controvérsia abordados pelas escolas *Abhidharma*, o que mais interessa na presente dissertação e que, eventualmente, será discutido também por Nāgārjuna (2016, p. 571) no vigésimo quinto capítulo de seu *Mūlamadhyamakakārikā*: em poucas palavras, de que modo aquilo que é condicionado pode dar origem àquilo que é incondicionado?

Na separação entre condicionado, caracterizado como *saṃsāra*, e incondicionado, caracterizado como *nirvāṇa*, o último só pode ser definido como aquilo que escapa às definições conceituais limitadas do primeiro, ou seja, como “não-nascido” ou como “não-cessado”, por exemplo. Isso, no entanto, aparentemente criaria um problema na perspectiva da “lei do terceiro excluído” (*tertium non datur*), como aponta Walser (2005, p. 194). Ou seja, uma vez estabelecido um par antagonico de condições absolutas, não é possível que haja entre eles um terceiro⁵⁶. Existe, portanto, o risco de se inviabilizar o próprio caminho soteriológico:

O problema, como Nāgārjuna aponta em sua investigação do *nirvāṇa* (*Mūlamadhyamakakārikā*, capítulo 25), gira em torno da questão de como um veículo que é completamente condicionado pode produzir um estado que é incondicionado. Os outros dois elementos problemáticos estão relacionados ao *karma*, isto é, a pessoa que deixa o *saṃsāra* e atinge o *nirvāṇa*, bem como as práticas usadas para ir do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*. Estes três – *karma*, o dono do *karma* e o caminho – precisam atravessar ou saltar através da divisão entre condicionado/incondicionado⁵⁷ (WALSER, 2005, p. 194).

53 Literalmente “perambular sem destino” ou “fluir sem destino” (LAUMAKIS, 2008, p. 273).

54 Caracteriza-se todo o *saṃsāra*, portanto, como “condicionado”.

55 Em sua raiz etimológica, a palavra *nirvāṇa* tem origem no prefixo de negação, ausência, saída, *nis*, e a palavra *vāṇa*, que se traduz por “ventos” – ímpetos e desejos.

56 Veremos, adiante, como esse problema será encaminhado a partir de uma distinção entre proposições negativas implicativas ou não-implicativas.

57 *The problem, as Nāgārjuna points out in his investigation of nirvāṇa (Mūlamadhyamakakārikā, chapter 25), revolves around the question of how a vehicle that is thoroughly conditioned can produce a state that is unconditioned. The other two problematic elements are related to karma, namely, the person leaving saṃsāra and achieving nirvāṇa as well as the practices used to travel from saṃsāra to nirvāṇa. These three – karma, the owner of karma, and the path—must either straddle or leap across the conditioned/unconditioned divide.*

Em outras palavras, se o *karman* aparece situado como ente puramente nominal, sua eficácia enquanto parte de um caminho soteriológico pode ser questionada; e se aparece como ente de existência própria, espera-se que seja internamente coerente de forma que seja possível explicar como traça o rumo do condicionado ao incondicionado. Surge aqui o justo questionamento do pertencimento pessoal do *karman* e se este possui relação com algo que se possa chamar de *ātman*⁵⁸ – ou seja, o “dono do *karma*”. Como expressa Westerhoff (2018, p.70):

Ainda que não haja pessoa perene, os budistas ainda precisam encontrar um meio de explicar o *karma*. Se não há um eu que viaja de vida a vida, ou mesmo de momento a momento, como podemos nos assegurar de que potencial cármico positivo e negativo esteja de fato vinculado ao fluxo mental no qual se originou, em vez de algum outro?⁵⁹

O que se encontra na literatura sùtrica que é utilizada de referência pelas escolas *abhidhàrmicas* (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995), de modo geral, é um argumento de desconstrução da pessoa (*pudgala*) ou de um princípio absoluto de pessoalidade, como *ātman*, em suas partes componentes, tais como os agregados (*skandhas*). Isso, no entanto, transfere o problema para outro nível: o questionamento do *status* existencial destes próprios componentes. Em outras palavras, se é possível dizer que uma carruagem é composta de eixos, rodas e peças de madeira, isso significa que essas partes podem ser qualificadas como irreduzíveis, aspectos elementares da individualidade ou realidade? A partir daqui, muitos dos pensadores budistas se enveredaram pela filosofia da linguagem, num movimento de ruptura entre significado e significante, de forma que os conceitos usados para desconstruir certos aspectos reificados da mentalidade tipicamente condicionada do *samsāra* pudessem ser também colocados em cheque enquanto formas de representação sem correspondência imediata com a realidade⁶⁰. Escolas de pensamento indiano, como o *Mīmāṃsā*, acreditavam que as palavras eram representações temporais e condicionadas de um fenômeno atemporal e incondicionado, enquanto os *Nyāya-Vaiśeṣikā* acreditavam que ainda que uma palavra tivesse seu sentido a partir de convenções, essas convenções deveriam estar fixadas em

58 Pronome pessoal reflexivo em sânscrito, literalmente “si-mesmo”. Frequentemente utilizado como sinônimo para “essência”, “alma” ou identidades perenes, em traduções para línguas ocidentais.

59 *While there is no enduring person, Buddhists still need to find a way to account for karma. If there is no self that travels from life to life, or even from moment to moment, how can we be assured that positive and negative karmic potential actually attaches to the mental stream in which it originated, rather than to some other one?*

60 Em comparação com a terminologia filosófica ocidental, aproximando-se de um tipo de “nominalismo”.

correspondências com entidades externas para que as palavras possam ter sentido – leia-se: entidades realmente existentes (MATILAL, 1990, p. 268-83).

A situação que pode ser encontrada nos primeiros desdobramentos da literatura *Abhidharma*, portanto, constitui a tarefa de explicar não somente como se relacionam o condicionado e o incondicionado, mas também a natureza daquele que percorre o caminho do condicionado ao incondicionado sem que isso conflitasse com o princípio de *anātman* estabelecido pelo Buda. É importante recordar que o Buda rejeitava tanto teorias da substancialidade do eu (*ātman*) quanto um de total ausência deste mesmo ente, sendo necessário por vezes caracterizar o princípio de *anātman*, como reitera Westerhoff (2018, p. 54) como tendo funções práticas e soteriológicas. Modo geral, a perspectiva das escolas *abhidhárnicas* acerca do ensinamento de *anātman* (não-eu) é, nas palavras de Westerhoff (2018, p. 53) um reducionismo da personalidade. Ou seja, a pessoa ou a identidade pessoal é vista como, em última instância, inexistente, uma forma equivocada de compreender certas instâncias que operam num nível mais elementar da realidade, como os cinco agregados (*skandhas*). Entes compostos por estas partes elementares, consideradas fundamentalmente existentes, são tidas como atalhos cognitivos ou discursivos para se referir a uma forma particular como esses elementos fundamentais (*dharmas*) se configuram. A razão para essa cisão em dois níveis, um que é meramente convencional (*prajñapti*), e outro que é último ou absoluto (*paramārtha*), deve-se ao fato de que a identificação de elementos constituintes de qualquer fenômeno cria uma identidade cindida ou dupla, de modo que o objeto existiria em constante estado de dubiedade – o objeto não poderia ser considerado um e múltiplos a um só tempo. Isso se estende ao próprio indivíduo na forma de um esvaziamento da personalidade (*pudgalanairātmya*).

Cada escola de pensamento budista deste período parecia incorporar como tarefa própria a elaboração de princípios filosóficos que justificassem o caminho soteriológico que defendiam de modo que este tivesse coerência interna – o que, pode-se argumentar, escapa da definição mais estrita do “pragmatismo” associado ao budismo por pensadores como Rhys Davids e de la Vallée-Poussin (JAYATILLEKE, 2013, p. 356). Isso se torna compreensível quando levamos em consideração o cenário efervescente e diverso do pensamento filosófico indiano no qual as escolas *abhidhárnicas* encontravam-se inseridas, sendo frequente a necessidade de defender os princípios estabelecidos pelo Buda diante de desafios de escolas de pensamento rivais (LAMOTTE, 1988, p. 53; MATILAL, 1990, p. 268).

A escola conhecida como Pudgalavāda, que surgiu a partir do Sthaviranikāya, considerava sua tarefa central a distinção do conceito de *pudgala* – ou seja, a pessoa – do *ātman* bramânico, mas também evitar sua identificação imediata com os cinco agregados (*skandhas*), que consideravam ser a posição de seus oponentes intelectuais dentro do contexto budista mais amplo. Em outras palavras, para eles a pessoa não era tão somente uma superimposição conceitual em outros fenômenos que fossem, em última instância, reais. Para a escola Pudgalavāda, a solução da dicotomia entre condicionado e incondicionado é feita olhando para o sujeito-agente, aquele que opera o *karman*, em outras palavras, aquele que é “dono” do *karman*, caracterizando-o como um tipo de entidade híbrida, que funciona como uma ponte própria entre esses dois aspectos absolutos (WALSER, 2005, p. 199). A perspectiva dos *pudgalavādins* – ou seja, aderentes da escola Pudgalavāda – passava pela compreensão de que a caracterização de qualquer personalidade como tendo *status* meramente nominal poderia facilmente ser compreendido como niilismo (*nāstivā*), vendo a si mesmos como tomando um caminho do meio entre este e o eternalismo (*astivā*). Por esta mesma razão, os *pudgalavādins* estavam dispostos a “se arriscar serem vistos como eternalistas” (WALSER, 2005, p. 208) para se contrapor ao que poderiam perceber como uma tendência cada vez maior a um dos extremos intelectuais condenados pelo Buda – neste caso, o niilismo. Seus oponentes, é claro, tinham outra visão daquilo que constituía um “caminho do meio” quanto a essas duas visões.

Uma das dificuldades de se analisar a noção de *pudgala* dentro da própria perspectiva *pudgalavādin* é o fato de que – além da já citada característica como ente híbrido – o conceito em si é considerado inexprimível (*avaktavya*). Para Westerhoff (2018, p. 56) isso faz sentido com a perspectiva metafísica particular dessa escola, uma vez que as únicas coisas consideradas dotadas de realidade são *dharmas*, e *pudgala* não é considerado idêntico a nenhum *dharma*, incluindo os *skandhas* que o compõem – em suma, o todo não é igual às partes, tampouco é igual à soma dessas partes. A despeito disso, é considerado que *pudgala* existe no mesmo sentido último que *dharmas*, porém, sem ser cognoscível neste mesmo sentido último. Isso torna toda a perspectiva central do Pudgalavāda como um apelo ao inexprimível, o que pode ser frequentemente lido como um subterfúgio que não adereça a questão central do *status* ontológico do sujeito do *karman* e receptor de seus frutos. Westerhoff (2018, p. 56-7) propõe que uma das maneiras de se olhar a proposta Pudgalavāda é considerando a raiz da personalidade neste argumento como sendo o próprio nexo de causalidade que liga um evento pessoal (ou seja, que compõe parcialmente aquilo que é

entendido como *pudgala*) ao outro. O autor ressalta ainda que, observando deste modo, a teoria *pudgalavādin* ainda está longe de ser uma perspectiva “não-budista” como aquela que defende a realidade do *ātman*, resguardando também características que divide com as posições ontológicas de outras escolas *abhidhārmicas*: uma teoria de reducionismo da pessoalidade e de não permanência do “objeto-eu”. Walser (2005, p. 188-223) faz uma varredura a partir daquilo que considera ser o problema central abordado pelas escolas *abhidhārmicas* a partir deste conflito entre o condicionado e incondicionado, e a conseqüente pergunta de que entidade passa de um estado a outro, ou que entidade produz *karman*. Deste modo, o entendimento da escola Pudgalavāda, acima exposto, foca-se na compreensão daquilo que se entende como pessoalidade e a natureza deste objeto dotado de pessoalidade.

Outra escola que surge a partir do Sthaviranikāya é a chamada Sarvāstivāda⁶¹, estabelecida de forma distinta em meados do século terceiro da era comum (WESTERHOFF, 2018, p. 60) e permanecendo como a escola *abhidhārmica* dominante até o século sétimo, quando então a visão dominante teria migrado para a escola Pudgalavāda (especificamente da subescola Saṃmitīya) que vinha ganhando popularidade (LAMOTTE, 1988, p. 543). A escola Sarvāstivāda adereça de forma diversa o mesmo problema já discutido, lidando com a questão do *karman* por meio de dois artificios: o primeiro, que considera o *karman* como portado por um tipo de “matéria não-manifesta” (*avjñaptirūpa*); e segundo, que considera os três tempos – passado, presente e futuro –, bem como os objetos neles contidos, são realmente existentes, sendo possível assim traçar uma linha que conecta um evento a outro, ou seja, a ação até seu resultado, sem necessariamente propor uma entidade portadora do *karman* que persiste ao longo do tempo. Os *sarvāstivādins* – isto é, aderentes da escola Sarvāstivāda – defendiam, portanto, uma perspectiva não-personalista do *karman* considerando-o indestrutível, ao menos parcialmente incondicionado, e intrinsecamente ligado à tese da existência última dos três tempos, que está apoiada em quatro princípios:

- (i) As relações de causa e efeito no processo de experiência (no passado) com o mundo enquanto insatisfatório, gerando desencanto como experiência (presente) e abandono deste mundo em direção à iluminação como aspiração (futura), postuladas pelo Buda;

61 A etimologia do nome Sarvāstivāda revela sua tese central, sendo formado das duas palavras sânscritas *sarva*, “tudo”, em referência especialmente aos três tempos e os objetos neles contidos; e *asti* – “é, existe”, sendo o sufixo *vāda* usado para designar “doutrina, escola”. Seus aderentes adotavam a visão da existência absoluta dos componentes básicos da realidade (*dharmas*), embora se manifestem momentaneamente em três tempos – passado, presente e futuro – dando seqüência um a outro, num processo fluido que parece ocorrer de forma contínua e ininterrupta para aqueles que experimentam o tempo de forma normal.

(ii) a dialética entre pensamento e objeto do pensamento, partindo do pressuposto de que o pensamento precisa de um objeto realmente existente a ser apreendido, dando realidade a quaisquer objetos enquanto pertencentes ao passado, uma vez que qualquer processo mental não acontece de imediato – ou seja, toda memória seria janela para uma realidade passada;

(iii) a não-imediatez do *karman*, cujo fruto só será colhido futuramente, permite a compreensão da ação passada como um objeto ainda existente de alguma forma;

(iv) a interconectividade dos conceitos de passado, presente e futuro, que perderiam sentido se não fossem referentes uns aos outros. Além disso, a escola Sarvāstivāda postulava que dos três tempos, apenas o tempo presente possuía “eficácia” (*kāritra*), qualidade ativa para afetar outros fenômenos (WALSER, 2005, p. 211).

A principal crítica da escola Sarvāstivāda à escola Pudgalavāda tem relação com a postulação desta última da entidade híbrida chamada *pudgala*. Em um dos textos *abhidhārmicos* mais importantes dos *sarvāstivādins*, chamado *Vijñānakāya*, aponta-se que essa categoria que transita entre fenômenos condicionados (*samskṛta*) e incondicionados (*asamskṛta*) não fora postulada pelo próprio Buda, caracterizando-a como um tipo de subterfúgio para evitar os extremos de eternalismo e niilismo (WILLEMEN, DESSEIN & COX, 1998, p. 18-35). Noutra tentativa de fazer com que os *pudgalavādins* se posicionassem em relação ao *status* de *pudgala*, o filósofo Vasubandhu⁶² questiona em seu texto *Abhidharmakośa* se o conceito de *pudgala* se trata de um ente condicionado e meramente nominal (*prajñaptisat*), ou se existe enquanto substância (*dravyasat*). Enquanto a primeira categoria inclui termos claramente compostos de particulares menores, do mesmo modo como os coletivos “floresta” ou “carroça” são constituídos de árvores e peças, por exemplo, a segunda trata de todas as coisas que poderiam ser considerados particulares atômicos e concretos. Além de se contrapor diretamente aos *pudgalavādins*, no que diz respeito à indefinição quanto do *status* ontológico de *pudgala*, a escola Sarvāstivāda ainda propõe o conceito de *svabhāva* ou “natureza intrínseca” que, segundo Walser (2005, p. 210), constitui a essência de uma entidade enquanto princípio, não sujeito a causas e condições e, portanto, imutável. Esse princípio é doravante utilizado para explicar todo tipo de situação que envolva a análise de uma entidade composta, com uma identidade própria aparente, como seria o caso, por exemplo, do objeto de uma “meditação de bem-querer” (*maitryālabhana*). Os

62 Filósofo e monge budista dos séculos quarto e quinto da Era Comum, da região de Gandhāra, onde hoje se encontra a divisa entre Afeganistão e Paquistão. É considerado um dos fundadores da escola Yogācāra de budismo.

sarvāstivādins consideram este “ser fenomênico” (*sattva*) como uma designação metafórica⁶³, enquanto os agregados (*skandhas*) e outras categorias de *dharmas* seriam dotados de *svabhāva*, ou seja, uma natureza intrínseca ou essência passíveis de identificação⁶⁴ (WALSER, 2005, p. 208-10).

Já se percebe na perspectiva Sarvāstivāda uma distinção clara daquilo que é meramente nominal (*prajñaptisat*) e aquilo que é real (*paramārthasat*). Para a escola Sarvāstivāda, *dharmas* são reais – em vez de meramente nominais – justamente porque possuem *svabhāva*. A contribuição particular desta escola não é a perspectiva que divide aquilo que é expediente, de alçada apenas nominal, daquilo que tem realidade em sentido último – estes já são conceitos amplamente discutidos por escolas de pensamento budista do período *abhidhārmico*⁶⁵ –, mas sim um critério para caracterizar objetivamente aquilo que constitui o “real”. A contribuição principal da escola Sarvāstivāda e o aspecto mais importante deste debate para esta dissertação é aquele desenvolvido em contraposição à escola Pudgalavāda, ou seja, o conceito irreduzível de *svabhāva* para justificar a substancialidade dos *dharmas*. Este, por sua vez, é o objeto central de ataque na contraposição de Nāgārjuna, que tem nos *sarvāstivādins* seus principais interlocutores.

Como apresentado anteriormente, presume-se que o cisma que deu origem à escola Mahāsāṅghika começou a partir do segundo concílio budista, apesar de que ainda não há pleno acordo quanto a seu estabelecimento ou as causas que levaram a esta cisão (LAMOTTE, 1988, p. 286). Sabe-se, no entanto, que a escola Mahāsāṅghika adotou posições distintas da escola Sthaviranikāya – e, portanto, de Sarvāstivāda e Pudgalavāda –, em especial no que concerne a regras monásticas específicas e ao entendimento do ideal de *arhat*, ou seja, o sujeito que se ilumina por meio do caminho traçado pelo Buda. Identifica-se a escola Mahāsāṅghika do mesmo modo como se identifica as outras escolas previamente apresentadas, ou seja, caracterizando-a por suas textualidades *abhidhārmicas*, que constituem o conjunto doxográfico a lhes prestar identidade. Há, no entanto, um porém: Walser (2005, p.

63 Aqui, o “ser” (*sattva*) é colocado em direta contraposição ao conceito de *pudgala*, da escola Pudgalavāda, esvaziando-o da centralidade que lhe era comumente atribuída.

64 Essa tecnicidade chamada *svabhāva* vai para além do sentido de “existir” na língua sânscrita, que geralmente se refere ao tempo presente, para conferir-lhe existência como uma essência que atravessa passado, presente e futuro. Essa distinção entre a existência de *svabhāva* em algum dos tempos era definida pela característica de sua atividade (*kāritra*). Ou seja, as coisas condicionadas (*saṃskṛtadharmas*), quando não possuem mais atividades, pertencem ao futuro; quando possuem atividade, presente; e quando sua atividade foi destruída, passado (WALSER, 2005, p. 210).

65 De modo geral, parte das discussões e embates entre as escolas do período de formação da literatura *abhidhārmica* já circunda majoritariamente em torno de definições daquilo que pode existir nominalmente (*prajñaptisat*), substancialmente (*dravyasat*), de modo expediente (*saṃvṛti*) ou em estado absoluto (*paramārtha*), e as implicações dessas definições para o caminho soteriológico.

212) afirma não haver um *Mahāsāṅghika Abhidharma Piṭaka* que tenha sobrevivido, de modo que se possa concluir claramente que essa escola possuía uma coleção dessa natureza. Com efeito, há registros que afirmam que os *mahāsāṅghikas* não possuíam um *Abhidharma Piṭaka*, como é o caso da mais antiga coleção textual Theravāda, chamada *Dīpavaṃsa* (WALSER, p. 213, 2005). Já Westerhoff (2018, p. 45) afirma que “somos afortunados o suficiente na medida em que parte do cânone Mahāsaṃghika⁶⁶ chegou até nós; seu Abhidharma sobrevive em tradução chinesa”⁶⁷. Apesar das informações parecerem conflitantes, elas são diferentes apenas no nível de cautela com a qual são feitas. Walser (2005) compreende que, uma vez que o termo Abhidharma era utilizado não somente para se referir a uma categoria textual doxográfica, mas também como uma categoria específica de *sūtras*, não seria prudente afirmar de imediato que a escola Mahāsāṅghika teria produzido um cânone Abhidharma próprio. Ao invés, seria mais verossímil afirmar que as escolas⁶⁸ associadas a esta tradição produziram seus textos *abhidhárnicos* específicos. Nenhum texto sobrevivente pode apontar diretamente para uma doxografia Mahāsāṅghika, mas ela pode ser reconstituída por meio dos relatos secundários feitos a seu respeito, ainda que com perda de certa fidedignidade. A despeito disso, Walser (2005, p. 213) afirma que temos evidências o suficiente que apontam para a existência de um *Abhidharma Piṭaka* dessa tradição, tomadas as devidas cautelas inferenciais. A afirmação supracitada de Westerhoff é feita levando em consideração a textualidade *abhidhárnica* – produzida pelas subescolas da escola Mahāsāṅghika – como representante legítima de um *Abhidharma Piṭaka*.

A escola Mahāsāṅghika também se diversificou em uma quantidade maior de subescolas (Lokottaravāda, Kaukuṭika subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda, e Caitya). Estas, no entanto, a despeito de possuírem importantes produções textuais, filosóficas e especificidades próprias, serão analisadas no conjunto de seu movimento mais amplo – uma vez que as perspectivas *mahāsāṅghika* que interessam ao presente texto seriam, a priori, compartilhadas por todas as escolas. Assim sendo, duas perspectivas adotadas pela escola Mahāsāṅghika que serão de alguma maneira legadas à tradição Mahāyāna, são relevantes para a presente dissertação: (i) a falibilidade do *arhat* e progressivo caráter transcendente atribuído ao Buda – movimento que se consubstancia posteriormente no ideal do *Bodhisattva*; e (ii) a ausência de natureza intrínseca dos elementos irredutíveis e constitutivos da experiência de

66 A grafia aqui foi mantida como encontrada em Westerhoff (2018).

67 *We are fortunate insofar as part of the Mahāsaṃghika canon has come down to us; its Abhidharma is extant in Chinese translation.*

68 Entre estas escolas estão Lokottaravāda, Kaukuṭika (subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda), e a escola Caitya (WESTERHOFF, 2018, p. 45).

realidade (*dharmanairātmya*) – precursora, por sua vez, da noção Mahāyāna de vacuidade (*śūnyatā*).

Como descreve Westerhoff (2018, p. 45), a maior parte das diferenças de perspectiva da escola Mahāsāṅghika quanto aos *arhats* tratam de limitações epistêmicas, como a possibilidade de serem ignorantes sobre determinada questão, terem incerteza quanto a determinado conteúdo ou aprenderem algo de algum terceiro. Isso não deve ser visto apenas como uma perspectiva proto-Mahāyāna, mas sim como tendo consequências relevantes para o próprio pensamento da escola Mahāsāṅghika, como a ancoragem da iluminação do *arhat* no mundo contextual que o cerca, contrariando assim uma perspectiva de que a iluminação está fundamentada na demonstração de poderes diversos ou qualidades supramundanas. Em vez disso, trata-se de especificar a qualidade do *arhat* na superação do sofrimento (*duḥkha*), ampliando as diferenças qualitativas que o separam de um Buda pleno. Além disso, torna-se possível falar mais claramente da perspectiva de onisciência de um Buda, que não era exclusiva da escola Mahāsāṅghika. O alcance e a pertinência dessa onisciência, bem como seu entendimento nas escolas budistas do período, ainda são largamente discutidos (ANĀLAYO, 2014, p. 117-27), mas o que fica claro é que há um progressivo distanciamento da figura do Buda como indivíduo situado em tempo e espaço para adoção de um entendimento do Buda como princípio transcendente-imanente (LAMOTTE, 1988, p. 644-84). Nesse ínterim, abre-se espaço para uma visão na qual o Buda apareceria em sua forma histórica como manifestação de um princípio incondicionado que está além do indivíduo (condicionado), motivado pela compaixão e com intenção de libertar os seres (WESTERHOFF, 2018, p. 46). As tradições e escolas do Mahāyāna, tanto modernas quanto suas predecessoras, de modo geral são unânimes na adoção dessa visão.

Quanto à diferença na visão do que constitui a noção de ausência de natureza intrínseca dos *dharmas* (*dharmanairātmya*), recorda-se que as escolas pertencentes ao Sthaviranikāya adotavam, de modo geral, uma visão que pode ser descrita como “ausência de natureza intrínseca da pessoalidade” (*pudgalanairātmya*), onde ao menos aquilo que se entende como pessoa (*pudgala*) tem realidade meramente nominal – e suas partes constitutivas são entendidas de forma diversa pelas mais variadas escolas. No caso da escola Pudgalavāda, esta presta substancialidade a constitutivos mais elementares, sem equipará-los à própria pessoa que deles é constituída, enquanto a escola Sarvāstivāda compreende que os elementos constitutivos mínimos que da experiência de realidade (*dharmas*) possuem uma natureza intrínseca identificável (*svabhāva*). Essas visões podem ser descritas como um tipo de nominalismo fraco, onde se compreende que a maior parte da experiência cotidiana possui

natureza meramente nominal ou expediente, enquanto aspectos elementares de fenômenos complexos (frequentemente indetectáveis por mentes sem treinamento adequado) teriam, ao menos, um fundamento de realidade – ainda que interdependente com a experiência subjetiva. A escola Mahāsāṅghika, por sua vez, amplia a compreensão da ideia de ausência de natureza intrínseca para uma que engloba também elementos irreduzíveis constitutivos da experiência (*dharmanairātmya*). Enquanto o vazio de pessoalidade é feito em contraposição a um processo exaustivo de redução aos fenômenos mais elementares, o princípio de *dharmanairātmya* estende essa compreensão aos *dharmas*, como explica Westerhoff (2018, p. 47):

Para a subescola Prajñaptivāda da [escola] Mahāsaṅghika, isso significa que fenômenos tais como os cinco *skandhas*, que em conjunto formam a base sobre a qual a pessoa é atribuída, não adquirem sua designação com base em componentes ainda menores, até o ponto dos *dharmas* fundamentais, mas nos termos de sua relação mútua uns com os outros. Vacuidade não é uma noção que se aplica apenas nos níveis mais altos da hierarquia ontológica, deixando as camadas inferiores intocadas, mas permeia a totalidade daquilo que existe, devido à dependência recíproca de seus elementos⁶⁹.

É interessante notar que ambas as características acima apresentadas – a crítica ao ideal de *arhat*, e a postulação da ausência de natureza intrínseca dos *dharmas* –, comuns às escolas Mahāsāṅghika, são solo particularmente fértil para a aceitação de um lado, do princípio de vacuidade (*śūnyatā*) que será proposto por Nāgārjuna e consolidado pela escola Madhyamaka, e de outro, a possibilidade de um caminho soteriológico distinto, qualitativamente diverso do caminho do *arhat*. Por isso, mesmo que essas características discutidas prestem contornos próprios à escola Mahāsāṅghika, essas similaridades com um pensamento Mahāyāna em germen também não devem ser ignoradas, uma vez que formam o contexto ideal para o desenvolvimento das teses defendidas por Nāgārjuna (2016) em seu *Mūlamadhyamakakārikā*, abrindo espaço para o estabelecimento da escola Madhyamaka e uma aceitação mais ampla do caminho do *Bodhisattva*, que virá a caracterizar o movimento Mahāyāna como um todo.

69 For the Prajñaptivāda sub-school of the Mahāsaṅghika this means that phenomena such as the five *skandhas*, which together form the basis on which the person is imputed, do not acquire their designation on the basis of yet smaller components, all the way to the fundamental *dharmas*, but in terms of their mutual relationship with one another. Emptiness is not a notion that only applies at the higher levels of the ontological hierarchy, leaving the lower strata untouched, but pervades the entirety of what there is because of the reciprocal dependence of its elements.

1.2 Contexto e perspectiva em Nāgārjuna

O filósofo e monge conhecido como Nāgārjuna viveu, estima-se, entre os anos 150 e 250 da Era Comum (WALSER, 2005, p. 61-2), nascido em uma família brâmane no sul da Índia. Há dois relatos tradicionais sobre sua vida pregressa ao monasticismo: uma, de origem tibetana, tem início com um astrólogo que previra uma morte prematura aos sete anos para o jovem Nāgārjuna, diante do que seus pais decidiram ordená-lo como monge. Desse modo, Nāgārjuna teria praticado *aperimitāyurdhāraṇī* ou *amitāyur-dhāraṇī*⁷⁰ durante seu período de aprendizado em Nālandā⁷¹ sob a tutela de seu professor Rāhulabhadra, evitando seu destino. O segundo relato chega até nós por meio de Kumārajīva⁷², em que se conta que Nāgārjuna e seus amigos praticaram poderes psicocinéticos (*rddhi*) para se tornarem invisíveis e entrarem no harém real. Seus amigos foram pegos e mortos por serem detectados por meio das pegadas que deixavam na camada fina de terra do palácio, enquanto Nāgārjuna escapara por pouco, fazendo-o perceber que seus desejos o haviam colocado em risco e que estes seriam sempre fonte potencial de problemas. Assim, assumia uma visão de mundo muito próxima daquela propagada pelo *dharma* do Buda, salientando a dimensão moral de práticas de *yoga*, em vez de seus aspectos místicos – como era mais comum (KUMĀRAJĪVA, 2002, p. 21-23).

A despeito da indiscutível importância de Nāgārjuna na história do pensamento budista, Ramanan afirma que “[...] dificilmente há outra personalidade tão elusiva quanto a sua. A tendência de mistificar e construir histórias ou ornamentos em torno de personalidades importantes parece ter atingido o zênite em seu caso⁷³” (1987, p. 25). O mesmo problema é apontado por Kalupahana, que afirma que a tendência à criação de narrativas grandiloquentes de figuras centrais do budismo é resultado comum da rivalidade entre tradições e escolas, e que “mitos de imensas proporções se desenvolveram em torno da estatura filosófica e espiritual de várias personalidades em quase todas as escolas do budismo⁷⁴” (KALUPAHANA *in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 1), não estando Nāgārjuna isento deste processo – em especial quando se considera o quão pouco sabemos sobre sua biografia. Ainda para Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 3), essa problemática fica ainda mais evidente se tomamos como exemplo o fato de que os feitos intelectuais e espirituais dos discípulos imediatos do Buda são

70 Prática de recitação de mantras associada ao Budismo Terra Pura, sendo Amitāyus equivalente ao Buda Amitābha.

71 Centro monástico budista histórico, localizado no estado de Bihar, Índia.

72 Monge e tradutor do século IV da Era Comum.

73 [...] *there has been hardly another personality so elusive as his. The tendency to mystify and build stories of embellishments around a momentous personality seems to have reached its zenith in his case.*

74 *Myths of huge proportions have developed around the spiritual and philosophical stature of various personalities in almost every school of Buddhism.*

amplamente conhecidos, considerando suas descrições tanto no *Theragāthā* quanto no *Therīgāthā*⁷⁵. Em contraste, no caso de Nāgārjuna, pouco se conhece além do relato de sua vida por meio da tradução em chinês por Kumārajīva e seus próprios escritos filosóficos. Porém, esta é uma visão que ganha peso apenas à luz do argumento que situa a “mitificação” como resultado imediato de rivalidades entre escolas budistas, que não pode ser vista como única razão explicativa para este fenômeno, uma vez que outras formas de “mitificação” são comuns ao longo de toda a história do budismo. Além disso, seria ingênuo presumir que esse mesmo processo de adição de contornos hagiográficos não teria ocorrido também com figuras do período budista pré-sectário⁷⁶.

Um dos exemplos da supracitada “mitificação” em decorrência da rivalidade entre diferentes escolas pode ser encontrada na própria tendência à santificação de Nāgārjuna que, segundo Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 3), teria em sua origem a mesma intencionalidade encontrada na narrativa mítica fundante do *Abhidharma*, em que o Buda ascende a um dos paraísos para expor essa categoria de ensinamentos à sua “mãe”, que ali se encontrava, tendo renascido na condição de *deva*; ou de exaltar os *sūtras Prajñāpāramitā* como superiores ao caminho do *arhat*, que ocorre de forma particularmente pronunciada no *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* – todos têm o objetivo de prestar autoridade a um segmento específico da literatura mais recente em comparação a uma literatura mais antiga e já consagrada. É preciso, portanto, compreender que as narrativas sobre a vida de Nāgārjuna estarão marcadas por esse modo particular de relato, não necessariamente preocupado com a historicidade da figura e as minúcias de sua vida em ordem cronológica. Essas preocupações historicistas aparecem sobretudo na organização de escritos acadêmicos, especialmente entre estudiosos ocidentais do budismo. Para Walser (2005, p. 60), uma preocupação com fins de documentação histórica que suplante as intenções hagiográficas das narrativas sobre Nāgārjuna ainda tem pouco suporte em evidências externas, com todos os elementos literários acerca de si sendo míticos na melhor das hipóteses e contraditórios na pior.

Por conseguinte, é preferível abordar Nāgārjuna a partir de alguns dos marcos históricos mais seguros conhecidos sobre si, sem descartar de imediato aquilo que Ramanan (1987, p. 25) chama de “mistificação”. Tais aspectos da história de Nāgārjuna não devem ser dispensados tão rapidamente sem que se entenda que, naturalmente, esta narrativa tem uma função a cumprir. Como ficou claro nos relatos já apresentados sobre sua vida, vê-se que o enquadramento moral e fundacional são mais proeminentes do que a preocupação histórica –

75 Coleções versificadas atribuídas aos monges e monjas seniores, respectivamente, pertencendo ao conjunto mais amplo chamado *Khuddaka Nikāya* na literatura canônica em páli.

76 A forma de budismo praticada antes da primeira divisão em diferentes escolas e tradições.

tanto que seria possível separar as duas versões e dizer que se tratam de duas figuras completamente distintas, e não da mesma pessoa. No entanto, a datação normalmente atribuída à vida de Nāgārjuna é baseada em achados arqueológicos na moderna cidade de Amarāvātī, em Andhra Pradesh (WALSER, 2005, p. 65), que o situam como amigo e conselheiro de algum dos reis da dinastia Śātavāhana e, portanto, “acredita-se que Nāgārjuna viveu durante a segunda metade do segundo século e a primeira metade do terceiro século [da Era Comum]⁷⁷” (KALUPAHANA, 2006, p. 160) – residindo aqui o ponto de partida comum que unifica ambas as versões, que o caracterizam como um brâmane do sul da Índia, por mais que essa definição ainda seja geral. Walser (2005, pp. 61-2) estabelece, por meio da datação dos primeiros textos *Prajñāpāramitā* e a chegada dos textos associados a Nāgārjuna na China, que o ano 100 AEC seria seu *terminus pro quem* e ano 265 EC seu *terminus ante quem*, configurando limites históricos seguros para situá-lo.

O relato apresentado sobre as origens de Nāgārjuna em sua versão tibetana nos dá uma ideia de sua centralidade no conjunto de tradições desta cultura: para todo o budismo Vajrayāna – predominante no Tibete e encontrado em uma diversidade de culturas da Ásia oriental –, Nāgārjuna é honrado como um segundo Buda, que dá o segundo giro na roda do *dharma*, onde é estabelecido o princípio de *śūnyatā*, importante marco teórico compartilhado pelas escolas pertencentes às tradições Mahāyāna e Vajrayāna. Vê-se aqui que a intenção de situar Nāgārjuna nas origens da linhagem tibetana qualifica a maneira como se conta sua história nesta tradição, incluindo sua passagem por Nālandā, que é considerada por Walser (2005, p. 78) como improvável, visto que, entre outras coisas, Nālandā só viria a ganhar proeminência enquanto monastério em aproximadamente 425 EC. No entanto, os trabalhos deixados por Nāgārjuna constituem uma literatura tão fundamental, tanto para o budismo indiano quanto para todos que herdaram daí suas bases intelectuais, que é impossível imaginar um movimento Mahāyāna coeso sem eles. Neste contexto, dificilmente poderíamos fazer pouco dos contornos hagiográficos que sua biografia adquire.

Segundo a tradução para o chinês da biografia de Nāgārjuna por Kumārajīva, sua mãe lhe teria dado o nome Arjuna, por ter sido concebido sob uma árvore *arjuna* (*Terminalia arjuna*). O prefixo Nāga foi adicionado pela ajuda que ele recebeu de um *Mahānāga*⁷⁸, ao longo de sua vida como renunciante. Além disso, Kumārajīva fala da capacidade mnemônica de Nāgārjuna e qualidades de forma geral – como sua habilidade de memorizar os Vedas ao

77 *Nāgārjuna is believed to have lived during the latter part of the second century and the early part of the third century.*

78 Literalmente “Grande Nāga”, denotando alguém proeminente dessa classe de seres. Normalmente representado como um rei.

ouvi-los dos brâmanes, além de seu domínio da “astronomia, geografia, divinação, profecia, bem como várias artes e habilidades⁷⁹” (KUMĀRAJĪVA, 2002, p. 21). A narrativa, neste ponto, assume os supracitados contornos hagiográficos, muito próximos da maneira como se conta a história do próprio Buda, fato que ajuda a colocar em perspectiva a importância de Nāgārjuna e sua validação como um *Bodhisattva* – título que figura em sua própria biografia traduzida. É notável que a sacralização de Nāgārjuna começa antes mesmo dele assumir para si a vida de renunciante ou de começar a propagar o *dharma*, encaixando-se no contexto comum da narrativa budista onde há uma série de causas e condições pregressas, definidas pelo *karman*, que eventualmente levarão ao desabrochamento da qualidade espiritual completamente madura – seja na condição de Buda ou *Bodhisattva*. Com frequência essas qualidades são citadas também para salientar a ausência de sentido ou relevância de certas habilidades, poderes ou modos de vida se estiverem sob a tutela do apego e desejo, dando ênfase ao aspecto moral envolvido na prática, como sugere Kalupahana (2006, p. 101). No ponto da narrativa em que Nāgārjuna e seus três amigos brâmanes ganham a capacidade de se tornarem invisíveis, há um reconhecimento consciente de que seus amigos haviam morrido e ele escapara por pouco devido ao próprio desejo enquanto inerentemente ruinoso (KUMĀRAJĪVA, 2002, p. 23).

Escapando do palácio, Nāgārjuna promete ir a um *śramaṇa*⁸⁰ aprender o caminho de um renunciante. Ele se ordena como monge e em noventa dias aprende todo o *Tripitaka*. Mesmo tendo memorizado a totalidade do *Tripitaka*, Nāgārjuna não se sente satisfeito e sai em busca de mais escrituras⁸¹, sem sucesso. Resolve então ir a uma estupa⁸² nas montanhas nevadas onde encontra um *bhikṣu*⁸³ que o ensinou as escrituras Mahāyāna, que o satisfizeram (intelectualmente), ainda sem conseguir colher delas nenhum benefício concreto – o que significa que não atingira ainda a realização associada às práticas que começava a conhecer.

79 *He was well learned in such disciplines as astronomy, geography, divination, prophecy, and many other arts and skills.*

80 Termo sânscrito geral para renunciante nas diversas tradições da civilização índica. Em páli, *samaṇa*

81 A palavra “escrituras” foi traduzida diretamente da versão em inglês de Li Rongxi (KUMĀRAJĪVA, 2002) e mantida para não alterar a escolha do tradutor original. É necessário recordar, no entanto, que as tradições budistas são originalmente orais, e em muitos aspectos continuam sendo – a despeito de haver, contemporaneamente, cânones e textos escritos. A busca de Nāgārjuna provavelmente seria melhor qualificada pela palavra “ensinamentos”, o que dissuade mais facilmente da ideia de busca por um tipo de “palavra revelada”.

82 Do sânscrito e páli, *stupa*. Monumento comum nas tradições budistas, geralmente abrigando alguma relíquia.

83 Termo em sânscrito utilizado para os monges. Seu correspondente em páli é *bhikkhu*, estando etimologicamente associado ao ato de mendigar.

Saiu, portanto, por todo o continente de Jambūdvīpa⁸⁴ em busca de mais escrituras e, sem encontrar nenhuma, tornou-se arrogante, pensando:

“Há muitos tipos de ensinamentos no mundo. As escrituras budistas que temos são maravilhosas, mas por inferência eu sei que elas são incompletas. Visto que são incompletas, eu posso estendê-las por meio da inferência de modo a iluminar as próximas gerações. Não é nem contraditório à teoria nem causará dano à prática. Que mal há em fazer isso?”⁸⁵ (KUMĀRAJĪVA, 2002, p. 23).

Neste ponto da narrativa, é dito que Nāgārjuna cria sua própria escola budista, sendo este ato enquadrado como puro reflexo de sua arrogância ao imaginar que havia esgotado o que as escrituras budistas podiam oferecer e partindo de um excesso de confiança em suas próprias capacidades. Vendo isso, um *Mahānāga Bodhisattva* se compadece dele e o leva a seu palácio, onde estão guardadas as escrituras chamadas *vaipulya* – escrituras extensas do Mahāyāna, da qual fazem parte *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra do Lótus), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*⁸⁶ e *Laṅkāvatāra Sūtra* (que discorre sobre o conceito de “natureza búdica”). Narra-se que, enfim, Nāgārjuna compreende e atinge os ganhos concretos associados a essas escrituras, após um curto período de estudos. A partir daqui, ele começaria a produzir sua extensa obra que comenta alguns dos princípios mais centrais do budismo Mahāyāna (KUMĀRAJĪVA, 2002, p. 24).

É interessante voltar a atenção para alguns dos aspectos temáticos dessa porção da narrativa, especialmente no que tange à relação de Nāgārjuna com as escrituras. O monge e tradutor Kumārajīva, por meio de quem acessamos a biografia de Nāgārjuna, viveu no século IV EC, onde já havia um movimento Mahāyāna consciente de si e consolidado. Tal movimento situa-se, em seu próprio modelo de categorização das formas de prática, à frente do movimento *Śrāvakayāna*, entendido como o modelo de prática dos “ouvintes”, ou aqueles que seguiam o caminho imediato deixado pelo Buda para se tornarem *arhats*, e *Pratyekabuddhayāna*, caminho dos Budas solitários que não se comprometiam com a liberação de outros seres. O caminho feito por Nāgārjuna, nesta narrativa, é elucidativo da visão de superioridade do Mahāyāna em relação aos seus rivais, sendo: (a) a leitura do

84 Nome que representa, nas cosmologias indianas, o mundo humano conhecido – podendo se referir tanto a um continente conhecido quanto ao plano terrestre como um todo.

85 “There are many different kinds of teachings in the world. The Buddhist scriptures that we have are wonderful, but by inference I know that they are incomplete. Since they are incomplete, I may extend them in an inferential way so as to enlighten later generations. It is neither contrary to theory nor will it cause any harm in practice. What is the harm of doing so?”. Tradução para o inglês por Li Rongxi. Tradução para português do autor.

86 Tradicionalmente, o *sūtra* Mahāyāna mais associado a Nāgārjuna é o *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*. No entanto, considera-se que este é um texto mais tardio, sendo mais seguro presumir que, ao longo de sua vida, Nāgārjuna teria acesso ao *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, considerado um dos textos mais antigos do Mahāyāna.

Tripitaka e seu uso como mediador da prática um representante do praticante do *Śrāvakayāna*; e (b) a leitura dos primeiros sūtras Mahāyāna e seu uso como mediadores da prática representativo do praticante do *Pratyekabuddhayāna*. A colheita dos frutos reais de sua prática só aparece representada por meio de seu encontro com um *Mahānāga Bodhisattva*, que lhe apresenta as escrituras mais fundamentais do Mahāyāna, a partir de onde Nāgārjuna começa a produção de sua própria textualidade. Qualquer produção anterior, como sua tentativa de estabelecer sua própria escola monástica a partir de suas inferências quanto às escrituras, é lida como uma forma sutil de arrogância.

Em outros relatos sobreviventes mais próximos daquele passado por Kumārajīva, também vemos Nāgārjuna como um estudioso de todos os textos budistas que estavam disponíveis para si, permanecendo insatisfeito (RAMANAN, 1987, p. 26), ao que Kalupahana (2006, p. 160) caracteriza como uma busca por um tipo de “tradição budista original”, modo de prestar autoridade à tradição do *Prajñāpāramitā* nesta narrativa. É importante salientar, no entanto, que a escala progressiva e categorias elaboradas dentro da compreensão Mahāyāna da prática do *dharma*, e que pode ser encontrada em especial no *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, não era necessariamente a visão compartilhada pelo próprio Nāgārjuna. Segundo Kalupahana:

Nāgārjuna provavelmente não foi influenciado por tais teorias, especialmente depois de ter sido influenciado pelo sofisticado pensamento filosófico incorporado na tradição *Prajñāpāramitā*. De fato, a atitude de Nāgārjuna para com os *Pratyekabuddhas* e *Śrāvakas* é muito diferente de muitos outros pensadores Mahāyāna extremos. Isso deve eliminar qualquer presunção de preconceito de sua parte contra os discursos mais antigos (2006, p. 161).

Para reiterar este argumento, Kalupahana (2006, p. 161) foca na terceira busca pela textualidade original budista, e pergunta-se onde Nāgārjuna teria procurado por estes textos. Conclui que não seria razoável presumir que Nāgārjuna tivesse suporte nos textos como o *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* como fontes de “outros ensinamentos do Buda”, visto que este ainda se encontrava em desenvolvimento, e só atingiria sua forma final, como a conhecemos contemporaneamente, em aproximadamente 220 EC. A escolha por evidenciar o anacronismo de uma possível relação de Nāgārjuna com este texto em específico é importante, pois este é um dos primeiros a caracterizar abertamente a literatura encontrada nos primeiros *Nikāyas* como uma textualidade inferior, feita para discípulos de menor capacidade. Ademais, é importante mencionar ainda que essa perspectiva possui uma mensagem tácita – a de que o Buda não teria tido capacidade o suficiente para dar os ensinamentos mais “exaltados” a seus discípulos imediatos, o que pavimentaria com facilidade o caminho para Nāgārjuna como um tipo de segundo Buda, mais capaz do que o primeiro, além de vincular definitivamente

Nāgārjuna com a literatura Mahāyāna posterior (KALUPAHANA *in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 5-8).

O escrutínio da relação de Nāgārjuna com a textualidade budista é particularmente importante por três razões principais: primeiramente, porque é parte integral de sua narrativa biográfica, servindo como justificativa que presta autoridade tanto à literatura budista em contínuo desenvolvimento, quanto às novas escolas budistas que começavam a se estabelecer; em segundo lugar, porque elucida de forma mais clara a que textualidade o próprio Nāgārjuna se reportava, de modo a contextualizar sua produção intelectual em diálogo com outras escolas e tradições e; em terceiro lugar, porque evidencia o desenvolvimento de um modo particular de pensamento budista, possibilitando-nos traçar suas origens e delinear suas características com maior precisão. Esta última razão será especialmente relevante para este trabalho.

O que podemos afirmar com certa segurança, portanto, é que a popularização de um movimento Mahāyāna já era um fenômeno relevante ao longo da vida de Nāgārjuna, uma vez que os mais antigos *sūtras* dessa tradição podem ser datados desde o ano 100 AEC (WALSER, 2005, p. 61-2) e, decerto, Nāgārjuna se comunicava utilizando uma linguagem presente nessa textualidade, expandindo a literatura original onde se firmara uma ideia de *śūnyatā* nos *sūtras Prajñāpāramitā* para um campo abrangente de lógica e metodologia, que serviria de texto fundacional para sua escola de pensamento, chamada Madhyamaka, causando ainda grande impacto sobre toda a categoria de literatura budista conhecida como *kārikā*⁸⁷.

Considerando a relevância que os textos Mahāyāna começavam a adquirir durante o tempo de vida de Nāgārjuna, Saito (2007, p. 153) menciona o amplo debate acadêmico quanto à possibilidade de caracterizar o filósofo como um pensador Mahāyāna. Estudiosos modernos de Nāgārjuna são menos cautelosos na sua associação ao movimento Mahāyāna, não só pela coerência conceitual encontrada entre a produção do filósofo e os textos da classe *Prajñāpāramitā* (em ambos há centralidade do conceito de *śūnyatā*), mas também pelo fato de que membros da comunidade monástica não se separavam em diferentes categorias de acordo com sua relação quanto à autoridade destes textos. A relação estabelecida com as tradições e escolas existentes de budismo ao tempo de Nāgārjuna era uma de convivência mútua. A controvérsia da caracterização de Nāgārjuna como um pensador Mahāyāna só pode fazer

87 Do sânscrito “estrofes”, “versos”. Tornou-se um modelo comum e sinônimo para produção de “literatura comentarial” (*śāstra*), assim chamada, pois se apoia em alguma textualidade anterior. Essa tradução pode, no entanto, subentender um caráter secundário a esta literatura, quando na realidade constituem, com frequência, tratados expansivos que aprofundam princípios e conceitos encontrados em outros textos.

sentido na presença de uma compreensão do movimento Mahāyāna como uma comunidade distinta, que se opõe ou inferioriza a textualidade *abhidhārmica*, e este não é o caso para o movimento Mahāyāna incipiente, encontrado por Nāgārjuna. Em suma, Nāgārjuna pode ser caracterizado como um monge de *orientação* Mahāyāna (FERRARO *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 13), visto que é aparente que se comunicava com a textualidade desta tradição, mas seria anacronismo dizer que ele compartilhava da visão da prática do *Dharma* em etapas sucessivas, encontrada no período mais tardio do movimento, como encontrado no texto *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*. Nas palavras de Ferraro:

Ter uma orientação *mahāyāna*”, no século II d.C., época na qual o movimento Mahāyāna é ainda incipiente, não significa pertencer a uma seita específica ou a uma linhagem monástica chamada de Grande Veículo. O surgimento do Mahāyāna não deve ser considerado como a consequência de um cisma e o estabelecimento de uma nova regra de ordenação. Ao invés disso, ser um monge *mahāyāna* [...] significa, basicamente, dar valor a um específico *corpus* literário *não canônico* e defender, em contraste com o “budismo de base” (ou *mainstream*) das escolas da tradição Abhidharma, algumas específicas ideias filosóficas (*in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 13).

Assim, a relação de Nāgārjuna com a textualidade Mahāyāna não surge de uma ideia imediata de pertencimento a um movimento distinto, mas ao reconhecimento intelectual e soteriológico de uma nova modalidade de textualidade budista. O movimento que deu origem à tradição Mahāyāna teve impacto sobre todas as escolas com as quais entrou em contato, ainda que não tenha surgido imediatamente enquanto uma forma distinta de modalidade praxeológica, mas constituindo uma visão específica sobre a contínua produção intelectual de literatura budista.

Estabelecida a fundamental orientação Mahāyāna de Nāgārjuna, é interessante também nos atentarmos à sua própria produção intelectual, voltando-nos para a literatura com a qual ele dialoga diretamente. Não deixa de ser surpreendente o fato de que em sua obra seminal, chamada *Mūlamadhyamakakārikā*⁸⁸ (FERRARO, *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 348), o único texto citado diretamente é o discurso de nome *Kātyāyanagotra Sūtra*, texto encontrado na seção de discursos do *Tripitaka*, chamada *Sūtra Piṭaka* – e, portanto, comumente associado à tradição dos *Nikāyas*. Deve-se atentar também ao fato de que, além das traduções remanescentes em línguas tradicionais e contemporâneas, como a versão tibetana, a versão mais amplamente difundida do *Mūlamadhyamakakārikā* é aquela escrita em sânscrito – sendo sua versão original. Ou seja, não somente Nāgārjuna era um pensador original que compunha seus trabalhos em sânscrito, mas também o *Tripitaka* ao qual tinha acesso tinha registro nesta mesma língua. Em sua versão equivalente em páli, o texto ao qual

88 Versos fundamentais do caminho do meio. Em sânscrito.

referencia ganha o nome *Kaccānagotta Sutta*, sendo o discurso de número 12.15 da coleção *Samyutta Nikāya* (2003). Visto que não temos acesso a uma versão em sânscrito deste discurso que tenha sobrevivido⁸⁹, utilizaremos aqui sua versão em páli como referência, devido à facilidade de acesso tanto à versão nesta língua quanto a traduções em línguas modernas.

A relação imediata entre o *Mūlamadhyamakakārikā* e o *Kātyāyanagotra Sūtra* interessa, especialmente, à recontextualização de Nāgārjuna para além de seu papel simbólico nas escolas Mahāyāna modernas, onde é entendido como patriarca de linhagens específicas, como *Bodhisattva* ou um segundo Buda. Sua referência, comentário e expansão da literatura contida no *Tripitaka* possibilitam uma leitura que o situam como um pensador que resgata aspectos do pensamento do Buda que, como entende Nāgārjuna, vinham se distorcendo ou sendo mal apreendidos por parte de escolas ou tradições contemporâneas a si⁹⁰. Em outras palavras, o trabalho de Nāgārjuna estaria orientado para desconstrução contínua de visões errôneas, marcadas por extremos de eternalismo (*astitva*) e niilismo (*nāstitva*) – dois polos apontados como extremos a serem evitados no discurso *Kātyāyanagotra Sūtra*. O Buda diz rejeitar sessenta e duas diferentes visões⁹¹, sendo a sua a sexagésima terceira, marcada pelos doze elos de *pratīyasamutpāda*. O último capítulo do *Mūlamadhyamakakārikā* discorre sobre visões (*dr̥ṣṭi*), e Nāgārjuna entende como sua tarefa definir que a sexagésima terceira visão não é uma visão dogmática, mas circunstancial, expediente (*upāya*), que evita a reificação que possibilita a distorção dos princípios apresentados pelo Buda em primeiro lugar. Decorre, portanto, que seria estranho que Nāgārjuna tivesse uma postura elitista com a textualidade do *Tripitaka* – do qual *Kātyāyanagotra Sūtra* faz parte – dedicando uma de suas principais obras à compreensão da mesma.

Duas perspectivas contemporâneas a Nāgārjuna eram representadas pelas já citadas escolas Sarvāstivāda e Sautrāntika – entendidas, respectivamente, como substancialismo e essencialismo (KALUPAHANA *in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 9). Na escola Sarvāstivāda, entendia-se que os *dharmas* possuíam natureza intrínseca ou substância (*svabhāva*), herdando daí a alcunha de “substancialismo”. Já a escola Sautrāntika entendia que todos os fenômenos

89 É importante ressaltar que as versões em sânscrito do *Tripitaka* foram originalmente compostas nessa língua, não consistindo em “traduções” da língua páli. Há, hoje em dia, possibilidade de comparar as versões com os fragmentos em sânscrito que seguem sendo descobertos, além das traduções do cânone Sarvāstivāda do sânscrito para o chinês, que sobrevivem até os dias de hoje.

90 Uma vez que múltiplas escolas e tradições budistas contemporâneas com diferentes bases conceituais sobrevivem, o que é entendido como “distorção” está sempre em discussão. Para Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999), pensadores como Moggaliputta-Tissa e Nāgārjuna atuam como resgatadores do pensamento budista pré-sectário (*early Buddhism*).

91 Em *Brahmajāla Sutta*. Todas as 62 visões contemporâneas ao Buda caíam em um dos dois polos – *astitva* e *nāstitva*.

poderiam ser reduzidos a aspectos essenciais (*dhātu*) associados aos sentidos que os percebiam e, conseqüentemente, sendo compreendida posteriormente como “essencialista”. Além dessas duas perspectivas, podemos falar sobre uma plethora de visões que se proliferavam com o uso de termos metafísicos que denominavam substancialidade dos fenômenos. Entre essas palavras que determinavam uma reificação dos fenômenos, em maior ou menor grau, estão *pudgala*, *jīva*, *ātman* e *sattva*⁹². Faz-se necessário dizer, no entanto, que a caracterização das escolas supracitadas – Sarvāstivāda e Sautrāntika – como sendo representantes de visões monolíticas acerca da substancialidade ou essencialidade ontológica não é consistente. Ambas as escolas se espalharam por vastas extensões territoriais, com variações e nuances na literatura que as distinguiram, tornando qualquer avaliação que se faça sobre elas tão complexa quanto a análise de escolas budistas modernas. De fato, uma análise mais cuidadosa da literatura Sarvāstivāda pode levar-nos a entender que seria apressada uma análise de sua posição como fundamentalmente substancialista ou, como é provável, que essa denominação tenha sido feita sob considerações de membros de escolas rivais que visavam conjurar um tipo de espantalho argumentativo, de modo a expor a visão de suas próprias escolas.

Não obstante, é importante ter em mente que seria inviável escrever um texto de tamanha centralidade filosófica e de importância fundacional como o *Mūlamadhyamakakārikā* sem que o mesmo tivesse algum respaldo no contexto intelectual que o circundava – ou seja, ainda que não seja tão simples caracterizar posições das escolas Sarvāstivāda e Sautrāntika sem incorrer no risco de transformá-las em caricaturas, entende-se que Nāgārjuna visava adereçar problemas reais no pensamento budista. De fato, Nāgārjuna lida com todos os aspectos associados a essas escolas como desdobramentos a partir das ideias de *svabhāva* e *ātman* no pensamento budista, entendendo-os como distorções progressivas que permeavam a produção intelectual budista de seu tempo, que falhavam em seguir a admoestação que o Buda dera a Kaccāna quanto às visões errôneas a serem evitadas e a visão correta a ser adotada. Situa-se aqui, mais claramente, o caráter de Nāgārjuna enquanto resgatador de uma perspectiva que vinha, pouco a pouco, se distorcendo de seu princípio original como estabelecido pelo Buda. A relutância em ver Nāgārjuna como resgatador surge a partir de dois obstáculos, principalmente: uma tendência à aderência literal da narrativa Mahāyāna posterior sobre Nāgārjuna e; uma perspectiva dos próprios estudiosos acadêmicos do budismo, que frequentemente adotaram uma ideia de progresso contínuo do pensamento –

92 Do sânscrito: pessoa, vida, si-mesmo e ser, respectivamente.

entendendo Nāgārjuna tão somente como fundador de uma escola de pensamento que vinha rivalizar e superar suas antecessoras. Segundo Kalupahana:

Alguns escritores do budismo, intoxicados por essa concepção da evolução do pensamento, demonstraram relutância em reconhecer a sofisticação com a qual ideias filosóficas foram apresentadas pelo Buda há 2500 anos. Tendo falhado miseravelmente em perceber a engenhosidade filosófica do Buda refletida nos Nikāyas e Āgamas, bem como a subsequente degeneração deste sistema [filosófico] em tradições comentariais posteriores, seguido de um reavivamento deste sistema prévio por filósofos como Moggaliputta-Tissa e Nāgārjuna, estes escritores insistem numa sofisticação gradual no pensamento budista comparável ao que se pode encontrar na tradição filosófica ocidental⁹³ (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 5).

A empreitada de retificação iniciada por Nāgārjuna também deve ser encarada como um retorno, e não uma oposição às bases do pensamento budista. Kalupahana (2006, p. 162) afirma que “seu principal problema era a doutrina Sarvāstivāda da substância”, e não necessariamente as categorias de organização dos fenômenos presentes na literatura do Abhidharma. Podemos compreender, portanto, que o principal objetivo presente na obra *Mūlamadhyamakakārikā* era o de desfazer as reificações construídas sobre categorias do pensamento budista cujo objetivo central era expediente ou pedagógico (*upāya*), mas que vinham sendo progressivamente reificadas por meio das variações da noção de *svabhāva*. Sua obra, portanto, recupera a mesma dimensão ontológica presente em *Kātyāyanagotra Sūtra*.

Dito isso, é razoável que se pergunte de que modo foi necessário um retorno, uma vez que se compreende que o entendimento do vazio de natureza intrínseca (*svabhāva*) estaria presente na literatura do *Tripitaka* ou naquilo que se chama budismo pré-sectário. Uma vez que todo processo de desconstrução dentro da textualidade budista tem caráter expediente e pedagógico, objetos que vêm a ser desconstruídos derivam imediatamente das reificações comuns aos contextos onde essas desconstruções são aplicadas. Ou seja: se no tempo do Buda o processo de reificação mais comum será atribuído a uma ideia de personalidade caracterizada, por exemplo, pelos termos *jīva*, *ātman* ou *pudgala*, serão esses os objetos reduzidos aos seus elementos constitutivos mais básicos de modo a desfazer o engano que ocorreu em primeiro lugar. Essa estratégia conta com uma diversidade de conceitos que serão cruciais para a própria confecção da literatura do Abhidharma, como os cinco agregados existenciais (*skandhas*) ou os doze elos de *pratītyasamutpāda* (*nidānas*), ou a própria ideia de impermanência (*anitya*) por exemplo. Como resultado natural desse processo, surge o

93 *Some writers on Buddhism, intoxicated by this conception of the evolution of thought, have shown reluctance to recognize the sophistication with which philosophical ideas were presented by the Buddha 2500 years ago. Having miserably failed to perceive the philosophical ingenuity of the Buddha as reflected in the Nikāyas and the Āgamas, as well as the subsequent degeneration of that system in the later commentarial tradition, followed by a revival of the earlier system by philosophers like Moggaliputta-Tissa and Nāgārjuna, these writers are insisting upon a gradual sophistication in Buddhist thought comparable to what one can find in the Western philosophical tradition.*

questionamento legítimo do caráter ontológico desses mesmos elementos constitutivos, uma vez que seu conjunto – na forma da identidade, pessoalidade ou essência perene do mundo – foi destituído de sua primazia ontológica na textualidade sútrica. Em outras palavras: tendo reduzido todas as coisas a seus elementos constitutivos mais básicos, qual o *status* ontológico destes mesmos elementos constitutivos? Neste ponto surge a intervenção de Nāgārjuna, servindo como método de desconstrução de modos mais sutis de reificação.

É interessante, ainda, notar a consonância entre a função desempenhada por Nāgārjuna e uma das análises possíveis dos textos *Prajñāpāramitā*. Especificamente no texto *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra* (CONZE, 1993, p. 31-3), faz-se uma exposição da condição de vazio dos elementos constitutivos da experiência supracitados, por meio de um diálogo entre o *Bodhisattva* Avalokiteśvara e Śāriputra, um dos discípulos diretos do Buda, que é comumente associado à literatura do *Abhidharma*. No texto, Avalokiteśvara traz à atenção de Śāriputra que até mesmo *skandhas* e *dharmas* – ambas categorias amplamente trabalhadas na literatura *abhidhārmica* – têm a vacuidade como sua característica. Ou seja, pode-se entender que, neste texto fundamental da literatura Mahāyāna, tenta-se estabelecer a simbologia de que o entendimento particular deste movimento, representado na figura de Avalokiteśvara, vem retificar os erros e reificações praticados por escolas cujo suporte central era a literatura *Nikāya*, representada por Śāriputra. Nāgārjuna faz o mesmo, aprofundando este argumento intelectualmente e dialogando diretamente com a visão de uma escola rival. Podemos conjecturar, portanto, que Nāgārjuna utiliza o discurso *Kātyāyanagotra Sūtra* de modo a referenciar seu argumento (em favor do Mahāyāna) na literatura que já gozava de ampla aceitação enquanto canônica, demonstrando sua viabilidade, como forma de fundamentar seu argumento em um tipo de *śabda-pramāṇa*⁹⁴ (LOUNDO, 2017a, p. 193-206).

Essa relação específica com os conceitos *abhidhārmicos* e sua literatura servirá como princípio fundamental e *raison d'être* da escola Madhyamaka. Em suma, o *Mūlamadhyamakakārikā* visa esvaziar também os conceitos do *Abhidharma* que foram retirados de seu contexto expediente e alçados à condição de verdade ontológica, culminando em um dos dois extremos de visão errônea (*astitva* ou *nāstitva*), além dos próprios instrumentos de desconstrução de maneira geral. Esses aspectos conceituais que delineiam a própria escola Madhyamaka são de tal modo bem definidos, que é comum conhecê-la principalmente por suas bases filosóficas, e menos por seu estabelecimento histórico.

94 Neste contexto, que deriva sua autoridade da própria palavra do Buda.

Normalmente, atribui-se a fundação desta escola a Nāgārjuna, como já apresentado pelas abordagens mais tradicionais, tais como a biografia traduzida por Kumārajīva ou aquela associada às vertentes tibetanas de budismo. No entanto, como aponta Ferraro (*in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 13), Nāgārjuna é melhor descrito como “[...] inspirador, mais do que fundador, da escola filosófica Madhyamaka”. Isso se deve ao fato de que Nāgārjuna em si nunca se definiu enquanto *mādhyamika*⁹⁵, sendo possível detectar esse tipo de posição declarada apenas a partir de pensadores como Bhāviveka (ca. século VI EC), que se inspiravam nas posições filosóficas de Nāgārjuna em oposição à tradição Yogācāra, declarando-se um filósofo *mādhyamika* (SAITO, 2007, p. 153). Como explica Saito (2007, p. 153), a caracterização de Nāgārjuna como um pensador *mādhyamika* fará sentido a partir de perspectivas tradicionais e filosóficas, mas não necessariamente a partir de um ponto de vista histórico, sendo mais adequado posicioná-lo num estágio de desenvolvimento caracterizado como pré-Madhyamaka. A única posição clara declarada por Nāgārjuna em sua obra é aquela de um *śūnyatāvādin*⁹⁶ (SAITO, 2007, p. 155).

Consoante a isto, deve-se levar em conta o argumento de Walser (2005, pp. 225-6), que afirma ser mais adequado a percepção de que Nāgārjuna não tinha interesse em fazer uma refutação generalizada de conceitos do *Abhidharma*, uma vez que estes eram provavelmente compartilhados e legitimados também por seu monastério nativo. Deve-se notar que o oposto também é verdadeiro, ou seja, Nāgārjuna também não visava uma aceitação irrestrita dos conceitos presentes no *Abhidharma* – doutro modo, não teria escrito o *Mūlamadhyamakakārikā* –, mas que seu interesse em avançar e conferir maior legitimidade à posição Mahāyāna dependia mais de uma conquista amigável do que de uma supremacia intelectual sobre adversários. Levando em conta esse contexto, seria estranho pensar que Nāgārjuna tivesse como um de seus objetivos a criação de uma escola para rivalizar com outras. Para Walser (2005, p. 226), a posição mais óbvia que Nāgārjuna assume é uma de oposição à apreensão do *Abhidharma* pela escola Sarvāstivāda em pontos específicos, tendo maior nuance do que uma simples contraposição geral.

O vínculo de Nāgārjuna com a escola Madhyamaka é muito similar a seu vínculo com o próprio Mahāyāna. Nāgārjuna viveu num tempo em que o movimento Mahāyāna se encontrava em um estágio ainda incipiente, estabelecido por meio de textos de caráter majoritariamente esotérico, dialogando com aspectos da literatura *abhidhārmica*. Nāgārjuna provê, a partir do marco conceitual compartilhado com a literatura *Prajñāpāramitā* – ou seja,

95 O termo *mādhyamika* é usado para um representante ou praticante da escola Madhyamaka.

96 Termo usado para caracterizar aquele que é expoente do princípio da vacuidade (*śūnyatā*).

a ideia de vacuidade (*śūnyatā*) – uma justificação argumentativa e intelectual que qualifica o movimento Mahāyāna, fazendo frente a escolas do *Abhidharma*, ao mesmo tempo em que toma o cuidado de fundamentar sua própria argumentação na textualidade canônica. Como já citado, Walser (2005, p. 153) ressalta a estratégia “parasita” do Mahāyāna, que consistia principalmente em se imiscuir nas escolas existentes, não estando em seu interesse uma ruptura conceitual absoluta. Para os praticantes de orientação Mahāyāna, é mais provável que essa ruptura não fosse interessante, uma vez que poderia até mesmo ser qualificada como *saṅghabheda* – ruptura na *Saṅgha* monástica, considerado falha imperdoável pelo código *Vinaya*, com potencial de acarretar expulsão imediata do monge que a provoca. A escola Madhyamaka se consolida, portanto, posteriormente a Nāgārjuna como uma das facetas do Mahāyāna como movimento já coeso.

De posse da informação exposta até aqui, pode-se inferir com alguma segurança que ao tempo em que Nāgārjuna escrevia o *Mūlamadhyamakakārikā*, um de seus principais objetivos era a ampliação e aprofundamento do princípio de vacuidade (*śūnyatā*), lançando mão do suporte autoritativo da literatura canônica já estabelecida, como o *Kātyāyanagotra Sūtra*, bem como a defesa da primazia da ideia de vacuidade sobre perspectivas ou implicações ontológicas atribuídas a escolas *abhidhārmicas* como Sarvāstivāda e Sautrāntika. Estas são caracterizadas como reificadoras de conceitos elementares utilizados no budismo pré-sectário como meios hábeis (*upāya*) na desconstrução de percepções eternalistas ou niilistas (*astitva* ou *nāstitva*), consideradas deletérias na prática do caminho soteriológico admoestado pelo Buda. O avanço da perspectiva caracterizada pela ideia de *śūnyatā* representava, possivelmente, o avanço da própria perspectiva Mahāyāna, que se encontrava ainda incipiente – não surgindo ou se apresentando de imediato como um cisma teórico ou de disciplina monástica com a qual os praticantes se identificavam, mas sim o aceite de textos que se encontravam fora da canonicidade tradicional dos “cestos” (*piṭakas*) onde se encontram os discursos atribuídos ao Buda Śākyamuni e seus discípulos imediatos. Uma vez que uma defesa de *śūnyatā* não representava ruptura na comunidade monástica, vê-se com mais clareza que não há necessidade da organização de uma escola distinta por Nāgārjuna, tornando-se mais adequado situar a fundação concreta da escola Madhyamaka num momento em que o trabalho de Nāgārjuna goza de maior difusão e reconhecimento, atraindo a atenção de escolas rivais, como se observa na defesa de Bhāviveka (SAITO, 2007, p. 161-4), que se caracteriza como um *mādhyamika*.

1.3 Os instrumentos de desconstrução

Quanto à sua obra, Nāgārjuna aborda em *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016) os problemas expostos ao longo das duas seções anteriores deste capítulo, utilizando frequentemente o artifício de um interlocutor imaginário que representa, em especial, a posição *sarvāstivādin* no que se refere ao conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*). Seria possível compreender seu argumento, portanto, sabendo apenas um pouco sobre este conceito concernente à escola Sarvāstivāda – amplamente popular em certo ponto na história do pensamento budista, incluindo o tempo de vida atribuído a Nāgārjuna (LAMOTTE, 1988, p. 181-91) –, mas a exposição feita até este ponto serve para traçar o problema filosófico que motivou parte das discussões que configuraram o estabelecimento da literatura *abhidhārmica*, partindo da perspectiva proposta pela escola Pudgalavāda, a réplica feita pela escola Sarvāstivāda e, por fim, a alternativa dada por Nāgārjuna. Já o olhar sobre a escola Mahāsāṅghika aparece por dois motivos principais: (i) pois, como explicita Walser (2005, p. 89), a possibilidade mais bem fundamentada hoje aponta para a inserção de Nāgārjuna no contexto da escola Mahāsāṅghika, provavelmente vivendo num monastério desta, enquanto um praticante Mahāyāna⁹⁷; (ii) apesar de frequentemente caracterizado como um opositor e retificador do movimento e das escolas *abhidhārmicas* (WALSER, 2005, p. 224), Nāgārjuna parece fazer, em sua réplica, uma oposição mais direta a um processo de contínua reificação de partes cada vez mais diminutas e elementares da realidade, representadas emblematicamente pelo conceito de *svabhāva* da escola Sarvāstivāda. Note-se, entretanto, que se trata de uma crítica pontual a essas escolas, e não necessariamente de uma oposição completa e irrestrita à produção intelectual *abhidhārmica* como um todo. Como vimos anteriormente, e como será explicitado na apresentação dos argumentos de Nāgārjuna, a escola Mahāsāṅghika apresentava uma consonância mínima com aquilo que Nāgārjuna defendia. Nas palavras de Walser (2005, p. 232):

Nāgārjuna pode ter tentado capitalizar nas similaridades doutrinárias do Mahāyāna com os credos que seu público já abraçava. Os Mahāsāṅghikas se sentiam bem confortáveis com discussões acerca da vacuidade, ainda que uma versão levemente diferente de vacuidade em relação àquela que Nāgārjuna propunha⁹⁸.

97 Uma vez que o movimento Mahāyāna não se configurava aqui como uma escola separada, com monastérios próprios.

98 *Nāgārjuna may have tried to capitalize on Mahāyāna's doctrinal similarities to the creeds that his audience already held. Mahāsāṅghikas were quite comfortable with discussions about emptiness, though, again, a slightly different version of emptiness than the one Nāgārjuna was advocating.*

A isso, Walser (2005, p. 153-87) caracterizou como uma “estratégia parasitária do Mahāyāna”, que não seria capaz de ganhar adesão se não fosse capaz de dialogar minimamente com escolas previamente estabelecidas. Westerhoff (2018, p. 48) reforça esse argumento dizendo que a obra central de Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, tinha função de aproximar as posições da nascente escola Mahāyāna com as escolas Mahāsāṅghika e Saṃmitīya, dando ênfase às divergências com a escola Sarvāstivāda. Pontua ainda que tratar os princípios centrais de sua obra como desenvolvimentos de conceitos já existentes na escola Mahāsāṅghika seria uma das formas de garantir a sobrevivência a longo prazo do movimento Mahāyāna frente a um público cético a este mesmo movimento.

É importante também ressaltar que, a despeito de todas similaridades previamente apontadas, os *mahāsāṅghikas* não eram *mahāyānistas*, e aceitavam uma série de posições das quais os *mahāyānistas* viriam a discordar. Entre as diferenças está o fato de que a escola Mahāsāṅghika tratava da vacuidade dos elementos constitutivos da realidade (*dharmanairātmya*), especialmente no contexto de absorção meditativa (*samādhi*) que frequentemente figura como uma das bases de conhecimento e investigação da realidade para pensadores budistas. Nāgārjuna, segundo Walser (2005, p. 230-2), entendia o princípio de vacuidade (*śūnyatā*) “em nível ontológico”, ou seja, como princípio fundante da realidade – todas as coisas só podem ser entendidas em coemergência e carecem de natureza intrínseca propriamente dita. Faz-se necessário elencar as diferenças postuladas no pensamento *nāgārjuniano* em especial, pois seria fácil retratar seu trabalho como um conjunto de assertivas panfletárias pró-Mahāyāna, e tão somente isso. A despeito de haver, de fato, uma interlocução com outras escolas e um apelo ao leitor, como é característico de qualquer obra literária, essas estratégias (WALSER, 2005, p. 224-63) não devem ser vistas como um fim em si mesmas, mas sim como um meio de comunicar a perspectiva ontológica de Nāgārjuna e sua retificação de “visões errôneas” (*mithyādr̥ṣṭi*) que têm impacto direto no caminho soteriológico budista – uma vez que, faça-se lembrar, um dos elementos cruciais do nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*)⁹⁹ é a “visão correta” (*samyagdr̥ṣṭi*).

Uma vez que a obra de Nāgārjuna é complexa e multifacetada, resumir sua produção a determinado aspecto sempre envolve o risco de excesso em simplificações e distorções – e seu amplo diálogo com diversas tradições *abhidhārmicas* deve ter deixado isto claro. Para os fins da presente dissertação, no entanto, pode-se caracterizar a supracitada visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) como uma tendência de reificação, ou de prestar substancialidade a algum

⁹⁹ Caminho admoestado pelo Buda, composto de oito facetas, com fim de levar o praticante a *nirvāna*. É também a quarta das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*). Em páli, *ariya aṭṭhaṅgika magga*.

aspecto da realidade experimentada. Ressalta-se que essa é uma perspectiva já adotada em diferentes níveis por outras escolas *abhidhārmicas* discutidas até então, partindo da compreensão (i) do “vazio de si” (*anātman*), compartilhado por todas as escolas e tradições budistas, do (ii) “vazio de pessoalidade” (*pudgalanairātmya*) e agente de *karman*¹⁰⁰, e (iii) do “vazio de elementos constitutivos” (*dharmanairātmya*) que caracteriza a experiência de absorção meditativa. A contribuição de Nāgārjuna tem foco na ideia de que, ainda que esses níveis de experiência de realidade fossem relativizados, restaria ainda uma tendência à substancialização de elementos constitutivos da experiência de realidade em seu estado mais diminuto (*dharmas*), ou do próprio Buda como princípio, ou ainda de aspectos descritivos da realidade tidos como incondicionados como acontece frequentemente com o conceito de originação codependente¹⁰¹ (*pratītyasamutpāda*) (NĀGĀRJUNA, 2016). Como proposição *mahāyānista* a este problema, Nāgārjuna recorre ao conceito de vacuidade (*śūnyatā*), já encontrado nas mais diversas formas dos *sūtras Prajñāpāramitā* (WILLIAMS, 2009, p. 52-3), propondo que mesmo as partes mais diminutas de realidade passíveis de conceptualização seriam vazias de natureza intrínseca (*svabhāva*), podendo ser definidos apenas em sua relação umas com as outras.

Para demonstrar seu argumento, Nāgārjuna (2016) lança mão de um recurso chamado *prasaṅga* (cujo paralelo mais próximo seria o *reductio ad absurdum*¹⁰²), ou seja, de uma extensão de um argumento lógico até seu limite, de modo a caracterizar que qualquer visão que se queira dotar de substância, essência ou bordas discretas e detectáveis entre um fenômeno e outro, eventualmente chegarão ao ponto da insustentabilidade e absurdo. Quando faz o exame dos agregados (*skandhas*), Nāgārjuna afirma:

[4.1] A forma material não é encontrada independente da sua causa material; nem é vista uma causa material independente da forma material.

[4.2] Se a forma material fosse independente da sua causa material, teríamos uma forma material originada sem causa; entretanto, não há nada, em nenhum lugar, que surge “sem causa”.

[4.3] Por outro lado, se a causa da forma material fosse independente da forma material, seria uma causa sem efeito; mas não existe causa sem efeito.

[4.4] Se a forma material existisse, sua causa seria inadmissível; se a forma material não existisse, sua causa seria igualmente inadmissível (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 42).

100 Aqui se refere especificamente à desconstrução da concepção reificada de “pessoa” na escola Pudgalavāda.

101 Ou seja, a ideia de que os elos específicos deste processo seriam as partes atômicas da realidade experimentada.

102 Como texto crítico, é interessante pensar no *reductio ad absurdum* como uma categoria de refutação, mas ela só funciona em diálogo com uma escola de pensamento à qual se opõe, e reduziria a característica de *upāya* contido no método de *prasaṅga*. Diferente da redução ao absurdo, o objetivo central de *prasaṅga* não é a refutação, mas sim a retificação dos erros no caminho soteriológico.

Utilizando o primeiro agregado, o da forma (*rūpa*), como instrumento expositivo, Nāgārjuna aponta a impossibilidade de separá-lo ou igualá-lo à sua causa, ao mesmo tempo em que aponta a dificuldade que disso deriva, a saber, como explicar o surgimento da forma sem recorrer à sua causa. Estabelecida esta argumentação, Nāgārjuna desafia a compreensão Sarvāstivāda de que os fenômenos são passíveis de identificação em períodos infinitesimais de tempo, tornando impraticável a distinção entre causas, condições e efeitos. A vacuidade (*śūnyatā*) é apresentada como alternativa a este processo de reificação em camadas sucessivas, na medida em que um fenômeno só pode ser compreendido em sua relação com outros, em qualquer estrato da realidade.

O problema intelectual que se inicia a partir da dicotomia entre aquilo que é condicionado e incondicionado não consiste em mero diletantismo filosófico sem consequências. Ao contrário, provoca impacto direto na soteriologia budista na medida em que pode produzir obstáculos reais caracterizados como visões errôneas (*mithyādṛṣṭi*), bem como descaracterizar qualquer possibilidade de transição de um estado condicionado (*samsāra*) para um incondicionado (*nirvāṇa*). O embate entre as escolas *abhidhārmicas* pode ser caracterizado, entre outras formas, como uma tentativa sucessiva de se posicionar perante o problema do *karman*, do sujeito que o opera, e a possibilidade de ações condicionadas como veículo que leva ao resultado final do caminho soteriológico. As soluções apresentadas pelas escolas *abhidhārmicas* são apontadas como insuficientes por Nāgārjuna, que busca dirigir-se ao problema por meio da desconstrução das soluções anteriores em todos os níveis, de modo que nenhum desses níveis seja passível de reificação.

O instrumento central que acompanha a elaboração intelectual na obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna é o chamado *catuṣkoṭi*, cuja tradução significa “quatro cantos” ou “quatro ângulos”. Trata-se de um modelo lógico também chamado tetralema, baseado em quatro declarações distintas, sendo: (i) afirmativa, (ii) negativa, (iii) dupla afirmativa, e (iv) dupla negativa¹⁰³. Para Gunaratne (1986, p. 213-4) o *catuṣkoṭi* é instrumento pan-budista, partindo já do pressuposto de que este existia como uma forma organizada de raciocínio do pensamento indiano antes do surgimento de Nāgārjuna como pensador, incluindo exemplos no cânone páli como formas claras desse modelo lógico. De fato, alguns dos *sūtras* escolhidos para análise nesta dissertação são corroborados como exemplos de uso do *catuṣkoṭi* na literatura dos Nikāyas por Priest (2015, p. 518), que considera *Aggīvacchagotta Sutta* (MN 72) um de seus exemplos. O outro texto mencionado tanto por Gunaratne (1986) quanto por Priest (2010, 2015, 2018) é o já referido *Cūḷamālukya Sutta*.

103 Priest (2015, p. 518) as caracteriza como “sim, não, ambos e nenhum”.

Ambos os textos fazem uso do mesmo instrumento (*catuṣkoṭi*) com objetivos diferentes, a serem explorados nos capítulos posteriores – mas ambos servem de evidência para a compreensão dos inúmeros usos do tetralema na filosofia budista, e também, como aponta Priest (2015, p. 517), por diferentes pensadores da lógica indiana como um todo.

As primeiras elaborações desse instrumento em particular da filosofia indiana não são possíveis de resgatar, perdidas em tempo longínquo, mas seus primeiros registros na textualidade budista – como o texto MN 72 – parecem demonstrar um instrumento já estabelecido de modo bastante ortodoxo e organizado, encontrado em diversos pontos da produção budista como um todo (PRIEST, 2015, p. 518), explicando também em parte a postura de Vacchagotta em sua interlocução com o Buda. Como demonstra Priest (2015, p. 519): “Parece claro, partindo do diálogo [no texto supracitado], que o interlocutor do Buda pensa oferecer uma disjunção exaustiva e exclusiva a partir da qual o Buda deve escolher. Era o ponto de vista padrão [do período] que houvesse estas quatro possibilidades”¹⁰⁴. Gunaratne (1986, p. 214) também compreende desta forma a predominância do *catuṣkoṭi* como instrumento lógico difundido no contexto intelectual da época: “O *catuṣkoṭi* já existia na literatura budista (e outras) e era um modo dominante de discussão filosófica. Ademais, além de considerar os exemplos existentes de *catuṣkoṭi*, Nāgārjuna aplicou a fórmula também a novos problemas”¹⁰⁵. É importante compreender, portanto, que o *catuṣkoṭi* é um instrumento lógico em constante desenvolvimento, e seu uso não será idêntico de um pensador a outro – seja de Buda a Nāgārjuna, ou de Nāgārjuna a seus intérpretes posteriores –, bem como terá usos diversos dentro de uma mesma obra.

Quanto à definição do *catuṣkoṭi* como um instrumento lógico, Priest (2015, p. 517) aponta que, diferentemente da lógica como compreendida no ocidente, o *catuṣkoṭi* não deve ser visto como um instrumento de validação em si mesmo. É necessário ter em mente que os instrumentos lógicos apresentados estão circunscritos num contexto mais amplo de soteriologia. Isso não impede que esforços sejam feitos no sentido de organizar a estrutura de *catuṣkoṭi* por meio da lógica simbólica, sendo possível mencionar as contribuições de Robinson (1957), Ruegg (1977), Gunaratne (1980, 1986), Westerhoff (2006) e Priest (2010, 2015, 2018). Todos os autores estão de acordo em dizer que é possível sistematizar o *catuṣkoṭi* de modo que este se torne compreensível à lógica simbólica contemporânea. A

104 *It seems clear from the dialogue that the Buddha's interlocutor thinks of himself as offering an exclusive and exhaustive disjunction from which the Buddha is to choose. That there are four such possibilities, was the standard view.*

105 *The catuṣkoṭi was already existent in the Buddhist (and other) literature and was a dominant mode of philosophical discussion. Further, in addition to considering the extant catuṣkoṭi examples, Nāgārjuna applied the form to new problems as well.*

discordância entre os autores reside no modo mais adequado de fazer estas representações, ou qual área da lógica mais adequada para tal: clássica, intuitiva ou paraconsistente. Os primeiros esforços concentram-se na representação por meio da lógica clássica, especialmente a partir de Robinson (1957) e Ruegg (1977), este último responsável por uma exaustiva análise do instrumento lógico favorecido por Nāgārjuna, a partir da qual Westerhoff (2006) refina uma interpretação possível de *catuṣkoṭi* nos limites dessa perspectiva.

De modo geral, os problemas de organização por meio da lógica clássica surgem na terceira declaração (dupla afirmativa, “ambos”) e na quarta (dupla negativa, “nenhum”). O modelo lógico clássico mais simples seria organizado da seguinte forma (PRIEST, 2010, p. 27):

- (a) A
- (b) $\neg A$
- (c) $A \wedge \neg A$
- (d) $\neg(A \wedge \neg A)$

O problema da terceira declaração é que não há valor externo (nem mesmo um quantificador) para qualificar diferenças entre (c) e as duas primeiras declarações, (a) e (b), fazendo-a colapsar nas duas primeiras. A quarta declaração (d), não tendo nenhuma forma diversa de negação, simplesmente colapsa na alternativa (c), uma vez que $\neg\neg A$ torna-se A . Mesmo se tentarmos adicionar quantificadores a essas declarações, como faz Robinson (1957), há o problema deles se tornarem arbitrários, uma vez que nem todo uso de *catuṣkoṭi* envolverá a quantificação, mesmo no sentido de \exists ou $\neg\exists$, ou mesmo uma variável livre facilmente identificável quando há um quantificador (PRIEST, 2010, p. 28).

Westerhoff (2006, p. 368-9) tenta adereçar esse problema recorrendo a uma distinção na lógica indiana entre duas formas de negação (*pratiṣedha*) possíveis, chamadas *prasajya* e *paryudāsa*¹⁰⁶, tendo consequências lógicas distintas. *Prasajya* é caracterizada pela negação verbal ou proposicional, explicitada no exemplo *brahmaṇa nāsti* (“isto não é um brâmane”), enquanto *paryudāsa* é caracterizada pela negação do termo, como no exemplo *abrahmaṇa asti*¹⁰⁷ (“isto é um não-brâmane”). Essa distinção pode ser compreendida pelo caráter implicativo ou não-implicativo de cada proposição. Enquanto na segunda frase é possível inferir que falamos de alguém que não pertence ao *varṇa*¹⁰⁸ explicitado, na primeira frase é impossível precisar se estamos até mesmo falando de uma pessoa. Para Westerhoff (2006, p.

106 Em Matilal e Ganeri (2005, p. 128-9) são descritas sob os nomes *paryudāsa-pratiṣedha* e *prasajya-pratiṣedha*.

107 As palavras foram separadas apenas para fins de distinção clara dos componentes da frase, como forma de desambiguação. Segundo as regras de *sandhi*, a forma correta desta frase é *abrahmaṇāsti*.

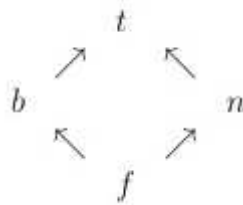
108 Endônimo para o que se entende em português como “castas”.

368-9), é perfeitamente possível compreender *catuṣkoṭi* atendo-nos à lógica clássica, desde que haja formas distintas de negação passíveis de notação.

Para Priest (2010, p. 29-30), alguns problemas ainda persistem, nesta abordagem. Primeiramente, mesmo que consideremos que há uma negação interna e uma externa, não se sabe ao certo como ambas interagem no caso da quarta declaração (d). Priest (2010, p. 30) afirma que a inserção da compreensão em duas dimensões negativas (*prasajya* ou *paryudāsa*) seria *ad hoc*, uma vez que não haveria evidência textual de que essa distinção está sendo feita. Aponta também que há uma necessidade de constante desambiguação, visto que não há distinção clara de onde se afirma haver uma negação externa ou interna em cada declaração. O primeiro argumento elencado é válido, uma vez que não há regra que possa explicitar integralmente o modo como as duas formas de negação interagirão. Uma possível razão para isso é o fato de que não é viável estabelecer uma regra fixa, visto que as consequências dependem de cada declaração, e não da forma como se escolhe negá-las – o potencial para interações diferentes é, em teoria, infinito.

Quanto à impressão de que a intervenção de Westerhoff (2006, p. 368) possa parecer *ad hoc* por ausência de evidência textual explícita, seria difícil aceitar esse argumento sem invalidar, ao mesmo tempo, a presença de *catuṣkoṭi* nos Nikāyas, onde seu uso não é explícito enquanto instrumento organizado, mas sim como um fator do pensamento filosófico indiano do período. A necessidade de desambiguação é uma consequência natural aceita até mesmo por Priest (2010, 2015, 2018) ao utilizar como exemplo os textos *Cūḷamālunkya Sutta* ou *Aggivacchagotta Sutta*. No primeiro caso, ele aponta que *catuṣkoṭi* é usado para demonstrar a primazia da soteriologia sobre uma descrição ontológica precisa do sofrimento ou da própria realidade. No segundo, o uso de *catuṣkoṭi* é aplicado para demonstrar ao renunciante Vacchagotta que suas perguntas partiam de pressupostos errôneos. Como já apontado por Gunaratne (1986, p. 213), o uso de *catuṣkoṭi* varia não só por seu contexto, mas também por quem escolhe utilizá-lo. A desambiguação, neste caso, é um processo inevitável e invariavelmente subordinada a seu contexto, e só se torna um problema se exigirmos que *catuṣkoṭi* tenha sempre declarações implicativas. Se entendermos, no entanto, que *catuṣkoṭi* é um instrumento de uso pedagógico (*upāya*) com finalidade soteriológica, seria difícil argumentar contra sua constante reinvenção de acordo com o contexto e interlocutor com os quais é utilizado. Isso será especialmente relevante ao recordar que Nāgārjuna pretendia dialogar e retificar a perspectiva de natureza intrínseca (*svabhāva*) associada à escola Sarvāstivāda.

Mesmo que não possamos encerrar a disputa nestes pontos entre os autores supracitados, é notável que Priest (2010, 2015, 2018) nos apresenta um modelo fidedigno de representação lógica de *catuṣkoṭi*. Isso se deve ao fato do autor recorrer ao princípio da lógica paraconsistente, que engloba em si a possibilidade de dialeteísmo – ou seja, o princípio de que uma declaração pode ser simultaneamente verdadeira e falsa (PRIEST, 2002, p. 291). Além disso, utiliza-se do princípio de “consequência lógica de primeiro grau”¹⁰⁹ para mapear quatro valores distintos: verdadeiro apenas (*t*), falso apenas (*f*), ambos (*b*) e nenhum (*n*). Estes valores são comumente representados por meio de um diagrama de Hasse (PRIEST, 2010, p. 33):



Um modelo que compreenda valores distintos que dividem características entre si nos permite organizar variáveis livres em quatro quadrantes possíveis (PRIEST, 2010, p. 31), com valores individuais, marcados pelos eixos horizontal (T) e vertical (F), sem que seja necessário recorrer a duplas negativas, por exemplo. A adesão ao princípio de dialeteísmo soluciona as dificuldades impostas pela notação da lógica clássica, sem descaracterizar o *catuṣkoṭi*.

As soluções apresentadas até agora permitem uma organização e compreensão de cada declaração individual, partindo da perspectiva de que cada uma das declarações (*koṭis*) são exaustivas e mutuamente excludentes. Porém, é também necessário lidar com uma quinta opção: quando todas as *koṭis* são rejeitadas, opção feita por Nāgārjuna (2016, p. 589) no capítulo XXV, verso 17, por exemplo: “O Venerável, depois da extinção, não se manifesta (*nājyate*) nem como [algo] que existe, nem que não existe, nem as duas coisas, nem nenhuma das duas”. O Buda também faz a mesma opção ao responder os questionamentos de Vacchagotta:

“Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’”. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* não existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’”. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um *Tathāgata* tanto existe quanto não existe: somente isso é verdade, todo o resto é falso’”. [...] “Vaccha, eu não afirmo esta visão: ‘Após a morte, um

109 *First-Degree Entailment*.

Tathāgata nem existe, nem não existe: apenas isso é verdade, todo o resto é falso”¹¹⁰ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

Quanto a isso, Priest (2015, p. 521) menciona a dificuldade de estabelecimento de um modelo lógico coeso com a rejeição de todas as alternativas apresentadas, recorrendo a uma alternativa que divergiria das apresentadas previamente. Para caracterizar a postura de rejeição das quatro alternativas, o autor recorre à declaração (e), ou seja, nenhuma das alternativas anteriores. No entanto, como ela constituiria uma rejeição a qualquer uma das posições apresentadas, ela não teria em si uma possibilidade designativa¹¹¹ (PRIEST, 2015, p. 522-3), caracterizando a quinta proposição (e) como inefável. A inefabilidade geraria alguns obstáculos, como aponta Priest (2010, p. 36) ao afirmar que:

É possível interpretar Nāgārjuna como um místico que simplesmente pensa que a realidade última é inefável e, portanto, que qualquer declaração sobre aquilo que é último deve ser rejeitado. A negação quaternária deve apenas ser compreendida como uma rejeição ilocutória de cada possibilidade¹¹².

Para Priest (2015, p. 523-4), o problema dessa rejeição reside especialmente no pressuposto do inefável como indizível, uma vez que aquilo que se descreve não pode ser inefável. O próprio autor elenca formas de descrição pela diferença, dizendo aquilo que determinado objeto da abstração não é, apontando que isso deve ser levado em consideração como um sinal da viabilidade descritiva do objeto – em outras palavras, inviabilizando sua inefabilidade.

Descrições pela diferença, no entanto, podem ser categorizadas numa forma de declaração não-implicativa – aqui, tornam a ser relevantes as categorias de *prasajya* e *paryudāsa* recuperadas por Matilal e Ganeri (2005, p. 128) e Westerhoff (2006, p. 368) – e, por si só, são inadequadas para a caracterização por inteiro do objeto descrito. Quando se fala de uma experiência sensorial direta, por exemplo, fica claro que estas não se podem ser comunicadas adequadamente por meios exclusivamente verbais. É difícil imaginar a descrição de uma cor que não passe pelo apontamento de um objeto que a tenha como característica, com apelo ao sentido da visão. O fenômeno desta categoria é geralmente descrito por seus efeitos secundários, mas é inexprimível como conceito próprio, subentendendo que há uma

110 “*Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi: ‘hoti tathāgato paraṃ marañā, idameva saccaṃ moghamaññaṃ’*”ti. [...] “*Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi: ‘na hoti tathāgato paraṃ marañā, idameva saccaṃ moghamaññaṃ’*”ti. [...] “*Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi: ‘hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ marañā, idameva saccaṃ moghamaññaṃ’*”ti. [...] “*Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi: ‘neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ marañā, idameva saccaṃ moghamaññaṃ’*”ti.”

111 Em outras palavras, capacidade implicativa.

112 *It is possible to interpret Nagarjuna as a mystic who simply thinks that ultimate reality is ineffable, and hence that any statement about the ultimate is to be rejected. The fourfold negation is just to be understood as an illocutory rejection of each possibility.*

dimensão epistemológica que tangencia a organização discursiva precisa, ou ao menos que o discurso é sempre uma referência secundária ao próprio objeto, sem poder ser confundido com ele. O argumento da presente dissertação consiste na ideia de que as principais funções do instrumento lógico analisado (*catuṣkoṭi*) são pedagógicas e epistemológicas, de correção sucessiva de erros, e não de descrição exaustiva da realidade.

A inefabilidade em si, portanto, não é problemática pelo risco de incoerência argumentativa, mas sim porque uma compreensão de *nirvāṇa* ou *Tathāgata* como inefáveis arrisca inviabilizar o próprio caminho soteriológico. O risco é de incorrer no mesmo paradoxo lógico já apontado, que motiva as diversas soluções propostas pelas escolas *abhidhārmicas*: como seria possível passar de um estado condicionado (*samsāra*) a um incondicionado (*nirvāṇa*), se este último fosse inefável? E se estes estados são pares opostos antagônicos, como é possível que haja algo ou alguém que transite entre ambos? Em suma, uma preocupação com a viabilização de uma quinta alternativa nas quatro declarações de *catuṣkoṭi* seria substituir o problema já referido de *tertium non datur*, a lei do terceiro excluído, por um tipo de *quintum non datur*, como uma forma atualizada da anterior.

Isto posto, seria interessante considerar que o tetralema é um desenvolvimento necessário das dicotomias que naturalmente surgem na organização intelectual e discursiva do caminho soteriológico. Trata-se de um veículo argumentativo que possibilita exaurir as proliferações mentais e discursivas que, de outro modo, poderiam impôr uma sucessão de erros e impeditivos à soteriologia budista. Sua forma, neste sentido, poderia apresentar-se como uma não-dualidade (*advaya*), como argumenta Nāgārjuna (2016) com os pares de opostos como *samsāra* e *nirvāṇa*, mas seu argumento se desdobra em quatro declarações potenciais porque essas são vistas como exaustivas de todas as possibilidades. Daí deriva a similaridade do pensamento *mādhyamika* com os *advaitins*¹¹³ no ceticismo quanto à relativização de uma verdade última que possa ser acessada pela linguagem, sem cair no âmbito pejorativo da mistagogia. Diferem no fato de que os *advaitins* parecem mais comprometidos com uma posição metafísica, enquanto o pensamento *mādhyamika* não se compromete com qualquer ontologia (MATILAL & GANERI, 2005, p. 114).

Em teoria, poder-se-ia utilizar de todo tipo de subterfúgio para que fosse necessário desdobrar esse argumento exaustivo em oito, dezesseis ou trinta e duas declarações. Como aponta Priest (2010, 2015), no entanto, essas declarações não servem apenas como veículo para se chegar a alguma declaração (*koṭi*) viável, mas também como uma forma de *reductio ad absurdum* que aponta os erros contidos na premissa de quem faz os questionamentos, ou os

113 Aderentes do movimento filosófico chamado *Advaita Vedānta*.

limites epistemológicos da própria organização intelectual e da linguagem. Para que isso seja inteiramente compreendido, é necessário recordar que a literatura budista considera a mente, e seus respectivos objetos mentais, como um sentido (*āyatana*) interno, em patamar similar aos outros cinco (CHACHAKKA SUTTA, 2005) – e, portanto, longe de ser infalível, deve estar sujeito a retificações¹¹⁴.

A implicação é de que a mente, sozinha, é inadequada ou incapaz de esgotar a natureza ontológica das coisas, ainda que nos possibilite aproximações úteis. A realidade experimentada, especialmente quando se leva em conta a posição mais contundente da escola Yogācāra, por exemplo, é convencional, resultado de uma superimposição linguística e conceitual constantemente sujeita a erros, e qualquer descrição de uma realidade última implicaria também num processo contínuo de retificação, que posteriormente vem a ser chamado *samāropa* (LOUNDO, 2016, 2017a). É necessário retornar ao já citado conceito de *upāya*, compreendendo portanto que, neste sentido, todo ensinamento é expediente por duas razões diversas: (i) a impossibilidade epistemológica de exaustão linguística e conceitual da realidade, ou o esgotamento da condição ontológica por meio desses instrumentos por si só; e (ii) o fato de que a ontologia é uma preocupação tangencial no pensamento budista – ou seja, está sempre subordinada primeiramente à soteriologia e, em segundo lugar, aos limites epistemológicos que cabem ao instrumento de investigação usado.

Por essas razões, não é possível compreender *catuṣkoṭi* fora de seu contexto soteriológico mais amplo, ou de sua função como instrumento de *upāya*. A linguagem é compreendida como parte do mundo condicionado (*saṃvṛti*) e, em última instância, será insuficiente para descrever o incondicionado (*paramārtha*), ainda que sirva de veículo para que se faça a trajetória de um ponto a outro – ponto este que passa longe da inefabilidade.

¹¹⁴ É necessário fazer um aparte ao dizer que a mente tem função na formação do processamento dos objetos dos sentidos e na formação de todos os agregados (*skandhas*). Como um sentido, no entanto, está certamente sujeita às limitações da categoria.

CAPÍTULO 2

A dimensão desconstrutiva nos sūtras da tradição dos Nikāyas

2.1 Ignorância (*avidyā*) e visão errônea (*mithyādṛṣṭi*)

No capítulo anterior foi possível elaborar de que modo o pensamento budista, representado por suas diversas escolas e tradições, lidou com o surgimento de problemas metafísicos. Fazendo um retorno à literatura budista cuja referência está enraizada nos primeiros discursos memorizados e repassados oralmente pelas tradições, podemos buscar os fundamentos que embasam e eventualmente culminam no desenvolvimento, por Nāgārjuna, de um tipo de “antimetafísica”, especialmente para destrinchar sua função, desde o contexto dos Nikāyas até interpretações posteriores do seu uso no pensamento *mādhyamika*.

Para que seja possível compreender a necessidade de um instrumento cujo foco principal seja o problema da reificação ou cristalização conceitual, deve-se tornar a atenção para o caráter primário da soteriologia no contexto do pensamento budista, e sua gênese. A condição de vida senciente básica, para a soteriologia budista, é a presença da insatisfatoriedade ou sofrimento (*duḥkha*), primeira das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*) como descritas no *sutra* chamado *Dhammacakkapavattana Sutta* (2005). Apesar de possuir um grande número potencial de causas distintas, a força motriz primária por trás do sofrimento, segundo essa perspectiva, é aquela da ignorância – *avidyā* na terminologia sânscrita original. Correspondente ao páli *avijjā*, a palavra é composta pelo prefixo de negação *a* e a palavra *vidyā*, cuja tradução mais imediata é conhecimento ou sabedoria. É natural que se pense, portanto, que sua tradução deva comunicar uma condição de ausência de conhecimento ou sabedoria. Como aponta Matilal (1980, p. 154), há uma qualidade pan-indiana do termo *avidyā*, sendo utilizado como ponto fulcral de diversas escolas de pensamento, incluindo o budismo. Sua própria amplitude dificulta estabelecer uma tradução adequada para a língua portuguesa sem que se perca uma parte de sua dimensão filosófica, ou sem que se acrescente perspectivas que não necessariamente correspondem a seu uso em seu contexto original.

De modo geral, as escolhas de tradução do termo *avidyā* levam a associações e conclusões enganosas. Para Wayman (1957, p. 21), por exemplo, a tradução de *avidyā* como “ignorância” traz à tona associações vinculadas à palavra como compreendida na língua alvo. O autor opta pela tradução “não-sabedoria” (*unwisdom*) precisamente por sua estranheza,

levando o leitor a questionar de fato o que o termo significa, aprendendo seu significado em contexto mais próximo do nativo. Entre os termos frequentemente utilizados por outros autores para tradução de *avidyā*, figuram nesciência e ignorância. Ambos apontam para a condição daquele que não sabe, evocando uma imagem de total ausência de conhecimento. No entanto, um conceito que evoca completa ausência não faz sentido para o contexto compreendido na soteriologia budista.

Neste sentido, Wayman (1957, p. 23-5) identifica mais de um tipo de *avidyā*, separando-os em dois grandes contextos, interessando-nos principalmente o segundo, onde a *avidyā* é tratada como a ignorância das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*) – ou seja, do sofrimento, sua origem, sua cessação e o caminho que leva ao seu cessar. A priori, essa definição, também levantada por Matilal (1980, p. 159), poderia levar à compreensão de *avidyā* como um ausência de conteúdo se nos ativermos apenas à definição negativa apresentada. No entanto, Wayman (1957, p. 23) aponta a similaridade dessa definição com aquela postulada pelo *Yoga Sūtra* de Patañjali, que caracteriza *avidyā* como a postura que toma o impermanente, impuro, sofrimento e não-*ātman* como permanente, puro, jubiloso e correspondente ao *ātman* – em suma, compreender um objeto erroneamente como aquilo que ele não é, quiçá como seu oposto. Wayman (1957, p. 24-5) também salienta o caminho soteriológico percorrido pelo Buda sendo caracterizado, tradicional e textualmente, como um processo de eliminação das impurezas e expansão da sabedoria ou conhecimento (*jñāna*). O autor chama atenção de que um processo de eliminação ativa implica que *avidyā* é caracterizada por conteúdo, de modo similar ao supracitado exemplo encontrado no *Yoga Sūtra*, ou seja, de que *avidyā* corresponde à falsa consciência de algo relevante ao caminho soteriológico. Para Wayman (1957, p. 24-5), o processo de iluminação ou de alçar-se à condição de Buda é fundamentalmente caracterizado pela “eliminação” de impurezas, visões errôneas, com especial foco para as ações (*karman*) que levam à desconstrução destas em detrimento de uma descrição daquilo que constitui a sabedoria final que virá a substituí-las – uma ideia que ecoa profundamente com a análise feita aqui sobre o trabalho de Nāgārjuna.

Porquanto fosse simples fazer uma tradução apressada de *avidyā* como a forma negativa de conhecimento ou sabedoria (*vidyā*), marcada pelo prefixo negativo *a*, Matilal (1980, p. 156) compreende que o termo *avidyā* assume a mesma função semântica que o termo *abrahmaṇa*, por exemplo – em que a mensagem subjacente não comunica o oposto de um brâmane, mas sim um “não-brâmane”. Isso ocorre pois entende-se que ambas as palavras são compostos, conhecidos na classificação sânscrita como *tat-puruṣa*, categoria em que o segundo termo tem primazia de significado sobre o primeiro. É importante salientar que não

se trata apenas de preciosismo gramatical, uma vez que a tradução como nesciência ou ignorância seria perfeitamente possível¹¹⁵; o processo de desambiguação da tradução ocorre pois, se nos ativermos à tradução como uma mera ausência de conhecimento, ela perde sentido para o contexto soteriológico budista, podendo inclusive incorrer no risco de uma reificação que dota aquilo que foi negado de uma realidade que nunca lhe foi atribuída originalmente, como já discutido nas negações implicativas e não-implicativas no capítulo anterior.

Em outras palavras, essa compreensão de *avidyā* faz sentido não apenas a partir do contexto gramatical citado, mas também corresponde ao modo como a soteriologia budista problematiza a ignorância. *Avidyā* é também o primeiro elo na cadeia da originação codependente (*pratītyasamutpāda*), causa e condição para todos os elos subsequentes. Se entendêssemos *avidyā* como ignorância, no sentido de ausência de conteúdo, seria necessário também justificar de que modo uma ausência de causas e condições poderia levar às sensações, percepções e volições subsequentes da cadeia da originação codependente; bem como de que modo poderíamos caracterizar essa ausência sem incorrer no extremo do “niilismo” (*nāstitva*). Deste modo:

Pois “*avidyā*” como um composto *avyayībhāva* significaria uma não-entidade, ou não-existência (não-existência de conhecimento). Mas no budismo uma não-entidade ou não-existência não pode (causalmente) condicionar outra coisa. Portanto, já que *avidyā* é compreendida como uma condição (*pratyaya*) de *saṃskāra*, seria um erro interpretar *avidyā* como não-existência de conhecimento¹¹⁶ (MATILAL, 1980, p. 156).

Como ficará mais claro adiante, será mais adequado compreender que *avidyā* é a condição de má apreensão de determinado conteúdo – a imposição de determinada perspectiva errônea sobre um objeto, que eventualmente culminará em sofrimento (*duḥkha*). Uma perspectiva mais acertada é a de que *avidyā* constitui a primeira condição da visão errônea, chamada *mithyādr̥ṣṭi*.

No exemplo supracitado de *abrahmaṇa*, só é possível descrever como *abrahmaṇa* aquilo que erroneamente é apreendido como *brahmaṇa*. Da mesma maneira, o conjunto de causas e fatores postos em movimento a partir de *avidyā* são indistinguíveis de *vidyā* por aquele que se orienta por visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*). Como explica Matilal (1980, p. 156):

115 Aqui, o composto seria compreendido como um *avyayībhāva*, onde a primeira porção tem primazia sobre a segunda.

116 For, ‘*avidyā*’ as an *avyayībhāva* compound would mean a non-entity, or non-existence (non-existence of knowledge). But in Buddhism a non-entity or non-existence cannot (causally) condition another thing. Thus, since *avidyā* is regarded as a condition (*pratyaya*) of *saṃskāra*, it would be wrong to interpret *avidyā* as non-existence of knowledge.

“Se *vidyā* significa conhecimento da realidade, conhecimento último ou simplesmente conhecimento; ‘*avidyā*’ significará algo que é passível de ser confundido com [*vidyā*]”¹¹⁷.

Com isso, é mais fácil compreender o que *avidyā* não é. No entanto, há várias maneiras de se compreender o que *avidyā* de fato é, apontando, por exemplo, para seu emprego específico na não-compreensão das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*), que levarão a novo surgimento dos elos da originação codependente (*pratītyasamutpāda*) que eventualmente culminarão em *duḥkha* – um percurso que só é possível a partir da visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*), uma vez que esta certamente levará a convicções errôneas e ações errôneas. Matilal (1980, p. 160) elenca, por exemplo, os cinco tipos de visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) categorizados por Vasubandhu em seu texto *Abhidharmakośa*, algumas das quais são extremamente relevantes para os aspectos já discutidos das reificações possíveis. Segundo o autor, essa classificação não é uma descrição objetiva do funcionamento do pensamento abstrato, mas sim de armadilhas ao longo do caminho soteriológico, e pode ser descrita como “a superimposição (*samāropa*) de características errôneas sobre as coisas corretas”.

Avidyā também pode ser melhor compreendida se recorremos ao conceito de delusão (*moha*), que é frequentemente usado como seu sinônimo ou equivalente. Bodhi (2007, p. 72) define ambos os conceitos a partir de sua tradução do *Abhidhammattha Sangaha* como um tipo de cegueira mental ou não-conhecimento (*aññāna*¹¹⁸). Aqui, o conceito poderia, novamente, ser confundido com um vazio de ideias ou completa ausência. No entanto, a cegueira e não-conhecimento estão relacionados a um conteúdo específico. Por esta mesma razão, Bodhi (2007, p. 72) reitera a causa proximal da ignorância e delusão como reflexão ou atenção inapropriada (*ayoniso manasikāra*). De fato, é comum encontrar descrições do surgimento de máculas mentais (*āsava*) a partir da expressão “com a reflexão não-sábia”¹¹⁹, como no caso do texto em *Saṃyutta Nikāya* 9.11, chamado *Akusalavitakka Sutta*¹²⁰ (2005), onde se lê: “Pela reflexão não-sábia, você é consumido pelos pensamentos. Tendo abandonado a reflexão não-sábia, reflita sabiamente”¹²¹. O que se entende a partir da literatura

117 If ‘*vidyā*’ means knowledge of reality, or ultimate knowledge, or simply knowledge; ‘*avidyā*’ will mean something that is liable to be mistaken as such.

118 Em sânscrito, *aññāna*.

119 A expressão encontrada em páli faz uso da forma *ayoniso manasikāra*, que caracteriza o modo como ocorre a reflexão. Bodhi (2007, p. 72) a traduz como *unwise attention*, ou seja, “atenção não-sábia”. A escolha pela palavra reflexão neste ponto da tradução se fez para salientar um processo ativo, a forma como o sujeito se engaja com o objeto do pensamento ou dos sentidos. A despeito disso, atenção e reflexão podem ser usadas intercambiavelmente. A palavra *ayoniso* pode ser traduzida também de diversas formas, desde “inapropriada”, “incauta”, “não-sábia”, até “tola”.

120 Discurso sobre os pensamentos inábeis.

121 *Ayoniso manasikārā, so vitakkehi khajjasi; Ayoniso paṭinissajja, yoniso anucintaya.*

dos Nikāyas é que esse tipo de reflexão precede o crescimento das máculas mentais, que caracterizam o estado de delusão (*moha*), ignorância (*avidyā*) e precedem a visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*).

Além disso, podemos compreender a partir da segunda nobre verdade (*samudaya*¹²²), que a condição causativa supracitada provoca uma relação de desejo (*tr̥ṣṇā*¹²³), que constitui um estado afetivo disfuncional para com o mundo – levando ao apego, à tomada do impermanente por permanente e, necessariamente, ao sofrimento. Em outras palavras, isso é dizer que *tr̥ṣṇā* tem sua origem em nossa apreensão errônea deste mesmo mundo, marcada por *avidyā*. Priest (2018, p. 19) entende que “por qualquer que seja a razão – nossa linguagem, nossa necessidade de lidar com o mundo, as demandas da evolução – nós temos uma predisposição natural de ignorância (*avidyā*) para com o mundo no qual vivemos”¹²⁴. O processo que ocorre, portanto, é caracterizado pela ignorância (*avidyā*) ao lidar com o mundo, gerando uma mente em reflexão não-sábia (*ayoniso manasikāra*), que se relaciona com os objetos do mundo por meio do desejo (*tr̥ṣṇā*). Eventualmente, desejo (*tr̥ṣṇā*) e ações (*karman*) se cristalizarão numa miríade de visões metafísicas (*dr̥ṣṭi*¹²⁵).

O encadeamento de eventos exposto acima tem fins didáticos, para salientar a caracterização da ignorância e visões como coisas distintas. Para Fuller (2005, p. 78-9), a ignorância pode ser corretamente definida como um tipo de falso conhecimento, enquanto visões ou opiniões (*dr̥ṣṭi*) constituem obstáculos para “ver as coisas como elas realmente são”, princípio central no budismo, aparecendo nos Nikāyas mais frequentemente na forma de um par de opostos, visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*) que devem ser abandonadas ou superadas; e a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) a ser desenvolvida¹²⁶ (FULLER, 2005, p. 1). Enfatiza-se a amplitude do termo visão (*dr̥ṣṭi*) para dar atenção ao já discutido efeito deletério que um apego à visão pode produzir, ainda que esta esteja correta de modo expediente. Ou seja, visões e opiniões quaisquer podem tornar-se errôneas a partir do apego a determinado conhecimento – falso, ou não. Quando caracterizadas deste modo, elas fundamentam, reforçam e justificam

122 Do sânscrito: origem, conjunto, ou surgimento. Como sugere o nome, trata da origem da condição estabelecida pela primeira nobre verdade, ou seja, a insatisfatoriedade e sofrimento.

123 Em páli, *tanhā*. Em tradução mais precisa, significa sede.

124 *For whatever reason—our language, our need to get around the world, the demands of evolution—we have a natural disposition of ignorance (avidyā) towards the world in which we live.*

125 Em uma das principais referências utilizadas para discorrer sobre o assunto das “visões” (FULLER, 2005), os termos técnicos utilizados estão em páli, idioma no qual a palavra “visão”, *dr̥ṣṭi* em sânscrito, aparece em seu correspondente direto *diṭṭhi*. Ao longo da dissertação, dar-se-á preferência à terminologia sânscrita, para fins de padronização.

126 Em páli, *micchādiṭṭhi* e *sammādiṭṭhi* respectivamente. A expressão *samyagdr̥ṣṭi* geralmente corresponde diretamente ao nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*), ou seja, à Quarta Nobre Verdade exposta pelo Buda, especialmente no contexto dos Nikāyas, como no texto *Mahācattārīsaka Sutta*, algo que será visto em detalhe no capítulo três.

os desejos ou a postura geral adotada perante o mundo. Uma visão errônea pode ser identificada no processo de cristalização de visões (*dr̥ṣṭi*) que levem à produção do sofrimento (*duḥkha*), o que as torna falsas para qualquer perspectiva soteriológica budista.

Como acima exposto, mesmo as visões que possam ser lidas a priori como corretas podem eventualmente conduzir ao erro. Assim, podemos dizer que visões errôneas não se distinguem por meio de seu conteúdo, mas sim por meio de suas motivações subjacentes. A nível pedagógico e intelectual, essas visões podem ser categorizadas por seu conteúdo e frequentemente o são. Porém, sua relevância é medida primariamente pela forma como elas obstaculizam o caminho soteriológico. Partindo dessa perspectiva, importa menos a categoria de visão errônea assumida, e mais o processo que levará ao método de sua desconstrução e contínua retificação, já que uma visão informada pelo desejo (*tr̥ṣṇā*) e apego (*upādāna*) sempre terá como seu resultado algum tipo de *mithyādr̥ṣṭi* – possibilitando uma miríade incontável de erros.

Tanto para fins organizativos ao longo da composição da literatura *abhidhārmica* quanto para os fins argumentativos da presente dissertação, ao menos duas categorias importantes desses erros já foram citadas por seus nomes em sânscrito, *astitva* e *nāstitva*, traduzidas como eternalismo e niilismo, respectivamente. Estas consistem na evocação de dois extremos da abstração que dizem respeito a uma visão de mundo mais ampla que inclui a afirmação ou negação da existência de entidades perenes, com natureza intrínseca identificável. Quando identificadas por estes nomes em sânscrito, ambas as visões correspondem a um desenvolvimento filosófico já posterior, concernente às disputas intelectuais entre as escolas de pensamento do período *abhidhārmico*, não podendo ser confundidas com as visões apresentadas nos Nikāyas pelos termos *atthikadiṭṭhi* e *natthikadiṭṭhi*. Estas são traduzidas por Fuller (2005, p. 16-43) como visões de afirmação e negação, respectivamente¹²⁷, e representam uma perspectiva orientada principalmente para as ações (*karman*) e a existência ou não de suas consequências.

As visões errôneas concernentes à maneira como a identidade pessoal é compreendida são chamadas, mais especificamente, de *sakkāyadiṭṭhi*, ou “visões de identidade”¹²⁸ na literatura dos Nikāyas, podendo ser mais acuradamente comparadas às já mencionadas *astitva* e *nāstitva*. Estas seriam quaisquer visões que compreendam alguma parte ou um conjunto percebido de fatores como a identidade de um ser senciente. As *sakkāyadiṭṭhi* são

¹²⁷ Os termos estão em páli, compostos pelas palavras *atthi*, verbo ser conjugado na terceira pessoa do singular, o sufixo *ka* que tem função de substantivar o verbo, e a palavra *diṭṭhi* (sânscrito *dr̥ṣṭi*), significando visão ou opinião. No caso da expressão *natthikadiṭṭhi*, o qual Fuller (2005) também traduz por niilismo, adiciona-se o prefixo negativo *na*.

¹²⁸ Em sânscrito, *sakkāyadiṭṭhi*. Para Fuller (2005, p. 25), *identity-views*.

posteriormente divididas em mais duas categorias: aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*), que faz equivaler a identidade com algum dos cinco *skandhas* e eventual dissolução dessa mesma identidade na morte, totalizando cinco visões possíveis; e eternalismo¹²⁹ (*sassatadiṭṭhi*), que entende a identidade como possuidora dos *skandhas*, dos *skandhas* contidos em alguma identidade, ou a identidade contida no conjunto dos *skandhas*, formando um total de quinze visões possíveis (FULLER, 2005, p. 27). Outras categorias relevantes de visão errônea mais específicas serão elencadas à medida que aparecem nos textos selecionados para análise, bem como por suas respectivas implicações metafísicas, porquanto possam ser lidas como pontos de origem para o processo de progressivas reificações que o método representado por *catuṣkoṭi* visa corrigir.

Por ora, atentemo-nos à categoria de visão de negação (*natthikadiṭṭhi*), cuja descrição mais completa é explicitada da seguinte maneira:

Nada é dado, nada é oferecido, nada sacrificado; não há fruto ou resultado de ações boas e más; não há este mundo, nem outro mundo; não há mãe, pai; não há seres que renascem espontaneamente; não há brâmanes reclusos, bons e virtuosos neste mundo que tenham realizado por si mesmos a sabedoria direta e que declaram este mundo e o outro. A pessoa é composta de quatro grandes elementos; quando ela morre, a terra retorna e volta ao elemento terra, água retorna e volta ao elemento água, fogo retorna e volta ao elemento fogo, ar retorna e volta ao elemento ar, enquanto os sentidos desaparecem no espaço. [Quatro] homens com o esquife como um quinto tomam o cadáver, as orações funerais duram o mesmo tempo da pira funerária, seus ossos são de um branco pálido, suas oferendas findam em cinzas. Os que ensinam a doação de esmolas são tolos. A doutrina da afirmação (*atthika-vāda*) é vazia, um falatório falso. Tolos e sábios, em igual medida, são destruídos e perecem na destruição do corpo, eles não existem após a morte¹³⁰ (FULLER, 1998, p. 17-8).

Percebe-se aqui que essa categoria de visão errônea não se reduz necessariamente à negação ontológica de entidades e sua natureza intrínseca (*svabhāva*), mas de uma negação mais ampla daquilo que se entende como imediatamente relevante às práticas associadas ao

129 Um exemplo do paralelo entre os conceitos de *astitva* e *nāstitva* com as *sakkāyadiṭṭhi* pode ser encontrado em Buddhādāsa (2020, p. 4), por exemplo, que escolhe traduzir *sassatadiṭṭhi* como eternalismo e *ucchedadiṭṭhi* como aniquilacionismo, sendo ambos extremos a serem evitados por meio da doutrina de originação codependente (em páli, *paṭiccasamuppāda*).

130 *Nothing is given, nothing offered, nothing sacrificed; there is no fruit or result of good and bad actions; no this world, no other world; no mother, no father; no beings who are reborn spontaneously; no good and virtuous recluses and brahmins in the world who have themselves realised by direct knowledge and declare this world and the other world. The person is composed of the four great elements; when he dies, earth returns and goes back to the element of earth, water returns and goes back to the element of water, fire returns and goes back to the element of fire, wind returns and goes back to the element of wind, while the senses disappear into space. [Four] men with the bier as a fifth take up the corpse, the funeral orations last as far as the burning ground, his bones are a dull white, his offerings end in ashes. They are fools who teach alms-giving. The doctrine of affirmation (atthika-vāda) is empty and false banter. Fools and wise alike are destroyed and perish at the breaking up of the body, they do not exist after death.*

caminho soteriológico; ou à maior amplitude possível para a afirmação categórica “não há”. A descrição do sujeito como composto por quatro elementos, que se dissociam no momento da morte e cujos sentidos desaparecem no espaço, constitui a noção específica de inexistência de uma identidade perene (“eu”, “si-mesmo”) ou natureza intrínseca que sobreviva ao evento da morte.

Uma visão mais amplamente entendida como niilista não é necessariamente aniquilacionista. A escola materialista (Lokāyata¹³¹), por exemplo, ao negar a causalidade entre uma ação e suas consequências, atribui fenômenos a suas supostas características intrínsecas (*svabhāvena*¹³²), e há paralelos entre fontes jainistas e budistas na descrição de uma visão de mundo niilista, o que presta credibilidade à associação desta visão à perspectiva defendida pela escola de pensamento materialista indiana (FULLER, 2005, p. 18). O aspecto mais relevante dessa perspectiva é a negação de que ações, como um todo, produzem consequências relevantes – sejam estas morais, ou meramente funcionais na transformação do agente. Uma perspectiva aniquilacionista (*ucchedadiṭṭhi*), por sua vez, refere-se à não-continuidade daquilo que é percebido como um si-mesmo ou identidade pessoal, ou uma completa ausência de qualquer identidade relevante até mesmo no nível convencional de experiência.

O fator mais importante para a presente dissertação é o motivador por trás dessas visões errôneas. Como dito previamente, as formas possíveis de visões errôneas são potencialmente infinitas. No entanto, elas podem ser compreendidas de acordo com o erro original que as motiva, estando *avidyā* em sua raiz. Uma visão que caracteriza a presença perene e contínua de uma identidade, como em *sassatadiṭṭhi*, com muita frequência será motivada pelo desejo (*trṣṇā*); enquanto uma visão que compreende uma identidade localizável e passível de destruição permanente, como em *ucchedadiṭṭhi*, pode ser motivada tanto pelo desejo (*trṣṇā*) de extinção – entendendo que assim finda-se também o sofrimento – quanto por simples delusão (*moha*), prestando identidade a um fator que é, na realidade, governado por causas e fatores (*hetupratyaya*).

Além dessas formas particulares de visão errônea, também são de especial importância aquelas da categoria *avyākṛta*¹³³ (FULLER, 2005, p. 38). O termo é comumente traduzido como “irrespondível” devido ao contexto em que essa categoria é apresentada – em questões não respondidas, presentes em alguns dos textos selecionados para análise nesta dissertação.

131 Também conhecida como Lokottaravāda e Cārvāka.

132 Forma instrumental da palavra *svabhāva*, traduzindo-se aproximadamente como “por meio da natureza intrínseca”.

133 Em páli, *avyākata*.

No entanto, uma tradução mais próxima de sua raiz etimológica original seria “inefável” ou “indefinível”. Essa mesma palavra é utilizada para caracterizar ações (*karman*) de natureza e consequências que escapam à categorização simples como boas ou ruins. As *avyākṛtas*, portanto, não devem ser vistas como questões onde não há resposta possível, mas sim questões que têm em sua origem algum erro, como a própria *avidyā*, ou ainda que haja a expectativa de uma resposta em termos que não são cabíveis no contexto analisado. Ou seja, *avidyā* resultaria numa visão mais ampla e estruturada que leva a resultados deletérios (*mithyādṛṣṭi*) e parte de uma reflexão inapropriada, inatenta (*ayoniso manasikāra*). Devido a sua própria origem, carregada de erros, qualquer empreendimento lógico honesto que seja levado a cabo a partir desse ponto só pode resultar em um absurdo. *Catuṣkoṭi*, enquanto instrumento lógico, visa expor os erros pressupostos neste tipo de raciocínio. Por esse mesmo motivo, quando consideramos *avidyā* como o ponto de partida de onde essas proliferações mentais, visões e opiniões surgirão, é necessário engajar-se num processo de desconstrução dos erros, já que se considera que qualquer perspectiva que se construa sobre fundações frágeis está fadada a uma eventual quebra. A este processo de remoção dos erros, chamou-se nesta dissertação de desconstrutividade¹³⁴.

Argumento que este processo pode ser encontrado desde os diálogos estabelecidos nos *Nikāyas*, a serem demonstrados pelos textos selecionados, à sua organização metodológica mais precisa por Nāgārjuna. Porém, seria difícil encontrar alguém que tenha melhor discorrido sobre o método desconstrutivo e sua função soteriológica de forma mais clara do que Tsongkhapa (2006). Jinpa (1998, p. 275-6), por exemplo, faz uma análise dos aspectos centrais da filosofia da escola Madhyamaka e suas implicações por meio da leitura de Tsongkhapa, e argumenta que o maior desafio para Tsongkhapa enquanto comentador da filosofia de Nāgārjuna é a de demonstrar que os argumentos de *catuṣkoṭi* não destroem a validade da experiência cotidiana de mundo, utilizando uma estratégia em cinco pontos: (i) distinguir entre os domínios do discurso “convencional” e “último”; (ii) distinguir entre dois sentidos daquilo que é “último” no contexto da dialética Madhyamaka; (iii) identificar “corretamente” a objeção da negação antes da aplicação da dialética Madhyamaka; (iv) fazer distinção entre aquilo que é “negado pela razão” e “não alcançado pela razão”; (v) entender corretamente a forma lógica da negação encontrada na dialética. Neste ínterim, comenta:

Certamente, Tsongkhapa não concorda com aqueles que afirmam que o uso do tetralema pela [escola] Madhyamaka implica numa negação de princípios lógicos

¹³⁴ Thupten Jinpa (1998, p. 283) também se refere à pedagogia *nāgārjuniana* como uma análise desconstrutiva (*de-constructive analysis*).

fundamentais como a lei do terceiro excluído e o princípio da contradição. Ele não acredita que o argumento do tetralema sugere um ponto de vista ontológico que, de alguma forma, deve transcender esses princípios fundamentais da lógica¹³⁵ (JINPA, 1998, p. 276-7).

Em outras palavras, Tsongkhapa não via a dialética *mādhyamika* como um processo que leva a um despertar para a percepção de alguma condição absoluta, mas sim como um processo que leva à “paralisia da razão” (JINPA, 1998, 277), um processo comparável ao já mencionado *reductio ad absurdum*. Como dito previamente, a dialética Madhyamaka visa levar a razão aos seus limites por meio de um questionamento exaustivo, de modo a apontar a linha onde essa faculdade mental começa a ser insuficiente por si só. Isso não significa dizer que a razão ou as faculdades mentais devem ser abandonadas, mas sim que é um instrumento com limites, como qualquer outro. A leitura que Tsongkhapa faz da dialética *mādhyamika* é de uma argumentação contra aquilo que Jinpa (1998, p. 277) chama de “ontologia essencialista”. Em outras palavras, uma ontologia que faça uso do conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*). Jinpa (1998, p. 283) frisa, portanto, a importante distinção entre compreender *paramārtha* como “absoluto” e como “último”. A primeira é aquilo que fundamenta a rejeição de uma ontologia que se encerre em si mesma ou que seja passível de identificação precisa, representada pelo conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*); enquanto a segunda trata da perspectiva em direta oposição à verdade relativa e velada (*saṃvṛti*).

É especialmente importante que essa distinção seja salientada, de modo que fique explícito que a intenção da dialética *mādhyamika* e de Nāgārjuna não é a produção de uma ontologia essencialista para substituir outras – ou seja, incorrer no risco de substituir uma reificação por outra:

Em suma, Tsongkhapa diz que nada, nem mesmo a vacuidade, pode-se dizer que exista de um ponto de vista absoluto, mas algo, por exemplo a vacuidade, pode ser dita como a natureza última. Em outras palavras, nada existe “de forma última”, mas algo pode ser dito como “último”¹³⁶ (JINPA, 1998, p. 284).

Além disso:

[...] não quer dizer que Tsongkhapa aceita que a vacuidade possa sobreviver à análise última, uma vez que nada pode sobreviver a essa sondagem. Quando sujeitada a esse

135 *Certainly, Tsongkhapa does not agree with those who claim that the Madhyamaka’s use of the tetralema entails a denial of fundamental logical principles like the law of the excluded middle and the principle of contradiction. He does not believe that the tetralema argument suggests an ontological standpoint which is somehow supposed to transcend these fundamental principles of logic.*

136 *In brief, Tsongkhapa is saying that nothing, not even emptiness, can be said to exist from the absolute standpoint, yet something, e.g. emptiness, can be said to be the ultimate nature. In other words, nothing exists ‘ultimately’ (don dam pa) although something can be said to be the ultimate (don dam pa).*

tipo de análise desconstrutiva, também a vacuidade é descoberta como vazia. Daí a vacuidade da vacuidade¹³⁷ (JINPA, 1998, p. 283).

Isso significa dizer que existe um limite epistemológico que nos separa de uma compreensão puramente discursiva de uma ontologia coerente, e que a criação de uma metafísica para justificar determinadas ontologias será sempre acompanhada pelo risco de sucessivas reificações. Tsongkhapa (2006) compreende a função de *catuṣkoṭi* como negativa (ou seja, desconstrutiva), no sentido de que seu objetivo é dissolver completamente qualquer tipo de cristalização conceitual ao ilustrar os limites da descrição metafísica de caráter essencialista – em outras palavras, uma metafísica que afirme a existência discernível das coisas em sentido absoluto. A função primária da dialética representada por *catuṣkoṭi* é, portanto, uma função de crítica, que se move da crítica da tese à crítica da antítese de imediato, sem que se possa deixar qualquer espaço viável para a reificação. Salienta-se, novamente, que essa perspectiva não visa desconstruir a visão de mundo representada pela interação convencional, do dia a dia. Somente quando se tenta justificar a existência por meio de uma ancoragem em determinada perspectiva metafísica é que a visão em questão se torna suscetível ao “poder desconstrutivo da dialética”¹³⁸ (JINPA, 1998, p. 289-90).

Essa dialética Madhyamaka deve ser tão intransigente quanto possível contra qualquer possibilidade de reificação, pois ela inviabiliza a própria soteriologia, de acordo com Tsongkhapa (2006), levando-nos a agir sobre o mundo de maneira inapropriada e em detrimento da verdadeira liberação, fazendo-nos prestar mais importância e peso do que o necessário ao que, em última instância, consiste numa série de ilusões e projeções. Em suma, a interpretação que Tsongkhapa (2006) faz da dialética *mādhyamika* é de que esta é um instrumento primariamente soteriológico – ainda que tenha contornos lógicos –, servindo à remoção das tendências conatas¹³⁹ à reificação, sintomas da condição existencial de *avidyā*. Essa correção é feita por meio de sucessivas negações não-implicativas (*prasajya*), que apontam a impossibilidade de se encontrar uma natureza intrínseca (*svabhāva*) expondo os limites lógicos da adesão à reificação.

Deste modo, temos na perspectiva budista que a construção de visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*) está fundamentalmente ancorada num erro epistemológico primário que aqui denominamos *avidyā*, eventualmente orientando também as ações (*karman*) do sujeito adstrito

137 *This does not mean that Tsongkhapa accepts that emptiness can withstand ultimate analysis for nothing can withstand such probing. When subjected to such de-constructive analysis, emptiness too is found to be empty. Hence the emptiness of emptiness.*

138 [...] *the de-constructive power of the dialectic.*

139 A palavra “conato” foi preferida em relação à palavra “inato”, uma vez que a segunda sugere a existência de algo a priori ou independente, na condição humana. “Conato” reforça sua condição coemergente.

à visão (*dr̥ṣṭi*) em questão. Uma vez que uma liberdade completa de *avidyā*, de acordo com a soteriologia budista, só pode se dar no evento da iluminação (*nirvāṇa*), as formas convencionais de se engajar e interpretar o mundo serão sempre visões sintomáticas desse erro metafísico conato – e suas reificações neste campo só podem ser erros progressivamente menos grosseiros, até que não reste nenhuma tendência à reificação da existência em caráter absoluto. A este processo é que se denomina desconstrução, caracterizado pelo engajamento contínuo com os erros característicos da existência no *samsāra*, até que este próprio processo seja desnecessário.

Pode-se, então, compreender que Nāgārjuna escolhe uma maneira particular de ampliar o aspecto desconstrutivo encontrado no pensamento budista, cujo fim é a demolição das visões errôneas que se constituem a partir de um erro primordial de apreensão, chamado *avidyā*. O processo desconstrutivo é necessário pois a condição existencial conata de qualquer ser senciante é a contínua reificação de elementos marcados pela impermanência e sofrimento. A perspectiva defendida por Nāgārjuna (2016) visa desenraizar os aspectos mais sofisticados dessa reificação, representados pelas perspectivas acerca de natureza intrínseca (*svabhāva*) contra as quais argumenta. O que caracteriza a pedagogia budista, enfim, é o contínuo desatar dos nós e erros acumulados por disposições errôneas que estão na raiz da relação de sofrimento sujeito-mundo. Não há distinção, em última instância, entre a tendência a *duḥkha* e as próprias visões errôneas – estas são o sintoma do sujeito que sofre.

2.2 Aggivacchagotta Sutta (Majjhima Nikāya 72)

O discurso em questão leva o nome do renunciante¹⁴⁰ Vacchagotta, que será o interlocutor do Buda, e também uma referência ao fogo (*aggi*), que é utilizado como símile explicativo. Sua referência a questões metafísicas é imediata, que aparecem como dúvidas de Vacchagotta, que espera extrair do Buda uma resposta definitiva ou posição factível. Para este fim, ele deve usar um modo exaustivo de questionamento, que claramente assume os contornos de *catuṣkoṭi*, conforme também apontam Ruegg (1977, p. 2), Gunaratne (1986, p. 224) e Priest (2015, p. 519). Uma vez que as proposições metafísicas englobam uma perspectiva que generaliza e estrutura a compreensão da realidade, é necessário que se as coloque de forma clara em uma das opções vistas como posições intelectuais factíveis,

¹⁴⁰ A palavra usada na tradução inglesa é *wanderer* (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995, p. 590), cuja correspondência imediata em português seria “andareiro”. No entanto, o original em páli (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005) é a palavra *paribbājaka*, do verbo *paribbajati* que significa “vagar”. O termo em páli, no entanto, é usado de forma mais técnica para designar renunciantes que não estivessem classificados sob nenhum rótulo ou tradição específica.

representadas pelos quatro pontos do tetralema. A estrutura do discurso apresenta contornos de funções mnemônicas, uma vez que se trata de uma literatura composta inteiramente por meio da oralidade, mantendo seu formato mesmo depois de submetida à forma escrita. A estrutura que à primeira vista pode parecer maçante para o leitor tem a vantagem de permitir a rápida memorização e identificação de palavras-chave que sustentam o argumento central do texto.

O texto se inicia com o renunciante Vacchagotta se aproximando do Buda, conversando amigavelmente com ele até que resolve começar um questionamento mais específico: “Como é, mestre Gotama; o mestre Gotama tem esta visão: ‘O mundo é eterno: somente isto é verdade, tudo o mais é falso?’”¹⁴¹ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Esta primeira pergunta dá o molde a partir do qual os outros questionamentos serão feitos, sempre instando o Buda quanto à visão à qual adere. O Buda responde que esta não é sua visão, o que faz com que Vacchagotta opte por questionar sempre o oposto daquilo que havia perguntado antes. Como no caso supracitado: “Neste caso, o mestre Gotama tem esta visão: ‘O mundo não é eterno: somente isto é verdade, tudo o mais é falso?’”¹⁴² (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Os pares de opostos são caracterizados pela condição do mundo, sendo um dos polos o suposto caráter eterno do mundo (*sassato loko*), e o outro seu suposto caráter efêmero (*asassato loko*).

Ainda neste ponto, vê-se que faltam duas alternativas para que se tenha um argumento que possa definir *catuṣkoṭi*, estando ausente a dupla afirmativa e dupla negativa – ambas as quais caracterizam a lógica paraconsistente, e o *catuṣkoṭi* como um exemplo desse modelo lógico (PRIEST, 2010, 2015, 2018). Até então, o que temos é um questionamento lógico dedutivo com duas possibilidades expostas por Vacchagotta, que não compreende a rejeição do Buda às duas, uma vez que para si, uma terceira resposta seria inviável. Sua postura, por ora, será de passar a outra pergunta de caráter metafísico, também caracterizada por duas possibilidades. O que se pode extrair daqui é que Vacchagotta parece mais interessado em compreender qual a posição assumida pelo Buda, em vez de uma resposta definitiva. Isso é reforçado pela maneira como o texto está organizado nesta seção, com Vacchagotta repetindo a expressão *evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo*, ou seja, “esta é a visão do senhor Gotama?” – ao que o Buda se contrapõe, dizendo *na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi*, cuja tradução seria “esta não é, de fato, minha visão, Vaccha”.

141 “*Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘sassato loko, idameva saccaṃ moghamaññan’ti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo’*”ti?

142 “*Kiṃ pana, bho gotama, ‘asassato loko, idameva saccaṃ moghamaññan’ti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo’*”ti?

Um dos motivos pelos quais Vacchagotta pode parecer mais interessado na posição que o Buda assume diante dos questionamentos seria justamente para averiguar como este responde aos problemas lógicos mais prementes da época, uma vez que o Buda não era a única figura intelectual ou espiritualmente relevante do seu tempo. Considerando que o questionador trará perguntas na forma do *catuṣkoṭi*, um modelo altamente formal e organizado de questionamento no contexto intelectual indiano do período referente, o objetivo do questionamento encontrado neste discurso parece ser justamente o de compreender como o Buda lida com os problemas de *tertium non datur* e *quintum non datur* – reforçando que as duas categorias possuem uma diferença de grau, e que *catuṣkoṭi* é um desdobramento da linha argumentativa que traçará uma rejeição aos extremos argumentativos por considerá-los insustentáveis.

Não insinuo aqui que a motivação de Vacchagotta surge de mera curiosidade lógica, mas sim que essas perguntas representam pontos de disputa entre pensadores da época e também pontos de contra-argumentação por parte de outras perspectivas críticas. Questionar de que modo o Buda se posicionava diante delas é uma forma de averiguar como ele lidava com as disputas mais importantes de seu tempo, validando em algum nível sua posição como professor para aquele que questiona. Podemos considerar que, para além do interesse nas próprias respostas a questionamentos metafísicos, Vacchagotta visava avaliar um potencial mentor espiritual.

Vacchagotta prossegue então com mais duas perguntas, ambas com duas respostas possíveis: (i) quanto à infinitude ou finitude do mundo; e (ii) quanto à natureza idêntica ou diversa de corpo e alma¹⁴³. Para ambas as questões, o Buda retorna à sua resposta anterior: “esta não é, de fato, minha visão, Vaccha”. A partir deste ponto, as perguntas começam a adotar a forma de *catuṣkoṭi*, com o aparecimento da dupla afirmativa e dupla negativa. A primeira pergunta nesse modelo é sobre o que ocorre com um *Tathāgata* (ser completamente iluminado) após morrer – se (i) deixa de existir, (ii) segue existindo, (iii) existe e não existe; ou (iv) nem existe nem não existe. A pergunta faz referência a um indivíduo plenamente iluminado em sua fórmula, mas seu questionamento real é sobre a natureza do *nirvāṇa*, mais especificamente do *parinirvāṇa*¹⁴⁴. O ponto aqui feito é uma das principais controvérsias na tentativa de formulação de uma metafísica, especialmente para as categorias de visões

143 A palavra traduzida como “alma” deve ser lida menos no seu contexto moderno, como um tipo de identidade perene e individual, e mais no seu sentido etimológico latino *ánima*, ou seja, daquilo que dá ânimo e mobilidade à matéria. A palavra usada em páli é *jīva*, que tem entre suas traduções também a palavra “vida”.

144 Em páli, *parinibbāna*. O prefixo *pari* adiciona uma referência à ideia de completude, e frequentemente é utilizado como forma enfática da palavra *nirvāṇa*. Aparece também como liberação final, que ocorre após a extinção de todas as condições que sustentam a última vida do sujeito que se iluminou dentro do *saṃsāra*.

errôneas já elencadas previamente. Responder quanto à continuidade de um *Tathāgata* é incorrer em um tipo de eternalismo, enquanto responder pela extinção seria incorrer em um aniquilacionismo. Ainda que consideremos as opções duplas, uma dupla afirmativa implica na sobrevivência de algum modo, enquanto uma dupla negativa na extinção de todas as formas possíveis – em outras palavras, elas não solucionam a recusa às duas posturas anteriores.

Como já apontou Priest (2015, p. 524), o *catuṣkoṭi* nem sempre é utilizado como um modo de exaurir todas as possibilidades, e nem sempre recusa todos os quatro argumentos. Retomo este apontamento para frisar que a rejeição das quatro posições propostas por Vacchagotta não é uma postura automática, mas sim um indicador (*sūcaka*) de um elemento residual a ser desvelado após a desconstrução dos erros, que aponta para uma dimensão protolinguística. Como ficará claro mais adiante no texto em análise, a indicação é de que as premissas em si são falsas pois baseadas em visões errôneas, constituindo um erro a priori. São o produto de um veneno epistemológico conato, caracterizado por *avidyā*. Em modo de dizer, a ignorância não compreende nem pode compreender a si própria. Por isso mesmo, Vacchagotta inquire ao Buda: “Como é então, mestre Gotama? Quando se pergunta ao mestre Gotama [cada uma dessas dez questões], ele responde: ‘Eu não tenho esta visão’. Qual perigo o mestre Gotama vê que causa que ele não tome nenhuma dessas visões [metafísicas]?”¹⁴⁵ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

A partir daqui, o Buda passa então a discorrer sobre os riscos de permitir proliferar uma das visões já elencadas:

Vaccha, a visão [metafísica] de que o mundo é eterno é um matagal de visões, uma vastidão de visões, uma contorção de visões, uma vacilação de visões, um grillhão de visões. É assolada pelo sofrimento, pela angústia, pelo desespero e pela febre, e não leva ao desencanto, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a *nibbāna*. [...] Vendo esse risco, eu não tomo para mim nenhuma dessas visões [metafísicas]¹⁴⁶ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

Essa fórmula é repetida para cada uma das visões apresentadas por Vacchagotta, apontando que cada uma delas incorre nos perigos supracitados. Após tentar um questionamento exaustivo que pudesse extrair do Buda uma posição de fácil definição no que podem ser vistos como pontos de controvérsia, Vacchagotta pergunta diretamente se o Buda adere a qualquer

145 “*Kiṃ nu kho, bho gotama, sassato loko, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo’ti iti puṭṭho samāno ‘na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – [...], idameva saccaṃ moghamaññan’ti vadesi. Kiṃ pana bho gotamo ādīnavaṃ sampassamāno evaṃ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato’ti?*”

146 “*Sassato loko’ti kho, vaccha, diṭṭhigatametamaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhaṃ savighātaṃ saupāyasaṃ sapariḷāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati. [...] Imaṃ kho ahaṃ, vaccha, ādīnavaṃ sampassamāno evaṃ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato’ti.*”

visão metafísica. O Buda responde que “[...] ‘visão [metafísica]’ é algo que o Tathāgata abandonou”¹⁴⁷ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005), oferecendo no lugar delas uma visão que observa os cinco agregados existenciais (*skandhas*) – forma, sensação, percepção, formações mentais e consciência – de acordo com seu surgimento e cessação, reforçando os princípios de *anātman* (não-identidade) e *anitya* (impermanência).

É possível extrair dois aspectos importantes da resposta escolhida pelo Buda. Em primeiro lugar, reforça-se uma perspectiva pragmática subjacente, que exorta o abandono de visões especulativas no campo da metafísica para a observação dos eventos no campo da experiência, ou daquilo que é empírico, uma vez que na perspectiva soteriológica budista aqui apresentada, não há diferença real entre aquilo que é verdadeiro daquilo que é eficaz e erradica o sofrimento. Em segundo lugar e, talvez mais importante para o argumento desta seção, é o fato de que o Buda escolhe abordar *anātman* e *anitya* de forma indireta ao responder seu interlocutor. Ele oferece o princípio de não-identidade a partir dos cinco agregados (*skandhas*), como antídoto à reificação da figura de um Tathāgata individualizado que pode sobreviver ou não após a morte. No lugar do sujeito discernível, identificável e de qualidades específicas, o Buda retorna aos elementos básicos dos agregados – há a forma física, a experiência dos sentidos, o registro mental que dá nome a essas experiências, o conjunto de condicionamentos e atribuições mentais que as experiências evocam e a cognição capaz de categorizá-las. E antes mesmo que estes possam ser reificados como constituintes elementares da realidade, o Buda os expõe como impermanentes (*anitya*), dizendo: “Aqui está a forma, aqui está sua origem, aqui está seu perecer”¹⁴⁸ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

Ainda assim, Vacchagotta permanece sem conseguir compreender o escopo completo do erro que subjaz à sua pergunta. Tendo ouvido o contra-argumento dado pelo Buda, sua compreensão de renascimento começa a apresentar contradições, levando-o a perguntar: “Neste caso, onde renasce o monge de mente assim liberada, mestre Gotama?”¹⁴⁹ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). A isto, o Buda responde que “renascer” não se aplica (*na upeti*), dizendo o mesmo quando Vacchagotta reformula sua pergunta utilizando os outros pontos do *catuṣkoṭi*, quais sejam: “neste caso, ele não renasce, mestre Gotama?”; “[...] renasce e não renasce [...]?”; “[...] nem renasce nem não

147 *Diṭṭhigatanti kho, vaccha, apanītametaṃ tathāgatassa.*

148 [...] *iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo.*

149 “*Evaṃ vimuttacitto pana, bho gotama, bhikkhu kuhiṃ upapajjati*”ti?

renasce?”¹⁵⁰(AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Por fim, Vacchagotta admite estar exasperado com as respostas recebidas, sem saber como compreender então as perguntas que havia posto, dizendo não ter nem mesmo um grau de clareza que havia ganho com as conversas anteriores com o Buda.

Aqui reside o cerne do que se chamou método desconstrutivo, ou “análise desconstrutiva” (JINPA, 1998, p. 289-90). O método apresentado no discurso em questão é marcadamente dialógico, funcionando a partir da conversa do Buda com seu interlocutor, Vacchagotta; bem como exaustivo, utilizando os quatro pontos de *catuṣkoṭi* de modo a esgotar as possibilidades da visão errônea previamente consolidada. Se retomarmos a compreensão de *avidyā* como ignorância caracterizada por seu conteúdo, é natural que um método dialético preocupado com a soteriologia deverá primeiramente desfazer as fundações construídas sobre solo vacilante. Em outras palavras, não seria viável fomentar a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) sobre a visão errônea já apresentada, uma vez que *avidyā* levará necessariamente ao sofrimento. Como afirma Fuller (2005, p. 1), dada a forma mais sofisticada de compreender *samyagdr̥ṣṭi* como superação de todas as visões, de acordo com a literatura encontrada em *Sutta-nipāta*, seria inadequado presumir que a visão correta consiste numa correção da visão errônea.

Assim, não se trata de substituir determinada visão de mundo por outra, mas sim de desfazer os erros apresentados pelo interlocutor no percurso do caminho soteriológico, recorrendo a erros menos grosseiros ao longo do caminho, se necessário, mas que oferecem igual risco no processo de reificação. Essa é a qualidade desconstrutiva que permeia a pedagogia budista, dos Nikāyas à obra de Nāgārjuna. A implicação, para Fuller (2005, p. 1-2), é de que qualquer afirmação, na medida em que está condicionada ao desejo e apego (*tr̥ṣṇā* e *upādāna*) é *mithyādr̥ṣṭi*, “visão errônea”. Para qualquer proposição feita, mesmo aquelas centrais para a constituição da soteriologia budista, pode-se entender:

Eu argumentaria que para que qualquer uma [das Quatro Nobres Verdades] sejam *sammādit̥ṭhi*, elas não poderiam ser, elas próprias, visões. É dessa maneira que elas constituem visões corretas. Elas podem contrapor proposições incorretas, mas não se

150 “*Tena hi, bho gotama, na upapajjati*”ti? [...] “*Tena hi, bho gotama, upapajjati ca na ca upapajjati*”ti? [...] “*Tena hi, bho gotama, neva upapajjati na na upapajjati*”ti? Bodhi e Ñānamoli (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995, p. 592) usam a palavra “reaparece” para traduzir o termo *upapajjati*, mas o significado permanece o mesmo. Dei preferência à tradução “renasce” devido ao fato de que o termo já está consolidado na literatura budista portuguesa, e numa referência mais direta à porção *jati* da palavra, cujo significado é nascer conjugado na terceira pessoa do singular.

pretende que elas sejam proposições “corretas” no uso comum do termo¹⁵¹ (FULLER, 2005, p. 2).

É necessário ter essa perspectiva em mente quando analisamos o símile do fogo, apresentado a seguir pelo Buda, não como uma forma substitutiva de visão errônea por visão correta, mas sim como metáfora do erro cometido, bem como o modo correto de analisar as experiências como se apresentam – algo crucial para a soteriologia budista. Vejamos então como prossegue o diálogo entre Vacchagotta e o Buda:

“Então eu, por minha vez, pergunto-te isso, Vaccha. Responde como preferes. [...] Que pensas, Vaccha? Supõe que uma chama queima diante de ti. Saberias: ‘Essa chama queima diante de mim?’” “Eu saberia, mestre Gotama.” “Se alguém te perguntasse, Vaccha: ‘O que sustenta esta chama que queima diante de ti?’ – sendo questionado desta maneira, que responderias?” “Sendo assim questionado, mestre Gotama, eu responderia: ‘Esta chama queima sustentada por capim e galhos como combustível’” “E se esse fogo diante de ti fosse extinto, saberias: ‘Esta chama diante de mim foi extinta?’” “Eu saberia, mestre Gotama.” “Se alguém te perguntasse, Vaccha: ‘Quando a chama diante de ti se extinguiu, para que direção ela foi: leste, oeste, norte ou sul?’ – sendo assim questionado, que responderias?” “Isso não se aplica, mestre Gotama. A chama dependia do capim e galhos como combustível para queimar. Quando forem esgotados, se não houver mais combustível, entende-se que [a chama] se extingue.”¹⁵² (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 1995, p. 593)

O símile apresentado tem duas funções imediatamente identificáveis. A primeira delas é retornar a atenção para causas e fatores, coletivamente chamadas em sânscrito de *hetupratyaya*, como os aspectos mais relevantes de uma visão analítica sobre o encadeamento de eventos. Entende-se que essa perspectiva serviria como um profilático contra o erro da reificação. É mais fácil observar eventos aos quais não se projeta desejo e apego (*trṣṇā* e *upādāna*), como uma chama que queima sustentada por capim e galhos, sem incorrer em

151 I would argue that for them to be *sammā-ditṭhi*, for them to be right, they could not themselves be views at all. It is in this way that they are right-views. They may counter incorrect propositions, but they are not intended to be ‘correct’ propositions in the usual sense of the term.

152 *Tena hi, vaccha, taññevettha paṭipucchissāmi; yathā te khameyya tathā naṃ byākareyyāsi. Taṃ kiṃ maññasi, vaccha, sace te purato aggī jaleyya, jāneyyāsi tvaṃ: ‘ayaṃ me purato aggī jalatī’”ti? “Sace me, bho gotama, purato aggī jaleyya, jāneyyāham: ‘ayaṃ me purato aggī jalatī’”ti. “Sace pana taṃ, vaccha, evaṃ puccheyya: ‘yo te ayaṃ purato aggī jalati ayaṃ aggī kiṃ paṭicca jalatī’ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, vaccha, kinti byākareyyāsi”ti? “Sace maṃ, bho gotama, evaṃ puccheyya: ‘yo te ayaṃ purato aggī jalati ayaṃ aggī kiṃ paṭicca jalatī’ti, evaṃ puṭṭho ahaṃ, bho gotama, evaṃ byākareyyaṃ: ‘yo me ayaṃ purato aggī jalati ayaṃ aggī tinakaṭṭhupādānaṃ paṭicca jalatī’”ti. “Sace te, vaccha, purato so aggī nibbāyeyya, jāneyyāsi tvaṃ: ‘ayaṃ me purato aggī nibbuto’”ti? “Sace me, bho gotama, purato so aggī nibbāyeyya, jāneyyāham: ‘ayaṃ me purato aggī nibbuto’”ti. “Sace pana taṃ, vaccha, evaṃ puccheyya: ‘yo te ayaṃ purato aggī nibbuto so aggī ito katamaṃ disaṃ gato – puratthimaṃ vā dakkhiṇaṃ vā pacchimaṃ vā uttaraṃ vā’ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, vaccha, kinti byākareyyāsi”ti? “Na upeti, bho gotama, yañhi so, bho gotama, aggī tinakaṭṭhupādānaṃ paṭicca ajali tassa ca pariyaḍānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbutotveva saṅkhyāṃ gacchati”ti.*

reificação. Nenhuma das partes deste processo é individualizada ou essencializada, como é possível fazê-lo com um *Tathāgata*, por exemplo. Em segundo lugar, feito o processo de desconstrução do erro, demonstra-se o funcionamento desse erro por meio da exposição do absurdo que implica a pergunta quanto ao reaparecimento da chama no símile apresentado.

Detenhamo-nos na segunda função por um breve momento. Uma visão que projeta o desejo sobre si ou sobre outrem é incapaz de compreender que o “fenômeno” desejado é, na realidade, o resultado de um conjunto de condições inter-relacionadas, a partir dos quais é fácil confundi-lo com uma entidade perene. Não é que o “fenômeno” não exista, uma vez que o resultado entre causas e fatores é claramente observável – como o *Tathāgata* que se apresenta diante de Vacchagotta, por exemplo. No entanto, para a mente agrilhoada ao desejo, ainda que se compreenda intelectualmente que somos todos o resultado de operações constantes e infinitesimais, incluindo o *Tathāgata*, não há compreensão real de que a finitude dessas causas e fatores também impõe uma finitude à sua manifestação mais ampla. Quando Vacchagotta observa o Buda, é possível que pensasse nele nos termos de “meu professor”, atribuição que em última instância está fadada à produção de *duḥkha* a partir do momento em que o professor não esteja mais visível enquanto evento observável. Nāgārjuna (2016) vai além, demonstrando por meio de *catuṣkoṭi* que até mesmo a compreensão intelectual dos *dharma*s mais diminutos que constituem a percepção mais ampla não são fenômenos demonstravelmente discretos, com bordas distintas – nem mesmo é possível provar em que ponto uma causa ou fator se transforma em consequência, ou se há essa relação de fato. Não há nível da condição de existência passível de correta reificação – tudo aquilo que é apreendido pelos sentidos, incluindo a mente, só pode ser compreendido num processo de interdependência (*pratītyasamutpāda*).

É possível compreender como críticos da visão de Nāgārjuna temem que essa visão (*śūnyatā*) resulte, eventualmente, em um tipo de niilismo absoluto que nega qualquer substancialidade aos eventos. No entanto, a preocupação é injustificada se retomarmos a caracterização da ignorância (*avidyā*) como conteúdo, conteúdo este que se manifesta por meio do desejo e apego (*trṣṇā* e *upādāna*). Ainda que os eventos observados possam ser ditos como existentes, sua gênese como objetos distintos e independentes só ocorre na mente que projeta o desejo e apego sobre eles. A hipotética chama que queima diante de Vacchagotta é claramente observável como a correlação de combustível e produção de calor, mas ao modificar as causas e fatores que sustentam essa chama, naturalmente ela será extinta. A continuidade existencial de um objeto observado é impossível, pois ele nunca esteve lá do

modo como fora observado. Quando o Buda pergunta, no momento da extinção da chama, para que direção ela foi, o absurdo dessa continuidade fica claramente exposto – em grande parte, porque não há nenhum apego nem desejo projetado sobre a chama hipotética. O mesmo não pode ser dito quando estendemos a mesma análise para nós mesmos, ou para uma figura reverenciada como o Tathāgata.

Para a perspectiva soteriológica budista, nós estamos sempre sujeitos ao erro nativo que parte de *avidyā*. Isso quer dizer que a maneira como se conhece as coisas está sempre envenenada pela ignorância (exceto na condição de *nirvāṇa*) – uma epistemologia inteira pautada no erro. O que o Buda inquire a Vacchagotta tem a intenção de expor essa perspectiva pelo seu absurdo: “Se a chama se apaga, pra onde ela se apagou? Norte, sul, leste ou oeste?” – a pergunta não faz sentido, porque para que haja uma chama passível de continuidade, devo necessariamente confrontar suas causas e fatores, ou seja, o combustível que a sustenta. Não há chama independente para seguir alguma direção e permanecer existindo. A necessidade de luz e calor são as únicas causas que demandam a existência de uma chama, e seu combustível suas condições ou fatores. Nas palavras do Buda:

“Assim também, Vaccha, o Tathāgata abandonou a forma material pela qual alguém possa descrevê-lo; [...] O Tathāgata está livre das reificações¹⁵³ da forma, Vaccha, ele é profundo, incomensurável, difícil de se compreender, como o oceano. ‘Ele renasce’ não se aplica; ‘ele não renasce’ não se aplica; [...] ‘ele renasce e não renasce’ não se aplica; ‘ele nem renasce nem não renasce’ não se aplica. [...] O Tathāgata abandonou a sensação pela qual alguém possa descrevê-lo [...] abandonou a percepção pela qual alguém possa descrevê-lo [...] abandonou as formações mentais pelas quais alguém possa descrevê-lo [...] abandonou a consciência pela qual alguém possa descrevê-lo; ele a cortou pela raiz, fê-la tal qual o tronco de uma palmeira, deu fim a ela de modo que não está mais sujeita a surgir novamente [...]”¹⁵⁴ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

153 A frase original diz *rūpasāṅkhayavimutto* (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Bodhi e Ñāṇamoli (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995, p. 593) escolhem traduzi-la como *free from reckoning in terms of material form*. Uma tradução do inglês para o português, na minha opinião, não ficaria boa com os mesmos termos. A palavra *sāṅkhaya*, ligada à raiz sânscrita $\sqrt{kṣi}$, comunica “consumo, perda, destruição”, no contexto comunicam as consequências da impermanência tal como o conceito de “envelhecimento e morte” (*jarāmaraṇa*). Tomo a liberdade de traduzir o composto todo como “livre das reificações da forma”, uma vez que o argumento central é de que as consequências citadas surgem a partir do processo de reificação.

154 *Evameva kho, vaccha, yena rūpena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya taṃ rūpaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvattthukataṃ anabhāvaṅkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ. Rūpasāṅkhayavimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti. Yāya vedanāya [...] Yāya saññāya [...] Yehi saṅkhārehi [...] Yena viññānena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya taṃ viññānaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvattthukataṃ anabhāvaṅkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ.*

Note-se que o Buda usa a mesma fórmula para cada um dos cinco *skandhas* – forma, sensação, percepção, formações mentais e consciência. Entende-se, por meio dessa fala, que busca também desfazer qualquer possibilidade de reificação que tome os *skandhas* como constitutivos elementares de um *Tathāgata*, ou da própria experiência. Deve-se lembrar que parte das críticas direcionadas às escolas *abhidhārmicas* aparecem devido a uma suposta reificação de partes cada vez mais elementares da compreensão tanto da personalidade ou de aspectos essenciais – como os agregados a partir dos quais se descreve uma experiência ou o ser que as apreende, ou os *dharmas* enquanto instâncias infinitesimais da realidade. A crítica de Nāgārjuna (2016) à ideia de *svabhāva* não se dá num vácuo, mas em múltiplos locais onde a ideia de natureza intrínseca possa ser projetada.

Também fica clara a relação íntima entre a experiência de *samsāra* e *avidyā*. É sabido que o fator que sustenta o ciclo de renascimentos, marcado por *duḥkha*, é o desejo (*trṣṇā*) gerado pela condição de *avidyā*, descrita frequentemente com o primeiro elo da cadeia de originação codependente (*pratīyasamutpāda*). Quando o Buda responde que não toma para si qualquer uma das visões que descrevem um *Tathāgata* para além da morte (*paraṃ maraṇā*) ou que a condição de renascimento (*upapajjati*) não se aplica (*na upeti*) nem pode ser descrita quanto a um monge realizado, de mente liberada (*vimuttacitto bhikkhu*), há uma correlação entre a superação da condição de ignorância e a gênese das coisas próprias. Só é possível que apreensões reificadas tenham nascimento na mente de alguém que ainda as subordina as coisas ao desejo. O que o Buda descreve, se aplica potencialmente a todos, desde que sua mente esteja liberta.

Passemos, por fim, a uma das falas de Vacchagotta que encerram o discurso em questão. A princípio, poder-se-ia pensar que se trata apenas de um agradecimento formal, mecanicamente inserido como fala laudatória ao ensinamento do Buda. As alegorias utilizadas por Vacchagotta, porém, sugerem que algo mais está sendo dito:

“Mestre Gotama, suponha que haja uma grande árvore *sāla* não muito distante de uma vila ou cidade, e que a impermanência tenha desgastado seus ramos e folhagem, sua casca e alburno, de modo que numa ocasião futura, tendo sido despida dos ramos e folhagem, despida da casca e alburno, ela tenha se tornado pura, consistindo apenas e inteiramente de seu cerne; também deste modo, este discurso do mestre Gotama é despido de ramos e folhagem, despido da casca e alburno, e é puro, consistindo apenas e inteiramente do cerne”¹⁵⁵ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005).

155 “*Seyyathāpi, bho gotama, gāmassa vā nigamassa vā avidūre mahāsālarukkho. Tassa aniccatā sākāpalāsā palujjeyyūṃ, tacapapaṭikā palujjeyyūṃ, pheggū palujjeyyūṃ; so aparena samayena apagatasākhāpalāso apagatatacapapaṭiko apagataphegguko suddho assa, sāre patiṭṭhito; evameva bho gotamassa pāvacaṇaṃ*”

Vacchagotta traz, de forma explícita, a descrição de um processo desconstrutivo que remove as partes mais superficiais de uma árvore. Sua referência não é acidental, mas sim uma alusão direta à remoção das visões errôneas que o Buda remove ao longo deste discurso, descritas no mesmo texto (e em outros) como “um matagal de visões, uma vastidão de visões¹⁵⁶” (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). A miríade de visões compõem o obstáculo para a libertação derradeira de *duḥkha*, e a pureza que resta, comparada ao cerne da árvore, é a compreensão não-reificada que se libertou progressivamente dos efeitos de *mithyādr̥ṣṭi*.

O discurso em questão figura, portanto, não apenas como um exemplo da aplicação de *catuṣkoṭi* no contexto dos Nikāyas, mas também como a função desse instrumento lógico enquanto ferramenta indispensável no processo de desconstrução de visões errôneas. Longe de constituir um movimento anti-intelectual, esse processo desconstrutivo visa desmontar o castelo de cartas criado a partir de nossos erros conatos, os quais servem apenas de sustentáculo para o sofrimento. Para que não se erga esse castelo novamente, é necessário remover suas bases.

2.3 Kaccānagotta Sutta (Saṃyutta Nikāya 12.15)

O discurso conhecido como *Kaccānagotta Sutta* (2005) apresenta-se na forma de um diálogo entre o Buda e um de seus discípulos, conhecidos como Kaccānagotta, Kaccāna, Mahākaccāna ou Kāccāyana em páli, e Kātyāyana em sânscrito. Situado na coleção *Saṃyutta Nikāya* (2003) ou “discursos conectados”, é posto junto a outros considerados de mesma temática em seu capítulo. A despeito de ser um discurso breve, cuja tradução para o inglês foi escrita em uma única página (SAMYUTTA NIKĀYA, 2003, p. 544), é considerado um discurso vastamente influente. Seu significado para o entendimento de metafísica (ou ausência dela) dentro do contexto intelectual budista é tamanho que Kalupahana (2006, p. 161) considera o *Mūlamadhyamakakārikā* um grande comentário (*śāstra*) a seu respeito – e de fato, trata-se do único sūtra citado diretamente por Nāgārjuna (FERRARO, *in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 348).

O discurso se inicia com o monge Kaccānagotta se aproximando do Buda e perguntando o que se quer dizer pela expressão “visão correta” (*samyagdr̥ṣṭi*). Em sua resposta, o Buda se volta ao problema expondo os dois extremos de visão discutidos

apagatasākhāpalāsaṃ apagatatacapapaṭikaṃ apagatapheggukāṃ suddhaṃ, sāre patiṭṭhitam.
156 [...] *diṭṭhigatametam diṭṭhigahanam* [...].

previamente na dissertação, chamados eternalismo e niilismo. Há algumas coisas a serem abordadas no modo como o Buda responde a essa pergunta. Primeiramente, é necessário lembrar que as duas dimensões abordadas no escopo de todo o texto desta dissertação – a saber, desconstrutividade e pragmaticidade – são divididas deste modo com fins didáticos. Trata-se, na verdade, de duas facetas da mesma moeda. Portanto, ficará claro a inseparabilidade da construção de uma visão correta como antídoto para os próprios erros que ela visa corrigir e desconstruir, oferecendo um meio expediente ou pragmático de avanço no caminho soteriológico. Uma vez constituída essa visão correta, ela também é passível de reificação e de tornar-se visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) a qualquer momento (FULLER, 2005). A partir desta compreensão, fica claro que é imprescindível que qualquer modo de desconstrução deva expor primeiramente o problema das visões errôneas, como faz o Buda. Assim, ele aponta para os erros encontrados mais comumente na formulação de quaisquer visões:

“Este mundo, Kaccāna, em sua maior parte depende de uma dualidade – de uma noção de existência e não-existência. Mas, para aquele que vê a origem do mundo tal qual ela é realmente é, com sabedoria correta, não há noção de não-existência no que diz respeito ao mundo. E para aquele que vê a cessação do mundo tal qual ela é realmente é, com sabedoria correta, não há noção de existência no que diz respeito ao mundo”¹⁵⁷
(KACCĀNAGOTTA SUTTA, 2005).

Para Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 11), a questão central apresentada no discurso é epistemológica, caracterizando sob este signo a ideia de *samyagdr̥ṣṭi* – ou seja, entende-se a visão correta como uma forma de apreensão epistemológica correta. Kalupahana então contextualiza as ditas sessenta e duas visões contemporâneas ao Buda, por meio do *Brahmajāla Sutta*, todas as quais eram rejeitadas pelo Tathāgata. Para o autor, houve uma má interpretação frequente entre estudiosos do budismo que caracterizariam o Buda como desprovido de uma visão própria. Considerando o texto *Aggivaṇṇasutta Sutta* (2005), analisado anteriormente, é compreensível que haja essa interpretação, uma vez que o Buda responde a Vacchagotta que não toma para si nenhuma das visões apresentadas. Deve ser lembrado, porém, que não se trata de uma rejeição total e irrestrita, mas uma rejeição direcionada às visões apresentadas pelo interlocutor, ou à visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) mais ampla à qual elas se referem. Ou ainda, como explica Kalupahana: “As sessenta e duas visões referidas no *Brahmajāla-suttanta*¹⁵⁸ representam, de uma maneira ou de outra, uma

157 “*Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena – atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti*”.

158 O mesmo que *Brahmajāla Sutta*.

proliferação dessas duas visões básicas de existência permanente (*atthitā*, sânscrito *astitva*) e não-existência (*n'atthitā*, sânscrito *nāstitva*)” (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 11).

Como atenta Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 11-12), os termos de maior significação epistemológica encontrados no sūtra analisado são (i) “percebe” (*passati*) e (ii) “sabedoria correta” (*sammapaññā*). Segundo o autor, *passati*¹⁵⁹ refere-se primeiramente à percepção sensorial, salientando a simplicidade do objeto percebido – o encadeamento de fenômenos em sua origem e cessação. O que faria diferença seria a dita sabedoria correta, explicada no parágrafo seguinte do texto original:

“Este mundo, Kaccāna, está majoritariamente agrilhado pelo engajar-se, pelo apego e adesão¹⁶⁰. Mas, este [que possui visão correta] não se engaja ou torna-se apegado por meio desse engajamento e apego, ponto de vista mental, adesão, tendência subjacente; ele não toma posição quanto ao ‘meu eu.’ Ele não possui perplexidade ou dúvida de que aquilo que surge é apenas sofrimento surgindo, [de que] aquilo que cessa é apenas sofrimento cessando. Sua sabedoria quanto a isso é independente dos outros. É desta maneira, Kaccāna, que há visão correta [...]”¹⁶¹ (KACCĀNAGOTTA SUTTA, 2005).

Pode-se perceber, no trecho destacado, a atenção que se dá aos efeitos de *avidyā*, especialmente manifestos na faceta do apego e desejo, como tendências que turvam a visão quanto a eventos, em teoria, acessíveis aos sentidos. Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 12) afirma que há um denominador comum entre a visão disponível para uma pessoa ordinária e uma pessoa completamente iluminada, como um Buda, no sentido de que os fenômenos que se apresentam diante de ambos são passíveis de identificação como um processo de encadeamento que só podem ser distorcidos pelas expectativas daquele que os apreende. Em outras palavras, está nas condições da pessoa ordinária o potencial de abandonar a busca por um eu permanente, subjacente aos fenômenos – e a isso se inclui uma essência para o mundo percebido –, e meramente entender as coisas tais como se apresentam (*yathābhūtaṃ*). Em tempo, é a isso que se refere o Buda na frase final do parágrafo, quando afirma que este conhecimento independe de outrem. A isso se caracteriza a postura de “sabedoria correta” (*sammapaññā*) que, por sua vez, será um dos elementos a caracterizar a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*).

159 *Passati* é o cognato páli do termo sânscrito de raiz $\sqrt{d}r̥s$, *paśyati*, que refere-se ao ato de ver, enxergar.

160 O trecho original em páli é expressado por meio do composto *upayupādānābhinivesavinibandho*, de difícil tradução exata. Usa-se os termos *upaya*, *upādāna*, *abhinivesa* e *vinibandha*, que significam apego, ocupar-se (de algo), tendência e grilhão (ou servidão), respectivamente. Optou-se pela tradução a partir do inglês por questões de fluidez textual.

161 “*Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti: ‘attā me’ti. ‘Dukkameva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatī’ti na kaṅkhati na vicikicchati aparappaccayā ñānamevassa ettha hoti. Ettāvatā kho, kaccāna, sammādiṭṭhi hoti.*”

Há um retorno aqui à ideia de que *samyagdr̥ṣṭi* não se caracteriza por um conteúdo específico. Se assim fosse, haveria pouca ou nenhuma diferença entre um sujeito ordinário e um ser iluminado que tivessem acesso à mesma visão, ou ao conteúdo intelectual e discursivo que se referem à visão correta. Trata-se, na verdade, de um modo de posicionar-se diante do mundo, um comprometimento que permanece em vigília para evitar as tendências capciosas naturais à mente ignorante que compõem a visão errônea, *mithyādr̥ṣṭi*. Porém, é preciso ter em mente que essa postura não é meramente constituída a partir de uma apreensão intelectual rápida, mas sim do processo contínuo de identificação dos erros à medida que eles surgem. Estes erros devem ser desconstruídos para que seja possível desenvolver uma visão correta como instrumento que leva o sujeito ao fim de *duḥkha*.

Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 12-13) refere-se à noção de algumas perspectivas de verdade anteriores ao budismo, qualificando como real (*sat*) aquilo que existe e está disponível sempre. Como as experiências sensoriais não estão sempre disponíveis e estão sujeitas à mudança, entende-se duas categorias existenciais que transcenderiam as experiências imediatas, correspondendo a uma verdade ontológica (*ātman*) e uma verdade moral (*brahman*) presente em todas as coisas – em teoria, essa é uma das interpretações correntes disponíveis no contexto intelectual anterior ao Buda histórico. Já a dicotomia entre visão correta e visão errônea que surge a partir do budismo não surgiriam, segundo o autor, a partir de uma verdade ontológica dada *a priori*, mas que compreende como falsa uma visão que não é capaz de lidar com a extinção (*nirodha*) dos eventos que se apresentam diante de si. Essa perspectiva é, então, caracterizada como confusão (páli *musā*, sânscrito *mṛṣā*), em vez de falsa (páli *asacca*, sânscrito *asatya*).

Enquanto uma incapacidade de compreender os eventos como impermanentes e perecíveis, ignorando sua cessação, poderia ser caracterizada como um tipo de eternalismo, que busca a eternidade (*sassata*) onde ela não se apresenta; alguém que faça o movimento contrário está igualmente sujeito a desconsiderar que os eventos se apresentam diante de si, de alguma forma, ainda que não sejam perenes. O risco, para estes últimos, é o de tomar a ausência de essência ou permanência identificável como uma ausência completa daquilo que surge diante dos olhos (ou diante de qualquer outra porta dos sentidos). A ligação das formas de confusão supracitadas com a origem do sofrimento ficará mais clara no parágrafo final do Kaccānagotta Sutta:

“‘Tudo existe’: Kaccāna, isso é um extremo. ‘Tudo inexistente’: isso é o segundo extremo. Sem direcionar-se a nenhum destes extremos, o Tathāgata ensina o Dhamma

pelo meio: ‘Com a ignorância como condição, formações volitivas¹⁶² [surgem]; com as formações volitivas como condição, consciência...’ Essa é a origem desse agregado¹⁶³ de sofrimento inteiro. Mas com o restante desaparecendo e a cessação da ignorância, vem a cessação de formações volitivas; com a cessação de formações volitivas, a cessação da consciência... Assim é a cessação desse agregado de sofrimento inteiro.”¹⁶⁴ (KACCĀNAGOTTA SUTTA, 2003, p. 544).

Como fica claro no último parágrafo do discurso, há uma rejeição ao que se entende como os dois extremos de pensamento, denominados “tudo existe” (*sabbaṃ atthi*) e “tudo não existe” (*sabbaṃ n’atthi*). A tendência a pensar o contraponto correto de uma proposição como seu exato oposto é recorrente na literatura budista como um dos erros mais comuns a ser evitado. Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 14), por exemplo, fala da dificuldade de expressar a causação por meio do vocabulário intelectual disponível no tempo do Buda, uma vez que as noções de causação penderiam ou para uma causação própria que carregariam consigo uma tendência ao eternalismo, ou à postulação de um *ātman* perene, que o Buda queria evitar, bem como uma negação completa que carregariam a tendência ao aniquilacionismo, insidioso especialmente em sua negação das consequências morais das ações. À medida que o objeto de análise permita, essa negação de dois extremos se desenvolvia para um tetralema, como é o caso de *catuṣkoṭi*, em que outras formas proposicionais ou de negação tentavam suplantar a recusa à aderência aos extremos.

A melhor forma de expressar uma visão “pelo meio” (*majjhena*) dava-se pela fórmula conhecida como *idappaccayatā* (SHULMAN, 2007, p. 298), que situa: “Quando aquilo existe, isto vem a ser; no surgimento daquilo, isto surge. Quando aquilo não existe, isto não vem a ser; na cessação daquilo, isto cessa”¹⁶⁵ (KALUPAHANA *in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 14). O encadeamento expressado por essa fórmula é o fundamento sobre o qual se constrói toda a lógica de *pratītyasamutpāda*, oferecida ao renunciante Vacchagotta no texto previamente analisado. A linguagem escolhida para se falar dos fenômenos sem que se recorra à ideia de uma essência, portanto, é uma que primeiro remonta às origens de um fenômeno

162 Trata-se de uma tradução alternativa para um dos *skandhas*, previamente mencionado como “formações mentais” (*samskāra* em sânscrito ou *saṅkhāra* em páli).

163 Bodhi (SAMĀYUTTA NIKĀYA, 2003, p. 544) traduz a expressão como *mass*, ou “massa”. O original em páli usa, novamente, a mesma palavra que se usa para referir aos agregados (*khandha*), composta na forma genitiva com a palavra sofrimento, resultando em *dukkhakkhandassa*. Dei preferência à manutenção da palavra agregado.

164 “‘*Sabbamatthī’ti kho, kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthī’ti ayam dutiyo anto. Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammam deseti: ‘avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññānaṃ ... pe ... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā viññānanirodho ... pe ... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti’*”ti.

165 *When that exists, this comes to be; on the arising of that, this arises. When that does not exist, this does not come to be; on the cessation of that, this ceases.*

(*samuppanna*) traçando-de volta às condições das quais ele depende (*paṭicca*). Para Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 14-15), o termo *paṭiccasamuppāda* (sânscrito *pratītyasamutpāda*) é especialmente marcante no fato de que ele não consta em nenhum ponto da literatura pré budista, e representa tanto a forma mais genuína que o Buda histórico encontrou de organizar um pensamento que pudesse observar a origem e cessar das coisas sem que eles fossem causados por si mesmos ou tivessem essência própria, mas representando também a indisponibilidade de uma linguagem à época que pudesse abarcar esse conceito de modo satisfatório, para o autor.

Aqui, permito-me discordar. Ainda que possamos falar sobre a disponibilidade ou não de vocabulário capaz de abarcar as ideias que vinham à guisa do caminho soteriológico proposto pelo Buda, o próprio fato de haver a construção de *pratītyasamutpāda* como um conceito novo e tão central para o pensamento budista deveria nos informar que a criação de conceitos mais atuais não seria um problema para o Buda, especialmente para comunicar uma ideia que vem sendo implicada de forma subjacente em seu pensamento. Além disso, a despeito de ser necessário compreender uma ideia de acordo com seu contexto e interlocutores, não é viável falar nelas numa perspectiva “evolucionista”, como se o vocabulário para ideias cada vez mais complexas fosse algo cumulativo. Os limites encontrados pela linguagem usada pelo Buda seguem sendo limites para todos os pensadores budistas posteriores – mesmo que a estratégia e abordagem mude com o tempo, naturalmente.

Como dito anteriormente, a rejeição do Buda aos pontos do *catuṣkoṭi* ou aos extremos de uma dualidade não se dá pela rejeição à resposta em si, mas sim porque qualquer resposta está pautada no erro conato – e isso o próprio Kalupahana (*in*: NĀGĀRJUNA, 1999, p. 13) aponta ao diferenciar o Buda de seus contemporâneos céticos, que se recusavam a qualquer resposta pelo fato de que qualquer uma pudesse ser igualmente falha. Ademais, Priest (2015, p. 522) também comenta frequentemente de que a não opção por nenhum dos pontos do tetralema deve ser visto como uma opção, e não uma inviabilidade de respostas. Novamente, o que se entende por *avyākṛta* pode ser mais adequadamente compreendido como uma categoria inesgotável pela intelectualidade, constantemente pervertida pela condição de ignorância.

Nesse ínterim, o que se entende por relutância, na verdade, é a compreensão de que as proliferações mentais são o resultado de uma mente que parte da condição de *avidyā*, e o risco é que elas sejam de pronto reificadas a partir do momento em que se conformam numa resposta intelectualmente organizada. É por esse mesmo motivo que Nāgārjuna, mesmo já dispondo da terminologia de *sūnyatā*, urge cautela do leitor e interlocutor para que se dedique

à prevenção da reificação do próprio conceito que aponta para a interdependência das coisas e a impossibilidade de se discernir a natureza intrínseca (*svabhāva*) dos fenômenos. Isso nos traz a fórmula do capítulo 22 do *Mūlamadhyamakakārikā*, que diz: “Não se deveria dizer [...] nem que [algo é] vazio, nem não-vazio, nem ambos, nem nenhum dos dois; mas [...] [assim] se fala [...] em sentido [...] convencional (*prajñapti*)” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 495). A mesma cautela é recomendada pelo Buda a seu discípulo Kaccāna, compreendendo que, por mais sofisticadas que possam ser as perspectivas apresentadas, sessenta e duas das visões conhecidas ao tempo do Buda ainda poderiam ser categorizadas como incorrendo em um dos dois extremos de visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*).

Analisando os textos selecionados até então, vai ficando cada vez mais claro um interessante dilema. Como explica Ronkin (2009, p. 13), o budismo existe numa condição de estranheza. A despeito de ter em seu cerne a perspectiva de que todo mundo está sob a égide da verdade de *Dharma* – e nisso compartilha o contexto mais amplo do pensamento indiano –, que expõe as coisas como elas são e que subjaz à aparência dos fenômenos, os *Nikāyas* parecem evitar a todo tempo qualquer proposição metafísica que possa ocupar o espaço de verdade propositiva ou exposta. Ronkin (2009, p. 14), porém, não vê o Buda como um anti-metafísico, e refere-se à maneira como se organiza intelectualmente o surgimento e cessação de processos, e o modo como são processados em instâncias mais amplas chamadas de agregados (*skandhas*). Mais especificamente:

De fato, os principais ensinamentos encontrados nos *suttas*, incluindo o postulado da impermanência (*anicca*), o princípio de originação codependente (*paṭiccasamuppāda*) e o ensinamento de não-eu (*anattā*), são todas visões metafísicas que se ocupam de como os processos funcionam, em vez de como as coisas são¹⁶⁶ (RONKIN, 2009, p. 14).

A isso, o autor nomeia de “metafísica dos processos”, contrastando-a com uma “metafísica da substância”. Isso quer dizer inverter a primazia da substância, de forma que os processos e maneira como interagem são de primeira ordem e a eles se seguem a conformação das coisas, ou ao menos que devem ser compreendidos intelectualmente dessa forma. Utilizando esta mesma nomenclatura, podemos situar a evitação do Buda aos extremos de “tudo existe” e “tudo não existe” como uma evitação da proposição de um tipo de realidade substancial do mundo, uma que se aproximaria perigosamente de uma perspectiva eternalista, que compreende o mundo, as coisas, ou as pessoas como sendo portadoras de uma natureza

¹⁶⁶ *Indeed, the main doctrinal teachings found in the suttas, including the postulate of impermanence (anicca), the principle of dependent origination (paṭiccasamuppāda), and the teaching of not-self (anattā), are all metaphysical views concerning how processes work rather than what things are.*

intrínseca, *svabhāva*, incapaz de abarcar a impermanência claramente observável que o caminho soteriológico budista postula. Nestes mesmos termos, Ronkin (2009, p. 15) define: “Em vez disso [adotar um dos dois extremos de visão errônea], deve-se contemplar o caminho do meio entre estes dois extremos por meio da meditação, e o caminho do meio é articulado em termos da originação codependente e não-eu”¹⁶⁷.

No entanto, até mesmo a divisão entre dois modos metafísicos distintos ainda fica aquém da relação do pensamento budista com a metafísica em si. Não se trata simplesmente de um modo errôneo de se fazer metafísica, mas a metafísica em si como a proliferação de um erro epistemológico primordial que é, em si, a causa (*hetu*) do sofrimento existencial em seu sentido mais amplo (*duḥkha*). Ainda que o Buda não seja um anti-metafísico, como afirma Ronkin (2009, p. 14), isso se deve ao fato de que a metafísica torna-se instrumento por meio do qual o próprio ensinamento é viabilizado, mas de nenhuma forma este mesmo ensinamento se encerra e se esgota na sua organização metafísica. A organização intelectual e metafísica como meio expediente (*upāya*) será eventualmente descrita pela ideia de *samāropa* que, nas palavras de Loundo (2017a, p. 143):

[...] constitui, a um só tempo, o veneno e o remédio, as “rosas” do mal e do bem: de um lado, *samāropa* é o erro epistemológico (*avidyā*), causa última do sofrimento humano (*duḥkha*); e de outro, *samāropa* é o ensinamento soteriológico (*upadeśa*) que viabiliza a superação desse mesmo sofrimento (*nirvāṇa*).

É necessário que se entenda, portanto, que o processo de desconstrução não constitui apenas um movimento corretivo que orienta a visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) para a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*), como duas instâncias existentes e opostas. Trata-se, na verdade, da condição *sine qua non* para trilhar o caminho soteriológico. É nesse sentido que a visão correta não pode ser definida a partir de um conteúdo específico, sob o risco de tornar-se ela própria parte da substância que constitui o erro epistemológico conato à condição humana. A desconstrução não é apenas um degrau ao qual se alça para dar continuidade ao caminho – ela é, junto do pragmatismo, o próprio caminho, a própria característica de *samyagdr̥ṣṭi*, sem a qual seria impossível aprender qualquer coisa de significativo.

167 *Instead, one should contemplate through meditative practice the middle way between these two extremes, and the middle way is articulated in terms of dependent origination and not-self.*

CAPÍTULO 3

A dimensão pragmática nos sūtras da tradição dos Nikāyas

3.1 Superimposição (*samāropa*) e visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*)

Tendo visto de que modo se articula o processo de desconstrução, ao seguir adiante deve-se compreender de que forma esse modo aponta para um aspecto de eficácia, levando em consideração a soteriologia. Como explicado até aqui, o método desconstrutivo apresentado não é um procedimento ensimesmado, que se encerra como um fim em si mesmo. Um método de negação das proliferações mentais possíveis que servisse apenas à própria negação poderia facilmente ser entendido como um tipo de sofisma, no sentido pejorativo. A isso se refere Loundo (2017a, p. 155) ao diferenciar a expressão redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*) de sua terminologia mais apropriada no contexto filosófico indiano, a saber, *prasaṅga*. Enquanto a redução ao absurdo tem por objetivo explorar as brechas lógicas de determinado argumento com a motivação de invalidá-lo, sendo secundárias as consequências que se seguem, *prasaṅga* é caracterizado por um encaminhamento, que visa remover os malefícios associados à adoção de determinada visão (*dr̥ṣṭi*), utilizando esta excisão como instrumento de trabalho na construção da soteriologia budista.

Apesar da preocupação com a verdade (*satya*) ser central e recorrente no contexto da filosofia budista, seria enganoso estabelecer uma relação imediata do pensamento budista com a busca comum em grande parte da filosofia ocidental por uma verdade como qualificador absoluto. Como exposto anteriormente nesta dissertação, a verdade é uma qualidade elusiva que se evade do desvelamento completo pela linguagem. Isso frequentemente situa o budismo, para Mohanty (1980, p. 439), em relação de afinidade com a escola ocidental do pragmatismo em sua perspectiva daquilo que constitui a verdade – aspecto também levantado por alguns dos primeiros tradutores das línguas e textos litúrgicos budistas para as línguas ocidentais, como De La Vallée-Poussin (JAYATILLEKE, 2013, p. 356). Apesar das comparações servirem de interessantes atalhos para a compreensão, são também instrumentos capciosos porque podem atribuir qualidades não desejadas a fenômenos com marcadas distinções. Por esse mesmo motivo, usou-se aqui o termo “pragmaticidade”, tanto para demarcar a distância entre a postura budista e a escola representada pelos americanos William James e John Dewey, quanto para evitar as sugestões metafísicas que possam vir com o termo.

Para que essa distinção fique mais clara, é necessário dar um sentido mais específico à ideia de verdade e como ela é compreendida no contexto filosófico indiano. Mohanty (1980, p. 439-40) fala sobre a verdade na filosofia ocidental¹⁶⁸ partindo das proposições enquanto entidades abstratas que comunicariam o sentido de uma frase ou declaração. Apesar de falar também do papel exercido por julgamentos, crenças e declarações, Mohanty (1980, p. 440) considera que o que há de mais fundamental na definição de verdade é comunicado pela proposição – e, portanto, a verdade seria um caráter desta. Ou seja, uma declaração é verdadeira se ela expressa uma proposição verdadeira, uma crença é verdadeira se é numa proposição verdadeira, um julgamento é verdadeiro se afirma uma proposição verdadeira ou nega uma falsa, e assim por diante. Neste sentido, a lógica ocidental é a lógica concernente a proposições.

Na filosofia indiana, em geral, a verdade é um predicado de *jñāna*, ou seja, do conhecimento, sabedoria ou cognição. Essa mesma *jñāna* é, como explica Mohanty (1980, p. 440) uma “ocorrência concreta”, que pertence a, ocorre em, ou está associada a alguém que sabe, podendo ser expressa por meio da linguagem (*śabda*) ou não. No entanto, ela não é idêntica nem equivale à declaração por meio da qual é expressa, nem mesmo a seu significado – ou seja, ao sentido comunicado pelas proposições. Em parte, as escolas filosóficas indianas divergem quanto ao tipo de ocorrência concreta a ser definida como *jñāna*, especialmente o budismo. Porém, há concordância no entendimento de que *jñāna* possui uma estrutura lógica passível de ser evidenciada por meio de análise, mas essa mesma estrutura lógica é diferente da estrutura lógica expressa nas declarações. Em outras palavras, isso significa que mesmo quando se expressa sua estrutura lógica por meio da linguagem, sempre permanece um “constituente epistêmico não-expresso”¹⁶⁹ (MOHANTY, 1980, p. 441).

O foco da lógica indiana naquilo que excede as margens da linguagem ou, ao menos, que não é expresso de imediato por ela, leva a uma psicologização da lógica, e a uma logicização da psicologia (MOHANTY, 1980, p. 442). O efeito disso se reflete no modo como a verdade pode ser situada, em amplos contextos do pensamento indiano, num sentido mais próximo da ideia de eficácia – expressão essa que é usada pelo filósofo budista Dharmakīrti pelo nome de *kriyārtha* ou *arthakriyāsāmartya* (DUNNE, 2004, p. 272) –, seguindo a fórmula: (i) *pramāṇa*, enquanto fonte ou modo autoritativo de conhecimento (epistemologia); (ii) *pramiti* enquanto conhecimento válido derivado de uma fonte fidedigna; (iii) *cikīrṣā*, como intuito de agir sobre o mundo de acordo com o conhecimento; (iv) *pravṛtti* enquanto

168 A expressão “filosofia ocidental” é muito ampla e carece de nuances. No entanto, optei por mantê-la por alusão ao texto de Mohanty (1980), que a usa na forma de contrastar com a matriz de pensamento indiano.

169 [...] *an unexpressed epistemic constituent*.

ação informada ou apropriada para o contexto, que resulta em sucesso ou falha (MOHANTY, p. 443-4). O sentido de *pravṛtti* pode ser compreendido em seu contexto mais básico, qual seja, de aquisição daquilo que é desejado e evitação daquilo que é indesejado – donde se mensura sucesso ou falha. Este é o mesmo tipo de relação que surge no exemplo de um fazendeiro que ara a terra e a semeia no intuito de colher seu produto final, por exemplo. Essa é uma relação que não requer uma determinação intrínseca de “verdade”, mas sim de uma relação inferencial e provável de que um objeto servirá ao propósito desejado. O fazendeiro não sabe se haverá uma seca ou enchente a frustrar seu intuito original, mas suas ações são causadas pelo conhecimento de que seu trabalho provavelmente renderá o objetivo almejado. Em outras palavras, *pravṛtti* “depende do conhecimento [aquisição] do objeto (*arthapratīti*), não da determinação [conceituação] do objeto (*arthāvadhāraṇa*)”¹⁷⁰ (MOHANTY, 1980, p. 444).

O que fica claro a partir da descrição exposta é que, independente de como se organizará um valor-verdade na perspectiva adotada, o contexto filosófico indiano estabelece um princípio com grandes afinidades à percepção que a filosofia ocidental faz de pragmatismo, dando primazia à eficácia de determinada asserção, indução ou dedução, estando estas subordinadas ou não a um princípio ulterior. O caráter de veracidade é, então, transferido ao resultado (*phala*) da ação, que pode ser compreendido como tendo veracidade intrínseca (*svataḥ*) ou extrínseca (*parataḥ*). Isso significa dizer que, quando há o resultado satisfatório de uma ação que se segue a uma cognição, esta pode ser considerada intrinsecamente verdadeira por si só – em razão do próprio resultado – ou necessitar de confirmações posteriores. O problema dessas confirmações posteriores é que estas também seriam cognições em si próprias, podendo trazer à tona um efeito de regressão infinita. Essa regressão infinita é evitada por meio do apontamento de outras formas de validação do conhecimento (*pramāṇa*) a serem usadas em conjunto¹⁷¹, além da contínua eficácia de determinado resultado perante diferentes condições.

Essa primazia da eficácia e o apelo à pragmaticidade no contexto do pensamento budista ficam claros no discurso conhecido como *Sīsapāvana Sutta* (2005). Lê-se da seguinte maneira:

170 [...] *pravṛtti depends on knowledge of the object (arthapratīti), not on determination of the object (arthāvadhāraṇa)* [...].

171 É a isso que geralmente se refere, na textualidade budista, quando se fala de conhecimento direto e ao usar a expressão *ehi-passika* – comumente traduzido como “venha e veja” –, referindo-se tanto à ideia de que *jñāna* é acessível por meios não-verbais como o treinamento estrito da mente e o chamado à verificação individual, uma vez que essa qualidade é intransferível, já que incomunicável em sua forma completa.

Em uma ocasião, o Abençoado residia num bosque de *simsapā*¹⁷², em Kosambi. Então, o Abençoado apanhou algumas folhas de *simsapā* em suas mãos e assim adereçou os monges: “O que pensam, monges, quais são mais numerosas: essas folhas de *simsapā* que tenho em minhas mãos ou aquelas no dossel do bosque de *Simsapā*?” [...] “Venerável, as folhas de *simsapā* que o Abençoado tomou em suas mãos são poucas, mas aquelas no dossel do bosque de *Simsapā* são numerosas”. “Assim também, monges, as coisas que eu sei diretamente mas não ensinei são numerosas, enquanto as coisas que eu ensinei são poucas. E por que, monges, eu não ensinei estas coisas? Porque elas não são benéficas, irrelevantes aos [aspectos] fundamentais da vida santa, e não levam à repulsa, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a *nibbāna*. Portanto, eu não as ensinei. E o que foi que eu ensinei, monges? Eu ensinei: ‘Isto é sofrimento’; eu ensinei: ‘Esta é a origem do sofrimento’; eu ensinei: ‘Esta é a cessação do sofrimento’; eu ensinei: ‘Este é o caminho que leva à cessação do sofrimento’. E por que, monges, eu ensinei isto? Porque isto é benéfico, relevante aos [aspectos] fundamentais da vida santa, e leva à repulsão, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a *nibbāna*. Portanto, isto foi o que ensinei. Por isso, monges, um esforço deve ser feito para compreender: ‘Isto é sofrimento’... Um esforço deve ser feito para compreender: ‘Este é o caminho que leva à cessação do sofrimento’¹⁷³ (SĪSAPĀVANA SUTTA, 2005).

No acima exposto vemos que não há uma recusa em si ao conhecimento, mas sim à ideia de que o conhecimento deve ser medido pela sua eficácia soteriológica, ou seja, sua capacidade de condução ao *nirvāṇa*. É também um discurso ilustrativo da relação do pensamento budista com a metafísica, representada no discurso pelo conhecimento total do Buda, que aparece como uma quantia vastamente maior do que aquela que ele escolheu ensinar. O que se implica é que a descrição das coisas de um ponto de vista metafísico só ganha relevância à medida que se possa convertê-la em instrumento de encaminhamento soteriológico ou à medida que constitui um erro fundamental que impeça o avanço neste mesmo caminho. É neste sentido que o budismo frequentemente se engaja num discurso ontológico, ou seja, que fala da origem

172 Espécie de árvore pertencente ao grupo popularmente conhecido como “pau-rosa”, provavelmente da espécie *Dalbergia sissoo*.

173 *Ekam samayaṃ bhagavā kosambiyaṃ viharati sīsapāvane. Atha kho bhagavā parittāni sīsapāpaṇṇāni pāṇinā gahetvā bhikkhū āmantesi: “Taṃ kiṃ maññatha, bhikkhave, katamaṃ nu kho bahutaraṃ—yāni vā mayā parittāni sīsapāpaṇṇāni pāṇinā gahitāni yadidaṃ upari sīsapāvane”ti? “Appamattakāni, bhante, bhagavatā parittāni sīsapāpaṇṇāni pāṇinā gahitāni; atha kho etāneva bahutarāni yadidaṃ upari sīsapāvane”ti. “Evameva kho, bhikkhave, etadeva bahutaraṃ yaṃ vo mayā abhiññāya anakkhātaṃ. Kasmā cetam, bhikkhave, mayā anakkhātaṃ? Na hetam, bhikkhave, atthasamhitam nāḍibrahmacariyakam na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati; tasmā taṃ mayā anakkhātaṃ. Kiñca, bhikkhave, mayā akkhātaṃ? ‘Idaṃ dukkhan’ti, bhikkhave, mayā akkhātaṃ, ‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti mayā akkhātaṃ, ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti mayā akkhātaṃ, ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti mayā akkhātaṃ. Kasmā cetam, bhikkhave, mayā akkhātaṃ? Etañhi, bhikkhave, atthasamhitam etaṃ āḍibrahmacariyakam etaṃ nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati; tasmā taṃ mayā akkhātaṃ. Tasmātiha, bhikkhave, ‘idaṃ dukkhan’ti yogo karaṇīyo ... pe ... ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti yogo karaṇīyo”ti.*

ou natureza do ser e existir, mas não compreende esse discurso como um ramo subordinado à metafísica, ou uma descrição por meio da linguagem da ordem das coisas e do mundo – ainda que possamos entender, pelo discurso, que esta seria uma empreitada possível, mesmo que limitada pelas bordas da linguagem. Fica apta, portanto, a comparação do ensinamento do Buda com um remédio, que atua de forma prescritiva e profilática, mas também de forma curativa e corretiva, utilizando a própria peçonha como princípio ativo da cura. É isso que ocorre com o processo que se denomina *samāropa*.

Loundo (2017a) descreve *samāropa* como um termo que carrega duplo sentido, sendo a um só tempo veneno e remédio, equivalendo-se ao erro epistemológico primário (*avidyā*) e ao ensinamento soteriológico (*upadeśa*) que viabiliza a superação do sofrimento, e que pode ser “basicamente definido como superimposição de coisas ou atributos [...]” (LOUNDO, 2017a, p. 143). Ou seja, é o próprio processo de atribuir qualidades e características a determinado evento ou fenômeno percebido. Em sua caracterização como erro epistemológico, *samāropa* pode ser definida como a descrição de um dos processos primários que caracterizam *avidyā*, constituindo “[...] uma falsa cognição, na qual a realidade aparece como algo distinto de si-mesmo ou caracterizado por propriedades que não lhe pertencem” (LOUNDO, 2017a, p. 144). Em outras palavras, trata-se da qualidade atributiva que surge ao se estabelecer a relação do sujeito com o mundo, aqui sendo distinguida pelo erro epistemológico nativo à própria condição existencial – a saber, a ignorância (*avidyā*) e o sofrimento que a segue (*duḥkha*).

Utilizando os *sūtras Laṅkāvatāra Sūtra* e *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* como referências, Loundo (2017a) identifica as seguintes principais formas de superimposição errôneas:

[...] (i) a superimposição de atributos identificadores (*lakṣaṇa*) não-existentes; (ii) a superimposição de doutrinas filosóficas (*dr̥ṣṭi*) não-existentes; (iii) a superimposição de causas (*hetu*) não-existentes; (iv) a superimposição de objetos (*bhāva*) não-existentes. Todas elas poderiam ser genericamente subsumidas em duas categorias principais de (falsas) imputações atributivas enquanto dois lados de uma mesma moeda: a atribuição subjetivista de um ‘eu’ permanente (*pudgala*) e a atribuição objetivista de uma natureza própria aos *dharmas* elementares (LOUNDO, 2017a, p. 144-5).

Como exposto acima, o caráter atributivo de *samāropa* (que aparece também com o nome *adhyāropa*) é geralmente qualificado pela superimposição de uma natureza intrínseca (*svabhāva*) onde não está presente, em âmbitos diversos. Também se atenta ao fato de que *samāropa* aparece frequentemente acompanhada, na literatura sūtrica, de seu par oposto,

conceito chamado *apavāda*, que Loundo (2017a, p. 145) define como “[...] a atribuição absoluta de não-existência ao existente”. Ou seja, podemos ver que também os erros epistemológicos podem ser qualificados em termos de eternalismo (*sassatadiṭṭhi*) e aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*)¹⁷⁴, como previamente mencionado na dissertação no que concerne às visões errôneas.

Assim, existe a superimposição de uma natureza intrínseca (*svabhāva*) sobre as coisas quando ela não está presente, e uma superimposição de não-existência (*abhāva*), como um tipo de *svabhāva* negativo. Diante disso Loundo (2017a, p. 147) faz uso do filósofo Candrakīrti para caracterizar *śūnyatā* como um remédio para a superimposição (*adhyāropa*, no texto de Candrakīrti), onde quer que ela ocorra, eliminando as falsas atribuições de naturezas intrínsecas. Segundo Loundo (2017a, p. 145), isso “compromete de forma definitiva a noção de vacuidade (*śūnyatā*) com o procedimento eliminativo [...]”, ou seja, com o processo contínuo de desconstrução das reificações e superimposições positivas e negativas (em outras palavras, atribuições de *svabhāva* e *abhāva*). Reitera ainda que Candrakīrti explica o processo de superimposição como a fabricação ilusória de propriedades imputadas a algo – em especial propriedades autárquicas, livres de causas e condições –, e não a fabricação das coisas próprias.

É importante fazer essa distinção mais precisa que passa pela caracterização de *śūnyatā*, bem como no que consiste o processo desconstrutivo para que ele não seja confundido com o aspecto de *apavāda*, ou seja, atribuição de caráter ilusório ou falso a todos os aspectos da realidade percebida, que configura uma visão niilista ou aniquilacionista – e, portanto, visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*). Em poucas palavras, *śūnyatā* é o próprio processo contínuo de desconstrução dos erros epistemológicos derivados da tendência de reificação que ocorre por meio da superimposição (*samāropa*, *adhyāropa*). Esse é o cenário que marca a necessidade de um processo que desconstrua os erros, apontando-os como tais quando surgem. Naturalmente, uma vez que o erro é a condição a priori para qualquer criatura situada na condição de existência do *samsāra*, é compreensível que o *Mūlamadhyamakakārikā* tenha como seu objetivo central o estabelecimento de um instrumento filosófico que sirva para retificar essa condição:

Ao rejeitar a ideia de não-existência (*abhāva*) como fundamento explicativo, Nāgārjuna e Candrakīrti deixam claro que *śūnyatā* não constitui uma doutrina última sobre a realidade, mas tão somente um ensinamento contextual que visa à eliminação da ideia errônea de ‘natureza própria’. Ao invés de um *dr̥ṣṭi*, i.e., de uma doutrina com

¹⁷⁴Loundo (2017a, p. 145) usa os termos correspondentes em sânscrito *śāśvatavāda* e *ucchedavāda*.

pretensões ontológicas, *śūnyatā* constitui o instrumento mais excelso visando à eliminação de todos os *dr̥ṣṭis* (*sarvadr̥ṣṭiprahāṇa*) (LOUNDO, 2017a, p. 147).

Nāgārjuna está falando sobre erros, e não sobre a qualidade constitutiva da realidade. Como já dito anteriormente, uma visão correta (*sammādiṭṭhi*) não é necessariamente caracterizada pelo seu conteúdo, mas por sua eficácia soteriológica (FULLER, 2005, p. 41-77). O que é apresentado por Nāgārjuna como instrumento de desconstrução, é uma visão correta sem conteúdo definido, a ser compreendida na relação com o erro que visa retificar.

Até então, falou-se da dimensão negativa atribuída ao processo de superimposição (*samāropa*). É um justo questionamento postular de que modo o apontamento contínuo de erros epistemológicos que são atrelados à condição existencial possam eventualmente levar à realização da verdade. Aqui é onde o processo desconstrutivo apresenta-se em sua função eminentemente pragmática, em que *samāropa* é convertido no instrumento soteriológico por excelência. Como explica Loundo (2017a, p. 150) acerca desta inversão: “[...] tal como um espinho que retira um outro espinho, a palavra do Buda não pode senão constituir uma espécie de *samāropa* soteriológico, i.e., uma superimposição que elimina todas as superimposições e suas causas”. Esse processo de superimposição é largamente conhecido e reconhecido como tal dentro do contexto mais amplo do Mahāyāna, tanto em sua textualidade canônica – Loundo (2017a, p. 150) cita *Gaṇḍavyūha Sūtra*, *Laṅkāvatāra Sūtra* e *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, por exemplo – quanto em práticas como o *buddhānusmṛti*¹⁷⁵, que visa trazer as qualidades do Buda à mente para que o praticante seja por elas inspirado, ou mesmo passe a agir de acordo com elas, incorporando-as pouco a pouco por meio da técnica. Esse método aparece na literatura dos Nikāyas na forma da memorização das nove qualidades (*nava guṇa*¹⁷⁶) do Buda, por exemplo.

Assim como o *catuṣkoṭi* aparece na textualidade dos Nikāyas sem necessariamente ser chamado por esse nome, também o uso de *samāropa* em suas formas diversas aparecerá ao longo destes textos sem que seja precisamente formalizado sob este nome¹⁷⁷. Um exemplo

175 Em páli, *buddhānussati*. No texto de Loundo (2017a, p. 150) aparece também sob o nome *buddhānusmṛtimukha*, traduzido pelo autor como “portais de preservação do Buda na mente”. A expressão se encontra no contexto de peregrinação do neófito Sudhana, no texto *Gaṇḍavyūha Sūtra*.

176 Em páli: *itipiso bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjacaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā'ti*. Em tradução livre, as nove características seriam “O abençoado é (i) realizado; (ii) completamente iluminado; (iii) provido de sabedoria e conduta correta; (iv) bem-ido; (v) conhecedor do mundo; (vi) insuperável professor de pessoas a serem domadas; (vii) professor de humanos e *devas*; (viii) desperto, iluminado; e (ix) abençoado, afortunado, exaltado”.

177 É necessário que se faça um aparte antes de dar seguimento, para que se compreenda que, no reconhecimento de exemplos daquilo que se chama *samāropa* no contexto dos Nikāyas, não se busca validação por meio de um tipo de supremacia histórica ou primazia de um modelo de textualidade sobre outro – ou seja, como se os Nikāyas possuíssem maior autoridade do que os *sūtras* Mahāyāna –, mas sim desfazer o que poderia ser visto como uma visão soteriológica pertencente exclusivamente à tradição

conhecido é o chamado *Nanda Sutta* (2005), em que o Buda observa seu irmão¹⁷⁸ em situação de insatisfação e desalento com a vida monástica, porque não se esquecia de uma garota por quem estava apaixonado, que pedia que ele retornasse rapidamente. Vendo isso, o Buda o leva ao paraíso de *Trāyastriṃśā*¹⁷⁹, onde residiam quinhentas ninfas, e pergunta a ele quem era mais bonita: a garota com quem devaneava ou as ninfas que via diante de si. Respondendo que as ninfas eram incomparavelmente mais belas, o Buda lhe diz: “Então regozija, Nanda. Regozija! Eu sou o garantidor de que você terá quinhentas ninfas de pés columbídeos”¹⁸⁰ (NANDA SUTTA, 2005). O que começa como uma motivação claramente errônea, motivada pelo desejo – o que leva Nanda a ser alvo de zombarias por outros monges – torna-se o veículo por meio do qual o praticante atinge a iluminação. Tendo atingido o objetivo soteriológico de *nirvāṇa*, Nanda vai ao Buda, dizendo: “Senhor, quanto ao Abençoado ser meu garantidor para conseguir quinhentas ninfas de pés columbídeos: eu libero o Abençoado daquela promessa”¹⁸¹ (NANDA SUTTA, 2005).

No exemplo demonstrado por meio do *Nanda Sutta* (2005), temos aquilo que Loundo (2017a, p. 153) chama de “superimposição eliminativa”, que visa eliminar as atribuições de naturezas intrínsecas sobre a realidade percebida, sejam essas atribuições positivas (*svabhāva*) ou negativas (*abhāva*). Esse processo envolve a atribuição de características fictícias sobre o objeto afetado pelo erro epistemológico, não como forma de desvelar características reais, descritivas ou propositivas sobre o objeto em questão, mas sim com o único objetivo de remoção do erro causado pela superimposição anterior. No exemplo supraexposto, o Buda usa a avidez apresentada por Nanda como um conduíte que o leva a trilhar o caminho soteriológico de forma ardente. Note-se que a fala do Buda não seria, no contexto apresentado, nem mesmo vista como um truque retórico: era de compreensão comum, em especial entre a comunidade monástica, de que o engajamento em ações (*karman*) moralmente positivas possam produzir um nascimento em um dos reinos elevados, incluindo o reino dos *devas*. Ou seja, o que se descreve é uma possibilidade e tem coesão interna, mas não constitui uma verdade soteriológica ou mesmo no sentido estrito da linguagem. O que este método

Mahāyāna, histórica e contemporânea, ressituaando a compreensão de *samāropa* como um método panbudista.

178 Trata-se, em termos estritos, de um meio-irmão do Buda, filho de sua tia materna Mahāprajāpatī Gautamī (em páli, Mahāpajāpatī Gotamī). Esta casou-se com seu pai Śuddhodana (em páli, Suddhodana), e criou também o próprio Siddhārtha Gautama ao longo de sua vida laica.

179 Em páli, *Tāvatiṃsa*.

180 “*Abhirama, nanda, abhirama, nanda. Ahaṃ te pāṭibhogo pañcannaṃ accharāsātānaṃ paṭilābhāya kakuṭapādānaṃ*”*ti*. A expressão *kakuṭapāda* significa literalmente “pés de pombo”, dando-lhes conotação de beleza e delicadeza.

181 “*Yaṃ me, bhante, bhagavā pāṭibhogo pañcannaṃ accharāsātānaṃ paṭilābhāya kakuṭapādānaṃ, muñcāmaṃ, bhante, bhagavantaṃ etasmā paṭissavā*”*ti*.

pedagógico (*upāya*) faz, porém, é situar um caminho de eficácia salvífica de acordo com as condições do praticante.

Loundo (2017a, p. 154) recorda também o *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, em que um pai tenta salvar seus filhos que se encontram dentro de uma casa em chamas, convencendo-os a sair de lá ao dizer-lhes que havia trazido brinquedos, que estavam fora da casa. Sobre a instrumentalização do apego como meio soteriológico, explica:

Os brinquedos que eram antes objeto de apego e causa iminente de sofrimento, passam a constituir instrumento que os conduz à verdadeira realidade “lá fora”. A instrumentalização soteriológica cumpre seu desígnio maior sem que os brinquedos abandonem sua ficcionalidade de “brinquedos” (LOUNDO, 2017a, p. 154).

O exemplo dado também ilustra a importante distinção do aspecto de “duas verdades”, quais sejam: *saṃvṛtisatya*, convencional; e *paramārthasatya*¹⁸², última. O domínio da linguagem está irremediavelmente subordinado ao nível convencional, onde não é possível fazer uma distinção inequívoca e absoluta da verdade, ainda que se possa tangenciá-la ou apontar em sua direção. Por isso, a operacionalidade de *samāropa* é um fenômeno eminentemente racional, conduzido por alguém que esteja em contato com *paramārthasatya*, para desfazer continuamente os erros superimpostos do neófito que trilha o caminho. Daqui deriva o caráter dialético de toda a operação realizada por meio de *catuṣkoṭi*, que não pode ser reduzida de nenhuma maneira a mero sofisma, de uma refutação que se encerra em si mesma.

Tendo em mente esse caráter dialético, lembremo-nos então da definição de visão correta já apresentada: Fuller (2005, p. 1) chama atenção, por exemplo, ao fato de que há referência na literatura sobre a superação até mesmo da “visão correta” (*samyagdr̥ṣṭi*), presente principalmente nos textos *Sutta-nipāta*, pertencentes à coleção *Khuddaka Nikāya*. A compreensão de *samyagdr̥ṣṭi*, portanto, dar-se-ia num âmbito também instrumental, podendo ser compreendida no contexto do já citado conceito de *upāya*; e o objetivo final do caminho soteriológico pode ser compreendido, em última instância, como a superação dessas visões. Por esse mesmo motivo, o processo de retificação contínua de visões errôneas, chamado *samāropa*, não deve ser visto como uma justificação de uma visão que desvela o mundo em detrimento de outras, mas sim um processo que consiga adereçar os erros fundamentais causados pelas disposições de ignorância, delusão e desejo, até que todas as visões sejam percebidas como instrumentais para a correção dessa disposição – e não de uma visão específica – perante o mundo.

¹⁸² Alternativamente, *saṃvṛtisat* e *paramārthasat*.

Porém, o caráter instrumental e sem conteúdo previamente definido daquilo que se chama visão correta não deve ser entendido como equivalente a ausência completa de visões, mas sim um uso maleável destas. De fato, duas formas comuns usadas para representar a visão correta de maneira recorrente são as quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*), como encontrado, por exemplo, no primeiro discurso do Buda segundo a tradição, chamado *Dhammacakkapavattana Sutta* (SAMYUTTA NIKĀYA, 2003, p. 1843-4); e a originação codependente: “[...] visão correta é conhecimento verdadeiro das coisas como elas são, como elas devem ser entendidas para a cessação de *dukkha*; visão incorreta é conhecimento falso das coisas como elas são, que agrilhoam a *dukkha*”¹⁸³ (FULLER, 2005, p. 7). De fato, em alguns dos discursos já vistos, como *Aggivaḥagotta Sutta* (1995), é comum observarmos a alternativa dada pelo Buda na forma de *idappaccayatā*, que relaciona à coemergência de fenômenos na fórmula “quando isto é, aquilo vem a ser”. Para Shulman (2007, p. 298), é uma fórmula fortemente relacionada à originação codependente (*pratītyasamutpāda*). O que se apresenta a partir dos exemplos citados é a forma propositiva mais comum da visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*), portanto.

Por fim, para que possamos compreender uma visão correta em sua dimensão propositiva, para além das duas formas comuns já apresentadas, é necessário resolver o seguinte questionamento: se a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) não pode ser definida em última instância por seu conteúdo, de que maneira ela pode eventualmente apresentar conteúdo, e qual conteúdo é passível de ser chamado “visão correta”? Trata-se, na realidade, de uma falsa questão. Se retomarmos o exposto por Mohanty (1980, p. 440), tornamos à verdade como um qualificador da sabedoria (*jñāna*) possuída ou experimentada por algum indivíduo que sabe, mas diferente da proposição pela qual é expressa. Da mesma forma, a visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) não é equivalente ao conteúdo por meio do qual é expressa, mas sim uma forma de compreensão instrumental que levará o sujeito a *jñāna*. O que à primeira vista pode parecer uma ideia mistagógica, na verdade não dispensa a racionalidade ou o caráter intelectual deste encaminhamento –, mas este é, por sua vez, visto como um processo em vez de um fim em si mesmo.

Se alguém adota uma das visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*) previamente discutidas, como aquela representada pela escola de pensamento materialista chamada Lokāyata, em que as ações (*karman*) não possuem consequências identificáveis, essa visão “[...] não é corrigida adotando a visão de que ‘ações têm consequências’, mas sim praticando a visão correta. Essa

183 [...] *right-view is a true knowledge of things as they are, as they should be understood for the cessation of dukkha; wrong-view is a false knowledge of things as they are, which binds one to dukkha.*

prática reflete o conhecimento de que ‘ações têm consequências’ e leva a uma intuição de como as coisas são¹⁸⁴” (FULLER, 2005, p. 41). Uma descrição mais coerente daquilo que constitui visão correta, portanto, deve levar em consideração o seu conteúdo como um tipo de moldura que situa a apreensão de eventos e fenômenos e, em última instância, orienta as próprias ações (*karman*) do sujeito que toma visão correta enquanto prática. De forma breve, as quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*) ou a originação codependente (*pratītyasamutpāda*) não correspondem diretamente a *samyagdr̥ṣṭi*, mas sim a um conjunto de orientações soteriológicas capazes de frenar o avanço das proliferações conceituais (*prapañca*¹⁸⁵) potencialmente destrutivas que caracterizam *mithyādr̥ṣṭi*.

Enfim, torna-se mais claro de que forma *samāropa* opera em condição de visão correta. A tendência à superimposição conceitual sobre a realidade deve ser vista como algo que não se encerra em seu caráter conceitual, pelos já discutidos limites da linguagem na comunicação da verdade (*satya*) e o fato de desta não ser uma atribuição das proposições. Retomando o exemplo do *Nanda Sutta* (2005), vemos de que modo isso se articula: o que o Buda comunica a seu irmão condiz com uma visão correta, no sentido budista – ações (*karman*) moralmente positivas são capazes de conduzir uma pessoa a um bom nascimento, inclusive aquele exposto pelo Buda. O método pedagógico usado pelo Buda representa um meio expediente (*upāya*), um uso da superimposição (*samāropa*) e uma visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*). Podemos, certamente, imaginar uma situação em que essa mesma instrução poderia produzir um efeito deletério, mas este é seu caráter expediente. Enquanto servir de instrumento de condução para a superação de desejo (*tr̥ṣṇā*) e apego (*upādāna*), tratamos de uma visão correta.

3.2 Sabbāsava Sutta (Majjhima Nikāya 2)

O discurso em questão é o segundo da coleção Majjhima Nikāya, cujo nome pode ser adequadamente traduzido como “todas as máculas”. A palavra *āsava*¹⁸⁶ tem o sentido literal daquilo que flui de fora para dentro, ou influxo, podendo também ser traduzida como cancro, mácula, aquilo que pertence à corrupção, e vieses intoxicantes (NYANATILOKA, 1998, p. 53). O discurso versa, portanto, sobre as já mencionadas “proliferações mentais” que

184 [...] is not corrected by adopting the view that ‘actions have consequences’, but by practising right-view. This practice reflects the knowledge that ‘actions have consequences’, and leads to an insight into the way things are.

185 Em páli, *papañca*.

186 Em sânscrito, *āsava*. Nesta seção do capítulo deu-se preferência à palavra em páli devido à referência direta ao texto nesta língua.

caracterizam o contínuo enveredar por visões (*dr̥ṣṭi*) de caráter metafísico – mas também, de forma mais ampla, sobre a postura ignorante e confusa perante a experiência de realidade, em vez de vê-la como ela se apresenta (*yathābhūtaṃ*).

Nyanatiloka (1998, p. 53-4) aponta que essas máculas (*āsava*) são geralmente categorizadas de modo amplo em um grupo de quatro ou três tipos. Quando entendidas como quatro, são: (i) a mácula dos desejos sensuais (*kāmāsava*); (ii) a mácula do desejo pela existência [eterna] (*bhavāsava*); (iii) a mácula das visões [errôneas] (*diṭṭhāsava*); e (iv) a mácula da ignorância (*avijjāsava*). Quando apresentadas em três categorias, a mácula da visão é omitida, e este é o caso de *Sabbāsava Sutta* (1995). A despeito disso, ao longo da leitura do discurso em questão, é possível notar que as visões (*dr̥ṣṭi*) são mencionadas de maneira bastante clara, ainda que não organizadas sob uma categoria de mácula específica – talvez por ser considerada passível de classificação sob as outras três categorias, com visões eternalistas sendo consideradas máculas de desejo pela existência (*bhavāsava*), por exemplo.

O conceito de *āsava* é de grande importância para a soteriologia budista, por dois motivos principais: representa os obstáculos específicos que o neófito encontrará no caminho, como impeditivos de sua prática; bem como sua superação é um indicativo da qualidade do praticante. De fato, os chamados “estágios de liberação” são caracterizados frequentemente pelo abandono de um tipo específico de mácula, como é o caso daquele que “entrou na correnteza” (*sotāpanna*¹⁸⁷), que abandona a mácula das visões (*diṭṭhāsava*) (NYANATILOKA, 1998, p. 54). Mais especificamente, é dito que o *sotāpanna* abandonou as visões sobre si mesmo (*sakkāyadiṭṭhi*), como representado na frase formulaica encontrada, por exemplo, em *Anattalakkhaṇa Sutta* (2005): “Isto não é meu, isto eu não sou, isto não é meu eu”¹⁸⁸. Além disso, o termo *khīṇāsava*, cuja tradução é “aquele que está livre das máculas” é usado como um sinônimo de *arahant* (sânscrito *arhat*), e o estado de *arahant* é frequentemente referido como *āsavakkhaya*, “destruição das máculas” (NYANATILOKA, 1998, p. 54).

Portanto, situa-se o conceito das máculas (*āsava*) como central para a soteriologia budista. Estas podem ser vistas como manifestações do próprio erro epistemológico já discutido em capítulos anteriores, como um tipo de proliferação de *avidyā* na forma de sucessivas superimposições, cujas formas específicas são expostas no discurso *Sabbāsava Sutta* (2005). Entende-se, então, que a superação das máculas constitui um dos exercícios práticos desempenhados pelo neófito, e assim o Buda o anuncia: “Monges, eu vos ensinarei o

187 Em sânscrito, *śrotāpanna*. Trata-se do primeiro de quatro estágios de liberação, cujo estágio final é *nirvāṇa* (*nibbāna*) e o estado de *arhat* (*arahant*).

188 *‘Netaṃ mama, nesohamasmī, na meso attā’i*.

entendimento sobre a supressão de todas as máculas”¹⁸⁹ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005). O Buda então expõe que a destruição das máculas só está ao alcance daquele que sabe (conhece) e vê (compreende) a atenção apropriada, ou sábia (*yoniso manasikāra*).

O par oposto desta expressão, atenção inapropriada (*ayoniso manasikāra*) foi apresentada anteriormente na dissertação como uma das “causas proximais” da ignorância, nas palavras de Bodhi (2007, p. 72). A atenção apropriada (*yoniso manasikāra*) aparece aqui, então, em dois aspectos: (i) como vigilância sobre os estados mentais, ato ao qual se referiu pela palavra “supressão”¹⁹⁰; e (ii) como atenção às ideias, temas e práticas corretas. O Buda explica da seguinte forma:

Eu digo, ó monges, que a destruição das máculas é para aquele que sabe e vê, não para aquele que não sabe e não vê. Que sabe e vê o quê, monges? A atenção apropriada e a atenção inapropriada. Para aquele de atenção inapropriada, máculas não-surgidas surgem, e máculas surgidas crescem; e de fato, monges, para aquele de atenção apropriada, máculas não-surgidas não surgem, e máculas surgidas são abandonadas¹⁹¹ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

O discurso segue categorizando os tipos de máculas existentes, de acordo com os métodos por meio dos quais elas serão abandonadas ou evitadas, a saber: (i) máculas a serem abandonadas pela visão¹⁹² (*dassanā pahātabba āsava*); (ii) máculas a serem abandonadas pela supressão (*saṃvarā pahātabba āsava*); (iii) máculas a serem abandonadas pela prática (*paṭisevanā pahātabba āsava*); (iv) máculas a serem abandonadas pela tolerância (*adhivasanā pahātabba āsava*); (v) máculas a serem abandonadas pela evitação (*parivajjanā pahātabba āsava*); (vi) máculas a serem abandonadas pela remoção (*vinodanā pahātabba āsava*); e (vii) máculas a serem abandonadas pelo cultivo (*bhavanā pahātabba āsava*) (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

Apesar de todas as categorias serem ilustrativas da qualidade pragmática que viso evidenciar, interessa-nos principalmente a primeira categoria, das máculas a serem

189 *Sabbāsavasamvarapariyāyaṃ vo, bhikkhave, desessāmi*. Na tradução feita por Bodhi e Ñāṇamoli (in: MAJJHIMA NIKĀYA, 1995, p. 91-6), a *pariyāya* é traduzida como discurso. No entanto, não se trata de sinônimo da palavra *sutta*, mas sim uma palavra que representa uma organização conceitual, método, ou uma ideia organizada verbalmente. Para melhor comunicar a amplitude da palavra, dei preferência à tradução “entendimento”.

190 Apesar de ser frequentemente traduzida como “supressão”, a palavra *saṃvara* pode ser melhor compreendida no contexto de uma mente atenta que evita o surgir das máculas; ou no caso de seu surgimento, trabalha para não se engajar com elas e permitir que sigam seu curso. É melhor compreendida dessa maneira, em vez de um esforço direto contra determinados estados mentais.

191 *Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayam vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiñca passato āsavānaṃ khayam vadāmi? Yoniso ca manasikāraṃ ayoniso ca manasikāraṃ. Ayoniso, bhikkhave, manasikaroto anuppannā ceva āsavā uppajjanti, uppannā ca āsavā pavaddhanti; yoniso ca kho, bhikkhave, manasikaroto anuppannā ceva āsavā na uppajjanti, uppannā ca āsavā pahīyanti.*

192 A palavra visão aqui aparece com um sinônimo do sânscrito *dṛṣṭi* e do páli *diṭṭhi*, na forma *dassana*.

abandonadas pela visão (*dassanā pahātabba āsava*). Vejamos de que modo o Buda se refere a elas:

E quais, monges, são as máculas a serem abandonadas pela visão? Aqui [neste mundo, nesta vida], monges, uma pessoa ignorante, que não viu os dignos e não é versada nem educada no nobre ensinamento, não viu os justos, são ignorantes do justo ensinamento, não são educados no justo ensinamento – não veem claramente quais fenômenos são dignos de atenção, não veem claramente quais fenômenos não são dignos de atenção. Ele dá atenção aos fenômenos aos quais não se deve atentar, ele não dá atenção aos fenômenos aos quais se deve atentar¹⁹³ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005)

Em outras palavras, há fenômenos, eventos ou coisas que são dignas de atenção – enquanto ação consciente, dotada de intenção e esforço (*yoniso manasikāra*) – de acordo com a soteriologia, na citação referida como o nobre ensinamento (*ariyadhamma*). Para além das implicações pragmáticas já discutidas, tais como a ideia de que há coisas que fazem avançar no caminho soteriológico e outras que são irrelevantes (ou possivelmente deletérias), é necessário ter em mente que uma das partes do chamado nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*) trata justamente da capacidade de atenção e memorização, chamada *sammā sati*¹⁹⁴. Isso significa que há ao menos dois entendimentos diferentes que justificam a postura pragmática na soteriologia budista.

O primeiro deles parte da compreensão de que o nascimento humano com possibilidade de praticar o *Dharma* é uma oportunidade rara. No discurso conhecido como *Dutiya-chiggaḷayuga Sutta* (2005), o Buda compara essa condição favorável, em um nascimento humano, com uma tartaruga marinha cega que sobe à superfície a cada cem anos para respirar, e coincidentemente ergue a cabeça exatamente no oco de um tronco de árvore que flutua ao léu no oceano. Num ciclo sem começo e fim discerníveis, como é o caso do *samsāra*, não se sabe quando a oportunidade do nascimento humano precioso surgirá novamente. Por esse motivo, no discurso *Sīsapāvana Sutta* (2005) previamente discutido, a razão entre o conhecimento relevante e o conhecimento disponível é comparado ao punhado de folhas na mão do Buda em relação às folhas em todo o dossel do bosque – não há tempo o suficiente para que alguém possa se dedicar à atenção de todas as coisas, por mera curiosidade.

193 *Katame ca, bhikkhave, āsavā dassanā pahātabbā? Idha, bhikkhave, assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ adassāvī sappurisdhammassa akovido sappurisdhamme avinīto – manasikaraṇīye dhamme nappajānāti, amanasikaraṇīye dhamme nappajānāti. So manasikaraṇīye dhamme appajānanto amanasikaraṇīye dhamme appajānanto, ye dhammā na manasikaraṇīyā, te dhamme manasi karoti, ye dhammā manasikaraṇīyā te dhamme na manasi karoti.*

194 Em sânscrito, *samyak smṛti*.

O segundo parte da função central que a dedicação da atenção, como forma de foco da mente, tem na constituição da concentração mental (*samādhi*¹⁹⁵). Mais especificamente, atenção às coisas corretas da forma correta é parte do treinamento que faz o neófito avançar no caminho soteriológico. Em *Dhammacakkapavattana Sutta* (2005), o Buda estabelece a quarta nobre verdade como o caminho que leva à liberação do sofrimento, enumerando seus passos – incluindo o cultivo da atenção correta. De fato, a palavra páli *sati* (*smṛti* em sânscrito) refere-se ao ato de lembrar-se, rememorar. É uma referência ao esforço de manutenção em mente das marcas (*lakṣaṇa*¹⁹⁶) de tudo aquilo que existe, sua impermanência, ausência de identidade perene e sua insatisfatoriedade. Ou seja, trata-se do ato deliberado e consciente de esforçar-se na adoção de uma visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) que permita atenção às coisas tais como elas aparecem, tais como elas são (*yathābhūtaṃ*): “Aqui está o sofrimento [...], aqui está a origem do sofrimento [...], aqui está o cessar do sofrimento [...], aqui está a prática que conduz ao fim do sofrimento”¹⁹⁷ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005). Quanto aos riscos do emprego desta atenção a fenômenos equivocados, o Buda explica:

E quais, monges, são os fenômenos não dignos de atenção aos quais [ele] se atenta? São aqueles que, quando se atenta a eles, ainda não surgida, a mácula do desejo sensual surge; ou surgida, a mácula do desejo sensual aumenta; ainda não surgida, a mácula do desejo pela existência surge; ou surgida, a mácula do desejo pela existência cresce; não surgida, a mácula da ignorância surge; ou surgida, a mácula da ignorância cresce – estes são os fenômenos não dignos de atenção aos quais [ele] se atenta¹⁹⁸ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

Na seção seguinte, o Buda descreve de forma similar os fenômenos dignos de atenção, mas que a pessoa em estado de ignorância e ausência de instrução no ensinamento soteriológico não se atenta. Estes fenômenos seriam aqueles que, ao invés de fazer surgir e aumentar (*uppajjati, pavaḍḍhati*) as máculas supracitadas, não fazem surgir ou diminuem (*na uppajjati, pahīyati*) essas máculas. Três das quatro categorias de máculas elencadas por Nyanatiloka (1998, p. 53-4) estão presentes, sendo elas: desejo sensual (*kāmāsava*), desejo por existir (*bhavāsava*) e ignorância (*avijjāsava*). Estando ausente a própria mácula da visão

195 O nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*) é dividido ainda em três categorias mais amplas, sendo elas *sīla*, *samādhi* e *paññā* (em sânscrito, *śīla*, *samādhi* e *prajñā*) – respectivamente, conduta moral, concentração e sabedoria.

196 Em páli, *lakkhana*.

197 *Idaṃ dukkhan'ti yoniso manasi karoti, 'ayaṃ dukkhasamudayo'ti yoniso manasi karoti, 'ayaṃ dukkhanirodho'ti yoniso manasi karoti, 'ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā'ti yoniso manasi karoti.*

198 *Katame ca, bhikkhave, dhammā na manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti? Yassa, bhikkhave, dhamme manasikaroto anuppanno vā kāmāsavo uppajjati, uppanno vā kāmāsavo pavaḍḍhati; anuppanno vā bhavāsavo uppajjati, uppanno vā bhavāsavo pavaḍḍhati; anuppanno vā avijjāsavo uppajjati, uppanno vā avijjāsavo pavaḍḍhati – ime dhammā na manasikaraṇīyā, ye dhamme manasi karoti.*

(*ditṭhāsava*), é justo que se pergunte por que esta seção do argumento exposto pelo Buda é caracterizada como as máculas que devem ser abandonadas pela visão. Como dito anteriormente, determinadas visões poderiam ser categorizadas como produtoras das máculas acima elencadas, possibilitando organizá-las por suas consequências, em vez de seu ponto de origem – no caso, uma visão errônea. A relevância maior atribuída no discurso reside nas consequências que determinadas posturas produzem.

No entanto, os erros atribuídos às posturas e visões ficam ainda mais claros um pouco mais adiante no discurso, quando o Buda descreve de que modo uma pessoa se atenta de forma não-sábia ou inadequada (*ayoniso manasikāra*):

Assim ele se atenta de forma não sábia: ‘Eu existi no passado? Eu não existi no passado? O que eu era no passado? Como eu era no passado? Tendo sido o quê, que me tornei no passado? Existirei no futuro? Não existirei no futuro? O que serei no futuro? Como serei no futuro? Tendo sido o quê, que serei no futuro?’ Ou [ele] apresenta dubiedade em si quanto ao presente: ‘Eu sou? Eu não sou? Que sou eu? Como eu sou? De onde ver este ser? Para onde vai [este ser]?’¹⁹⁹ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

Neste excerto, podemos ver com mais clareza a associação previamente demonstrada entre uma atenção inapropriada ou não-sábia (*ayoniso manasikāra*) e a fomentação de visões errôneas, mencionada no capítulo anterior. As perguntas supracitadas são modelos das chamadas *avyākṛtas*, que Fuller (2005, p. 38) argumenta tratar-se já de modos de visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*). Ainda que as consideremos somente aspectos constituintes do processo pelo qual ocorrem as proliferações conceituais (*prapañca*), e não propriamente visões, o Buda expõe:

Ao atentar de forma inapropriada, uma dessas seis visões surge para ele, que as toma como verdades confiáveis²⁰⁰. ‘Meu eu existe’²⁰¹; ‘Meu eu não existe’, ‘Pelo meu eu percebo um eu’; ‘Pelo meu eu percebo a ausência de um eu’; ‘Pela ausência de um eu percebo um eu’; Ou de outra forma, ele tem esta visão: ‘Este meu eu que [aí²⁰²] fala e

199 *So evaṃ ayoniso manasi karoti: ‘ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ? Na nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ? Kiṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ? Kathaṃ nu kho ahosiṃ atītamaddhānaṃ? Kiṃ hutvā kiṃ ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ? Bhavissāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhānaṃ? Na nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kiṃ nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kathaṃ nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kiṃ hutvā kiṃ bhavissāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhānaṃ? Etarahi vā paccuppannamaddhānaṃ ajjhataṃ kathaṃkathī hoti: ‘ahaṃ nu khosmi? No nu khosmi? Kiṃ nu khosmi? Kathaṃ nu khosmi? Ayaṃ nu kho satto kuto āgato? So kuhiṃ gāmi bhavissatī’ ti?*

200 A porção final dessa frase, “surtem como verdades confiáveis”, é uma tradução da frase repetida após cada afirmação de visão exemplificada pelo Buda, *assa saccato thetato ditṭhi uppajjati*. Preferi traduzi-la apenas uma vez antes da apresentação de todas as visões.

201 A palavra usada no texto original é *attā* (sânscrito *ātman*), referindo-se à ideia de identidade perene.

202 A palavra *tatra* está sendo usada tanto como cláusula correlativa quanto para evidenciar o caráter empírico das experiências descritas.

sente, que [aí] experimenta o resultado de ações boas e ruins é permanente, estável, eterno, imperecível e assim, de fato, permanece para sempre²⁰³ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

A partir deste trecho, fica clara a associação entre a atenção ou reflexão inapropriada, não sábia (*ayoniso manasikāra*), com a proliferação de visões metafísicas, mais especificamente aquelas que concernem a identidade de um eu, chamadas *sakkāyadiṭṭhi* (FULLER, 2005, p. 27). Entre os seis exemplos citados, podemos separá-los adequadamente nas categorias já mencionadas de eternalismo (*sassatadiṭṭhi*) e aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*), configurando os extremos de visão errônea a serem evitados, de acordo com a admoestação do Buda. Tendo exposto de que modo uma pessoa que carece de sabedoria permite que a mente, atentando àquilo que não é apropriado, produz a proliferação conceitual que consolida as visões errôneas (*mithyādr̥ṣṭi*). Assim como em *Aggivacchagotta Sutta* (2005), quando explica ao renunciante Vacchagotta os riscos da adesão a visões metafísicas, o Buda oferece o seguinte verso aos monges: “Isso é chamado, monges, de visão errônea, um matagal de visões, um ermo de visões, uma artimanha das visões, uma contorção de visões, um grilhão de visões”²⁰⁴ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

A fórmula, apresentada agora pela segunda vez em um discurso diferente, é uma representação enfática e visual do processo de proliferações conceituais (*prapañca*). Fuller (2005, p. 33-4) argumenta que a origem dessas proliferações, ou seja, a reflexão inapropriada (*ayoniso manasikāra*) é assim caracterizada pois tem em sua origem desejo (*tṛṣṇā*) e apego (*upādāna*), resultando no surgimento e aumento (*pavaḍḍhati*) de causas e fatores associados ao sofrimento. Para o autor, o objeto de estudo da soteriologia budista por excelência é a cessação, mais especificamente a cessação do sofrimento (*dukkha*). Isso, torna o conteúdo de determinada visão metafísica uma característica menos definidora – estando aí, portanto, a possibilidade de seu uso instrumental e pedagógico (*upāya*), até mesmo como instrumento soteriológico –, sendo melhor definida como visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*), por exemplo, se há em sua fomentação a não-ganância, a ação [egoicamente] desinteressada (*alobha*) e desprovida de ódio e aversão (*adosa*).

203 *Tassa evaṃ ayoniso manasikaroto channaṃ diṭṭhīnaṃ aññatarā diṭṭhi uppajjati. ‘Atthi me attā’i vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati; ‘natthi me attā’i vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati; ‘attanāva attānaṃ sañjānāmī’i vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati; ‘attanāva anattānaṃ sañjānāmī’i vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati; ‘anattanāva attānaṃ sañjānāmī’i vā assa saccato thetato diṭṭhi uppajjati; aṭṭha vā panassa evaṃ diṭṭhi hoti: ‘yo me ayaṃ attā vado vedeyyo tatra tatra kalyāṇapāpakānaṃ kammānaṃ vipākaṃ paṭisaṃvedeti so kho pana me ayaṃ attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassatī’i.*

204 *Idaṃ vuccati, bhikkhave, diṭṭhigataṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāraṃ diṭṭhivissūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ.*

Com isso em mente, estendemos esse olhar à relação aí estabelecida com as questões chamadas *avyākṛtas*. Como aponta Fuller (2005, p. 38), elas não são errôneas ou condenáveis por aquilo que propõem em si, mas pelo tipo de influência que exercem sobre quem as faz. Além disso, argumento, o modo como essas perguntas são organizadas frequentemente traem sua origem condicionada pelo sofrimento, informada por desejo e apego, como pôde ser observado em *Aggivacchagotta Sutta* (2005). Ademais:

Não há maiores diferenças entre a visão que negue que ações têm conseqüências, e aquelas que postulam um eu (apego aos *khandhas*, ou àquilo que é visto, ouvido, pensado e conhecido, ou a algum dos dez meios de conhecimento). Todos eles produzem ações do tipo insalubre²⁰⁵. Isso explica a preocupação com a noção de *attā* na explicação sobre visões errôneas. Crença em um eu nos leva para longe de ações salutares (ação que não seja baseada em desejo e apego) e, por definição, para longe da sabedoria²⁰⁶. Isso também sugere o porquê de grupos familiares de visões tais como as *avyākatas* serem classificados como visões errôneas²⁰⁷ (FULLER, 2005, p. 38).

Portanto, quando o Buda descreve o sujeito comum, sem conhecimento do ensinamento soteriológico, entende-se que as perguntas ontológicas associadas a ele estão qualificadas principalmente pela condição de ignorância (*avidyā*) deste sujeito, partindo das perspectivas não-educadas mais comuns: eternalismo (*sassatadiṭṭhi*) ou aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*), representados nas *avyākṛtas* supracitadas. Por isso mesmo, quando vai descrever a condição do sujeito versado no caminho soteriológico, que atenta às coisas que deveria atentar (*dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti*), ele descreve os efeitos da mente corretamente direcionada, e não seu conteúdo:

E quais, monges, são os fenômenos dignos de atenção aos quais [ele] se atenta? São aqueles que, quando se atenta a eles, ainda não surgida, a mácula do desejo sensual não surge; ou surgida, a mácula do desejo sensual diminui²⁰⁸; ainda não surgida, a mácula do desejo pela existência não surge; ou surgida, a mácula do desejo pela existência diminui; não surgida, a mácula da ignorância não surge; ou surgida, a mácula da ignorância diminui – estes são os fenômenos dignos de atenção aos quais [ele] se atenta²⁰⁹ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

²⁰⁵ No original em páli, *akusala*, inábil.

²⁰⁶ A tradução literal mais adequada para *knowledge* seria conhecimento. Dei preferência a “sabedoria” para enfatizar que se trata de um conhecimento específico, de contornos morais e soteriológicos.

²⁰⁷ *There is no major difference between the view that denies that actions have consequences, and those that posit a self (attachment to the khandhas, or to what is seen, heard, thought and cognized, or to one of the ten means of knowledge). They all produce actions of an unwholesome type. This explains the preoccupation with the notion of attā in explaining wrong-view. Belief in the self leads away from wholesome action (action not based upon craving and attachment), and by definition away from knowledge. This also suggests why familiar groups of views such as the avyākata are classified as wrong-views.*

²⁰⁸ Outra tradução possível para a palavra *pahīyati* é a forma passiva na língua portuguesa, “é abandonada”.

Além disso, mais adiante no texto, essa mesma postura é identificável, por exemplo, nas máculas a serem abandonadas pelo uso (*āsavā paṭisevanā pahātabbā*) ao falar da relação do monge com aquilo que recebe, como a comida: “Não para me entreter, nem para me intoxicar, nem para me ornar, mas tão somente para a estabilidade e sustentação desse corpo, para a evitação do dano e exaltação da vida santa [...]”²¹⁰ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005). A mesma lógica, em outros termos, é aplicada para outros itens usados comumente pelo monge ou monja. Não seria exagero ou extrapolação dizer o mesmo quanto à condição das visões: tratam-se de processos instrumentais, úteis na elaboração de ideias, na comunicação pela fala e parte inevitável do ensinamento. No entanto, há formas salutares e outras nem tanto de se lidar com elas.

Enfim, deve-se entender *samāropa* como a expressão em conteúdo, instrumental e expediente, de uma maneira particular de compreender as coisas – desde a apreensão abstrata dos objetos de apego até a comida e as vestes que se recebe. Por esse motivo, nos discursos encontrados nos Nikāyas, será mais comum que usos expedientes (*upāya*) de determinadas visões em exemplos específicos, ou que narrem algum evento que exponha a própria qualidade pedagógica do Buda, como foi possível ver em *Nanda Sutta* (2005). Do contrário, quando há o caso de explicações mais técnicas, como ocorre em *Sabbāsava Sutta* (2005), é mais frequente que apareça a descrição do *modo* como o sujeito ignorante compreende as coisas em contraste com o discípulo, que possui bom entendimento do ensinamento. Ao fim da seção das máculas que devem ser abandonadas pela visão (*dassanā pahātabba āsava*), ao descrever o discípulo que compreende corretamente, diz-se:

Ele atenta de forma apropriada²¹¹: ‘Isto é sofrimento’, ‘esta é a extinção do sofrimento’, ‘este é o caminho que conduz à extinção do sofrimento’. Atentando de forma apropriada a isso, desta maneira, ele abandona três grilhões – as visões de identidade (*sakkāyadiṭṭhi*), a dúvida cética (*vicikicchā*) e o apego à observância cerimoniosa de ritos (*sīlabbataparāmāso*). Estas são chamadas, monges, máculas a serem abandonadas pela visão²¹² (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

209 *Yassa, bhikkhave, dhamme manasikaroto anuppanno vā kāmāsavo na uppajjati, uppanno vā kāmāsavo pahīyati; anuppanno vā bhavāsavo na uppajjati, uppanno vā bhavāsavo pahīyati; anuppanno vā avijjāsavo na uppajjati, uppanno vā avijjāsavo pahīyati – ime dhammā manasikaraṇīyā ye dhamme manasi karoti.*

210 *neva davāya, na madāya, na maṇḍanāya, na vibhūsanāya, yāvadeva imassa kāyassa ṭhītiyā yāpanāya, vihiṃsūparatīyā, brahmacariyānuggahāya.*

211 Esta frase, no original *yoniso manasi karoti*, é repetida ao final de cada declaração. Foi colocada somente no início para fins de síntese.

212 *So ‘idaṃ dukkhan’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhasamudayo’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhanirodho’ti yoniso manasi karoti, ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti yoniso manasi karoti. Tassa evaṃ yoniso manasikaroto tīṇi saṃyojanāni pahīyanti – sakkāyadiṭṭhi, vicikicchā, sīlabbataparāmāso. Ime vuccanti, bhikkhave, āsavā dassanā pahātabbā.*

Pode-se notar, na primeira frase, que a descrição do modo de reflexão ou atenção apropriada obedece à fórmula chamada *yathābhūtaṃ*, “as coisas como elas são”. De modo similar ao uso da já mencionada fórmula de *idapaccayatā*, ou mesmo a apreensão mais global de encadeamento de eventos descrita como *pratītyasamutpāda*, existe um retorno aos vínculos e relações estabelecidas entre os eventos, maneira de frenar as especulações metafísicas que, na mente do sujeito ignorante ou do neófito ainda agrilhado pelo sofrimento (*duḥkha*), certamente levaria a uma miríade de proliferações conceituais (*prapañca*). Note-se ainda que, como já apontado anteriormente, a visão correta é descrita nos termos das quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*), dando centralidade ao sofrimento enquanto condição existencial e sua cessação por meio da prática do caminho.

Por fim, o Buda descreve os resultados da prática daquele que assim se atenta ou reflete de forma apropriada sobre as coisas como o abandono de três grilhões. O primeiro deles, chamado *sakkāyadiṭṭhi*, corresponde às já mencionadas visões de identidade, cujos extremos são o eternalismo (*sassatadiṭṭhi*) e aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*). Seu caráter de proliferação conceitual (*prapañca*) e, portanto, de visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) é autoexplicativo, e trata-se de uma das formas mais sutis e enraizadas de apego. Por isso mesmo, é comum que se veja a formação da ideia insidiosa de identidade perene sendo contraposta tanto em modo, como aponta Buddhādāsa (2020, p. 38), por *pratītyasamutpāda*, quanto em conteúdo, por meio dos agregados da existência ou experiência (*skandhas*). Como já visto, todo conteúdo é passível de reificação, e mesmo os *skandhas* ou os próprios *dharmas* deverão ser retificados quando começam a ocupar um patamar de substancialidade que não lhes era pretendido – e isso, em grande parte, é a função da obra de Nāgārjuna.

O grilhão chamado *vicikicchā*, traduzido como “dúvida cética” é caracterizado pela hesitação quanto às exortações do Buda e sua assembleia, frequentemente de modo disruptivo à própria prática ou caminho soteriológico. É fácil de ser compreendido, por exemplo, como uma dúvida intrusiva que impeça o avanço confiante em direção ao abandono do sofrimento. E, por fim, o grilhão chamado *sīlabbataparāmāso*, cuja tradução “observância cerimoniosa de ritos” é autoexplicativa. Entende-se que o apego a determinados ritos ou mesmo comportamentos morais pode, igualmente a proliferações metafísicas, tornar-se objeto de reificação. De fato, o discurso *Alagaddūpama Sutta* (2005) descreve os três grilhões com maior riqueza de detalhes, e seu abandono como o sinal de entrada na condição de *sotāpatti*, quando o neófito está inevitavelmente encaminhado para *nirvāṇa*²¹³. O avanço daquele que

213 Tradicionalmente, diz-se que o *sotāpanna* (aquele que atingiu *sotāpatti*) só viverá, no máximo, mais sete vidas.

trilha o caminho que conduz à libertação é invariavelmente caracterizado pela condição das máculas encontradas em sua relação com o mundo.

Deve ser lembrado, por fim, que nem mesmo as máculas podem ser consideradas o conteúdo da visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*), mas sim os sintomas condicionados de qualquer engajamento motivado pela ignorância (*avidyā*), desejo (*tr̥ṣṇā*) e apego (*upādāna*). O inverso também é verdadeiro: o conteúdo da visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) não é a ausência ou diminuição das máculas, mas sim a condição daquele que reflete ou atenta de forma sábia (*yoniso manasikāra*). Ressalta-se, não ser caracterizado por determinado conteúdo não significa ausência de conteúdo, e é justamente aqui onde reside a maleabilidade e eficácia de *samāropa*, bem como a possibilidade pragmática e expediente do ensinamento do Buda, uma vez que “[...] o substrato que condiciona o aparecer do erro da superimposição não é outro senão a própria Verdade” (LOUNDO, 2017a, p. 150).

3.3 Cūḷamālunkya Sutta (Majjhima Nikāya 63)

O último discurso a ser analisado nesta dissertação é chamado *Cūḷamālunkya Sutta*, ou o discurso curto (*cūḷa*) para Mālunkya ou Mālunkyaputta, principal interlocutor do Buda nesta narrativa em particular, que é acometido por um conjunto de questionamentos metafísicos que obstaculizam a continuidade de sua prática. Trata-se do discurso de caráter mais explicitamente pragmático entre aqueles selecionados para análise, comunicando essa postura por meio de uma alegoria que ganhou proeminência na didática budista por sua eficácia na representação da condição de sofrimento (*duḥkha*) dos seres e a urgência em superá-lo a todo custo. O Buda, nesta situação, escolhe representar nossa condição existencial com a figura de um homem atingido no peito por uma flecha envenenada.

O texto começa partindo da perspectiva do monge Mālunkya, que se encontra em prática de retiro solitário. No *sūtra*, refere-se a Mālunkya pela palavra *āyasmant*, o que deixa implícito que trata-se de um monge que possui já algum tempo de prática e, possivelmente, respeitado entre seus pares²¹⁴. Assim se lê:

Assim ouvi. Uma vez, o abençoado residia em Sāvatti, na floresta de Jeta, no monastério de Anāthapiṇḍika. Então, esta reflexão surgiu na mente do venerável Mālunkyaputta enquanto ele estava fazendo seu retiro solitário: “Há muitas questões ou visões às quais o Abençoado não respondeu, pôs de lado ou rejeitou [comentar a respeito]. ‘O mundo é eterno’, ‘o mundo não é eterno’, ‘o mundo é finito’, ‘o mundo é

²¹⁴ O mesmo termo é aplicado de forma irônica no *Nanda Sutta* (2005).

infinito’, ‘alma e corpo são a mesma coisa’, ‘alma e corpo são coisas diferentes’, ‘o Tathāgata existe após a morte’, ‘o Tathāgata não existe após a morte’, ‘um Tathāgata tanto existe quanto não existe após a morte’, ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’ – estas [questões] o Abençoado não me respondeu”²¹⁵ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

Uma vez que o discurso *Aggivacchagotta Sutta* (2005) já foi analisado previamente, não será difícil identificar as perguntas de caráter metafísico feitas pelo monge Mālunkya. Elas também são formuladas deste modo pelo renunciante Vacchagotta, e sua repetição em forma e ordem podem representar uma maneira comum de se exemplificar os questionamentos metafísicos mais prementes, elaborados ou relevantes abordados pelo Buda e por seus discípulos. No entanto, a abordagem do Buda é diferente nos dois discursos. No caso de *Aggivacchagotta Sutta* (2005), o Buda é chamado a expor sua visão perante os questionamentos de um renunciante que não é membro de sua assembleia (*Saṅgha*) e, portanto, não necessariamente tem acesso àquilo que é compreendido como visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*). O que ganha proeminência, portanto, é a necessidade de desfazer os possíveis erros trazidos pelo interlocutor e o esclarecimento daquilo que constitui visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*).

Já em *Cūlamālunkya Sutta* (2005), temos um monge que parece ser um antigo membro da *Saṅgha* – de fato, um venerável (*āyasmant*) –, que se encontra em retiro solitário e cujas questões metafísicas aparecem como pensamentos intrusivos, que interrompem sua prática²¹⁶. Formuladas estas questões, ele declara: “Que o abençoado não me tenha respondido [quanto a essas questões] não me agrada, isto não posso aceitar. Aproximando-me do abençoado, eu o perguntarei quanto a isso. Se o Abençoado [assim as] responder [...] levarei uma vida santa [sob a sua tutela]”²¹⁷ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005). Aqui, o monge Mālunkya condiciona sua prática à capacidade do Buda de responder essas questões metafísicas e eventualmente diz que, caso ele não seja capaz de respondê-las, então ele voltará à vida ordinária. Essa diferença de contexto dos questionamentos encontrados nos dois casos reconfiguram a argumentação metafísica como instrumento pedagógico (*upāya*). Isso leva a um argumento que visa orientar o interlocutor da visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) para a visão

215 *Evam me sutam – ekam samayam bhagavā sāvatthiyam viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho āyasmato mālukyaputtassa rahogatassa paṭisallīnassa evam cetaso parivitaṅko udapādi: “yānimāni diṭṭhigatāni bhagavatā abyākatāni ṭhapitāni paṭikkhittāni: ‘sassato loko’ṭipi, ‘asassato loko’ṭipi, ‘antavā loko’ṭipi, ‘anantavā loko’ṭipi, ‘taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ’ṭipi, ‘aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ’ṭipi, ‘hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ṭipi, ‘na hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ṭipi, ‘hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ṭipi, ‘neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ṭipi – tāni me bhagavā na byākaroti.*

216 A mácula chamada *vicikicchā*, ou dúvida cética, mencionada na seção anterior do capítulo.

217 *Yāni me bhagavā na byākaroti taṃ me na rucati, taṃ me nakkhamati. Sohaṃ bhagavantam upasaṅkamitvā etamatthaṃ pucchissāmi. Sace me bhagavā byākarissati [...] evāhaṃ bhagavati brahmacariyaṃ carissāmi.*

correta (*samyagdr̥ṣṭi*), no caso *Aggivacchagotta Sutta*. Em *Cūḷamālunkya Sutta*, o argumento parte de um obstáculo que interrompe o livre fluxo da prática e o que se encontra na resposta do Buda é justamente a adequação de sua pedagogia neste sentido.

Ocorre então que Mālunkya resolve levar seu incômodo ao Buda, esperando que suas questões metafísicas sejam sanadas para que ele possa dar seguimento à vida santa²¹⁸ (*brahmacariya*) ou, caso desapontado com as respostas, retornar à vida ordinária. Mālunkyaputta repete o pensamento que lhe surgiu em retiro solitário ao Buda, dizendo ainda:

Se o Abençoado sabe que ‘o mundo é eterno’, que o Abençoado me responda que o mundo é eterno. Se o Abençoado sabe que ‘o mundo não é eterno’, que o Abençoado me responda que o mundo não é eterno. Se o abençoado não sabe que ‘o mundo é eterno’ ou que ‘o mundo não é eterno’, então [daquilo que] não é sabido e visto seria franco dizer, ‘eu não sei nem vejo’. [...]’²¹⁹ Se o Abençoado sabe que ‘um Tathāgata existe e não existe após a morte’, que o Abençoado me responda que um Tathāgata existe e não existe após a morte. Se o Abençoado sabe que ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’, que o Abençoado me responda que um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte. Se o abençoado não sabe que ‘um Tathāgata existe e não existe após a morte’ ou que ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’, então [daquilo que] não é sabido e visto seria franco dizer, ‘eu não sei nem vejo’²²⁰ (CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

O que está implícito na fala de Mālunkya é a expectativa de que o Buda, na posição de professor, deve necessariamente abordar essas questões. Possivelmente, não declarar sobre elas pode ser visto como um tipo de artifício, o que leva Mālunkya a notar que “seria franco dizer ‘eu não sei nem vejo’” (CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA, 2005). A resposta oferecida pelo Buda é a seguinte:

“Acaso, Mālunkyaputta, eu te disse – ‘vem, Mālunkyaputta, [sob minha tutela] viver a vida santa, e eu te responderei: ‘o mundo é eterno’, ‘o mundo não é eterno’, ‘o mundo é finito’, ‘o mundo é infinito’, ‘alma e corpo são a mesma coisa’, ‘alma e corpo são coisas diferentes’, ‘um Tathāgata existe após a morte’, ‘o Tathāgata não existe após a morte’, ‘um Tathāgata tanto existe quanto não existe após a morte’ ou ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’?” “De fato, não, Senhor”. “E tu por acaso

218 A expressão comunica o conjunto de requisitos e práticas de um seguidor monástico do Buda, diferenciando-o do praticante doméstico como aquele que renunciou aos apegos da vida mundana, tais como posses, filhos e, modo geral, servidão aos desejos.

219 Todas as perguntas metafísicas são repetidas no mesmo formato.

220 *Sace bhagavā jānāti, 'sassato loko'ti, sassato lokoti me bhagavā byākarotu. Sace bhagavā jānāti, 'asassato loko'ti asassato lokoti me bhagavā byākarotu. No ce bhagavā jānāti, 'sassato lokoti vā asassato lokoti vā, ajānato kho pana apassato etadeva ujukaṃ hoti yadidaṃ, 'na jānāmi na passāmi'ti. [...] Sace bhagavā jānāti 'hoti ca na ca hoti tathāgato parammaraṇā'ti. Hoti ca na ca hoti tathāgato parammaraṇā'ti me bhagavā byākarotu. Sace bhagavā jānāti 'neva hoti na na hoti tathāgato parammaraṇā'ti. Neva hoti na na hoti tathāgato parammaraṇā'ti me bhagavā bākarotu. No ce bhagavā jānāti hoti ca na ca hoti tathāgato parammaraṇā'ti vā, ajānato kho pana apassato etadeva ujukaṃ hoti, yadidaṃ na jānāmi na passāmi'ti.*

disseste a mim: eu viverei a vida santa [sob a tutela do Abençoado] e o Abençoado me responderá: ‘o mundo é eterno’, ‘o mundo não é eterno’, ‘o mundo é finito’, ‘o mundo é infinito’, ‘alma e corpo são a mesma coisa’, ‘alma e corpo são coisas diferentes’, ‘um Tathāgata existe após a morte’, ‘o Tathāgata não existe após a morte’, ‘um Tathāgata tanto existe quanto não existe após a morte’ ou ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’?” “De fato, não, Senhor”²²¹ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

A priori, poder-se-ia falar sobre a ausência de produção de visões metafísicas como pré-requisito para prática – e por consequência, não haveria conteúdo discursivo definido de visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) que apontasse para a consequente produção de uma prática correta. Porém, ficará cada vez mais claro ao longo do texto que a postura declarada pelo Buda é remanescente do chamado *Sīsapāvana Sutta* (2005), onde se entende que a totalidade daquilo que é possível conhecer ou elaborar sob entendimento metafísico é incalculavelmente maior do que aquilo que é “necessário” conhecer. O símile usado para comunicar a urgência imposta pela nossa condição é, portanto, adequado:

“Toma, por exemplo, um homem que fosse atingido por uma flecha densamente coberta com veneno. Seus amigos queridos e parentes chamariam um médico-cirurgião, e ele assim diria: ‘Eu não removerei essa flecha até que eu saiba se o homem que me feriu é um guerreiro, um brâmane, um mercador ou servo, [...] que eu saiba o nome e o clã do homem que me feriu, [...] que eu saiba se o homem que me feriu é alto, baixo, ou de estatura mediana, [...] que eu saiba se ele tem pele retinta, negra ou bronzeada [...] que eu saiba de que vila, povoado ou cidade ele vem, [...] não removerei essa flecha até que eu saiba se o arco que me feriu é um arco longo ou uma besta, [...] que eu saiba se a corda [do arco] é feita de erva-contra-veneno²²², junco, tendão, cânhamo ou látex²²³, [...] não removerei essa flecha até que eu saiba se ela foi feita [da vegetação] de um pântano ou plantação, [...] que eu saiba se sua pena foi feita das penas de um abutre, de uma garça, de um falcão, de um pavão ou de uma cegonha, [...] que eu saiba se ela foi amarrada com tendões de vaca, de búfalo, de um cervo ou macaco, [...] que eu saiba se [sua ponta] era cravejada, [com forma de uma]

221 *Kinnu tāhaṃ māluṅkyaputta evaṃ avacaṃ: ehi tvaṃ māluṅkyaputta mayi brāhmacariyaṃ cara, ahante byākarissāmi: sassato lokoti vā asassato lokoti vā, antavā lokoti vā, anantavā lokoti vā, taṃ jīvaṃ taṃ sarīranti vā, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīranti vā, hoti tathāgato parammaraṇāti vā, na hoti tathāgato parammaraṇāti vā, hoti ca na ca hoti tathāgato parammaraṇāti vā, neva hoti na na hoti tathāgato parammaraṇāti vāti. - No hetamaṃ bhante. Tvaṃ vā pana maṃ evaṃ avaca: ahaṃ bhante bhagavati brahmacariyaṃ carissāmi, bhagavā me byākarissati: sassato lokoti vā asassato lokoti vā, antavā lokoti vā, anantavā lokoti vā, taṃ jīvaṃ taṃ sarīranti vā, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīranti vā, hoti tathāgato parammaraṇāti vā, na hoti tathāgato parammaraṇāti vā, hoti ca na ca hoti tathāgato parammaraṇāti vā, neva hoti na na hoti tathāgato parammaraṇāti vāti no hetamaṃ bhante.*

222 Planta de nome científico *Vincetoxicum nigrum*.

223 Leite (*khīra*) extraído das folhas e casca de algumas espécies de árvore, não sendo idêntico ao látex como compreendido modernamente.

navalha, curva, farpada, bifurcada ou [com forma de uma] lanceta²²⁴. Isto não seria sabido por este homem, Malunkyaputta, e então este homem morreria”²²⁵ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

A alegoria nos coloca um passo além dos discursos previamente utilizados como exemplo. Em *Sīsapāvana Sutta* (2005), o conhecimento disponível, mas soteriologicamente irrelevante é enquadrado como um tipo de tarefa sisífica, resultando em tempo e esforço desperdiçados pelo neófito. Isso é complementado pelo *Dutiyachiggaḷayuga Sutta* (2005), onde a vida humana, especialmente uma em que se possa ter acesso ao ensinamento libertador do Buda, é tratada como um evento raro e que deve ser visto como uma oportunidade preciosa demais para que se desperdice com empreitadas menos frutíferas. Ambos os discursos já apontam para a condição que justifica uma postura pragmática amplamente disponível em outros exemplos da textualidade Nikāya. A alegoria usada pelo Buda em *Cūḷamālunkya Sutta* adiciona uma camada de urgência que surge da própria condição existencial. O símile da flecha é adequado porque evidencia a primeira nobre verdade do sofrimento (*duḥkha*) por meio da dor de ser atravessado por uma flecha envenenada e morrer lentamente. Além disso, na alegoria apresenta-se ao homem a possibilidade de sair do risco de morte, extraindo a flecha com a ajuda de um médico-cirurgião (*bhisakka sallakatta*), que faz o papel do próprio Buda como aquele que está fora de risco e domina o conhecimento necessário para salvar o homem moribundo.

O homem, no entanto, recusa-se à remoção da flecha, até que saiba todo tipo de detalhe sobre toda a situação em que agora se encontra – quem foi o homem que lhe atirou a

224 Nesta seção da tradução utilizei como referência a tradução para inglês de Bodhi e Ñānamoli (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995), uma vez que muitas das palavras originais em páli fazem apenas referências vagas a modos e formas tradicionais de produção de flechas, sem correspondentes imediatos.

225 *Seyyathāpi, mālukyaputta, puriso sallena viddho assa savisena gāḷhapalepanena. Tassa mittāmaccā ñātisālohitā bhisakkaṃ sallakattaṃ upaṭṭhapeyyuṃ. So evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yenamhi viddho, khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yenamhi viddho, evaṃnāmo evaṃgotto iti vā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yenamhi viddho, dīgho vā rasso vā majjhimo vā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yenamhi viddho, kāḷo vā sāmo vā maṅguracchavī vā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yenamhi viddho, amukasmim gāme vā nigame vā nagare vā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ dhanuṃ jānāmi yenamhi viddho, yadi vā cāpo yadi vā kodaṇḍo’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ jiyaṃ jānāmi yāyamhi viddho, yadi vā akkassa yadi vā saṅhassa yadi vā nhārussa yadi vā maruvāya yadi vā khīrapaṇṇino’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ kaṇḍaṃ jānāmi yenamhi viddho, yadi vā gacchaṃ yadi vā ropimaṃ’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ kaṇḍaṃ jānāmi yenamhi viddho, yassa pattehi vājitaṃ yadi vā gijjhassa yadi vā kaṅkassa yadi vā kulalassa yadi vā morassa yadi vā sithilahanuno’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ kaṇḍaṃ jānāmi yenamhi viddho, yassa nhārunā parikkhittaṃ yadi vā gavassa yadi vā mahimsassa yadi vā bheravassa yadi vā semhārassā’ti; so evaṃ vadeyya: ‘na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ sallaṃ jānāmi yenamhi viddho, yadi vā sallaṃ yadi vā khurappaṃ yadi vā vekaṇḍaṃ yadi vā nārācaṃ yadi vā vacchadantaṃ yadi vā karavīrapattaṃ’ti – aññātameva taṃ, mālukyaputta, tena purisena assa, atha so puriso kālaṃ kareyya.*

flecha, seu nome e clã, sua tez, a vila de onde vem, o tipo de arco que estava usando, a qualidade da flecha etc. O símile comunica de maneira clara o absurdo de um sujeito que se encontra imerso em sofrimento (*duḥkha*) se ocupar de coisas tão irrelevantes quando, vê-se com clareza, é tão urgente que se lhe remova a flecha do peito. Essa urgência não é exclusiva do discurso em questão, sendo também comunicada em outros textos, como encontra-se no verso 146 do *Dhammapada* (2005), por exemplo, em que se lê: “Que riso, que deleite pode haver, [quando] constantemente em chamas? Cercados pela escuridão, não procurareis pela luz?”²²⁶. Em outras palavras, a rara oportunidade de prática soteriológica como vista em *Dutiyachiggaḷayuga Sutta* (2005) e a pequena quantidade de coisas que ajudam de fato no esforço para libertar-se, como visto em *Sīsapāvana Sutta* (2005) não justificam apenas a postura pragmática. Além disso, urge que se adote também uma postura prática devido ao fato de que, qualquer que seja a condição de nascimento no *samsāra*, ela estará invariavelmente marcada pelo drama da subordinação ao sofrimento (*duḥkha*) – seja com as angústias óbvias que viver impõe, tais como envelhecer e morrer, ou com o autoengano sutil de deleitarmo-nos com as minúcias de coisas irrelevantes, após o que sairemos de mãos vazias.

De fato, o símile das chamas como sofrimento é amplamente utilizado em múltiplos discursos, especialmente para representar seu caráter destrutivo, e por isso a urgência de extingui-lo. Em *Sacitta Sutta* (2005), por exemplo, o Buda diz: “Monges, assim como [uma pessoa cujas] roupas estão em chamas, [cuja] cabeça está em chamas, ela deve aplicar incrível intenção, esforço, empenho, zelo, atenção e clareza para extingui-las”²²⁷. A recorrência da alegoria vai sendo utilizada de formas variadas, mas culmina em sua representação na literatura Mahāyāna com o *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (2005), com a parábola da casa em chamas, onde essa perspectiva passa então a ser aplicada ao olhar compassivo do aspirante a *Bodhisattva*, que olha os seres em condição de sofrimento e usa seus meios hábeis para resgatá-los da condição de perigo – aqui, representados como um pai que chama seus filhos com a promessa de brinquedos para que escapem de uma casa em chamas.

O ponto de confluência entre os símiles da flecha envenenada e aquele das chamas é, portanto, o estabelecimento de uma condição cuja urgência sobrepuja todas as outras. Essa urgência, no entanto, é facilmente negligenciada pelos seres em condição de ignorância (*avidyā*), a despeito de ser flagrantemente óbvia para os Budas e *Bodhisattvas*. O absurdo dessa negligência só pode ser explicado por alguém que alegremente se distrai com perguntas inócuas sobre minúcias de sua condição, ou que dança completamente alheio às chamas que

²²⁶ Ko nu hāso kimānando niccaṃ pajjalite sati / Andhakārena onaddhā padīpaṃ na gavessatha.

²²⁷ Seyyathāpi, bhikkhave, ādittacelo vā ādittasīso vā. Tasseva celassa vā sīsassa vā nibbāpanāya adhimattaṃ chandañca vāyāmañca ussāhañca ussoḷhiñca appaṭivāññātiñca sampajaññañca kareyya.

se alastram pelo ambiente que se encontram, e até mesmo por suas roupas e corpo. A postura pragmática surge, portanto, não com o objetivo primário de comunicação verbal ou elaboração precisa de uma verdade de contornos metafísicos, diante de um erro de mesma natureza, mas sim do uso de instrumentos de caráter eminentemente fictício, que atuam no sentido da superimposição (*samāropa*) de eliminação, para correção dos erros mais grosseiros (LOUNDO, 2017a, p. 153). Afinal, que pode haver de mais urgente do que salvar os seres da ruína certa, ainda que esses seres não tenham acesso imediato à mesma compreensão da qual dispõe um Buda? Trata-se, em última instância, de uma evasão da tarefa soteriológica – postura produzida pela ignorância e autoengano, na tentativa de preservar uma instância pautada em uma determinada identidade, manifestada na ilusão de si. Isso posto, o Buda declara:

Havendo a visão de que ‘o mundo é eterno’²²⁸, não haveria vida santa. Havendo a visão de que ‘o mundo não é eterno’, não haveria vida santa. Havendo a visão de que ‘o mundo é eterno’, ou de que ‘o mundo não é eterno’, ainda assim há nascimento, envelhecimento, morte, lamentação, dor, tristeza e desespero, a destruição dos quais eu declaro. [...] Portanto, Mālunkyaputta, debes ter em mente aquilo que eu respondi e aquilo que eu não respondi. E o quê, Mālunkyaputta, não foi por mim respondido? ‘O mundo é eterno’ não foi por mim respondido; [...] ‘um Tathāgata nem existe nem não existe após a morte’ não foi por mim respondido. E por que, Mālunkyaputta, eu não respondi essas [coisas]? [Pois] não conduzem à aquisição de bem-estar, aos fundamentos da vida santa, ao desencanto, ao desapego, à extinção, à calma, ao conhecimento superior, ao despertar, a *nirvāṇa*. Portanto, eu não as respondi²²⁹ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

Fica claro, pelo trecho supracitado, que tudo aquilo que não diz respeito à consolidação da vida santa, ou seja, daquilo que pertence ao domínio da soteriologia, deve ser preterido em razão da não-produção dos resultados desejados. O risco é que, não sendo desejados pelo neófito, arrisca-se perder tempo precioso com elucubrações metafísicas, ao fim das quais

228 A fórmula se repete para todas as declarações metafísicas.

229 *Sassato lokoti vā māluṅkyaputta diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso abhaviṣṣāti. Evaṃ no. Asassato lokoti māluṅkyaputta diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso abhaviṣṣāti. Evampi no. Sassato lokoti māluṅkyaputta diṭṭhiyā sati asassato lokoti vā diṭṭhiyā sati attheva jāti, atthi jarā, atthi maraṇaṃ, santi sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā yesāhaṃ diṭṭheva dhamme nighātaṃ paññāpemi. [...] Tasmātiha māluṅkyaputta abyākataṅca me abyākatato dhāretha. Byākataṅca me byākato dhāretha. Kiṅca māluṅkyaputta mayā abyākataṃ: sassato lokoti māluṅkyaputta mayā abyākataṃ, asassato lokoti mayā abyākataṃ [...] neva hoti na na hoti tathāgato parammaraṇāti mayā abyākataṃ kasmā cetāṃ māluṅkyaputta mayā abyākataṃ: na hetāṃ māluṅkyaputta atthasaṃhītaṃ, nādi brahmacariyakaṃ, netāṃ nibbidāya. Na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya. Na nibbānāya saṃvattati. Tasmā taṃ mayā abyākataṃ.*

“Isso não seria declarado pelo Tathāgata, Mālunkyaputta, e então este homem morreria”²³⁰ (CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

Pode-se dizer que configura-se, na literatura dos Nikāyas, uma ontologia “relutante”, no sentido de que não há comprometimento mais amplo com uma metafísica porque, sempre que elaborada, esta metafísica estará marcada pelo sofrimento (*duḥkha*) e sua raiz, a ignorância (*avidyā*) e, portanto, naturalmente caracterizada pelo erro. Uma vez que esse é o caráter de toda a existência condicionada (*saṃsāra*), retorna-se ao próprio sofrimento (*duḥkha*) como primeira característica (*lakṣaṇa*) que unifica todos os seres, sendo esta a raiz universal da condição de existencialidade condicionada²³¹ – ao que, naturalmente, sucede que esta é a primeira nobre verdade (*āryasatya*) declarada. No entorno dessa compreensão que unifica todos os seres, entende-se que daí derivam seus enganos como causas e fatores (*hetupratyaya*) que se encadeiam na forma de uma originação codependente (*pratītyasamutpāda*). Longe de constituir um modelo metafísico, coloca-se como moldura pela qual todas as coisas surgirão e se relacionarão. O crucial é, portanto, desfazer este nó, referido anteriormente como “matagal de visões” (*diṭṭhigahana*). As duas formas pelas quais este nó é desfeito são a desconstrução das visões errôneas daquele que já está engajado nelas, como foi visto com Vacchagotta (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005) ou o retorno da atenção do neófito para aquilo que realmente conduz à liberação, como é o caso de Mālunkyaputta (CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA, 2005). Em ambos os discursos, no entanto, o Buda declara:

E o que, Mālunkyaputta, é por mim respondido? ‘Aqui está o sofrimento’, Mālunkyaputta, é por mim respondido; ‘Aqui está a raiz do sofrimento’ é por mim respondido; ‘Aqui está a extinção do sofrimento’ é por mim respondido; ‘Aqui está o caminho que leva à extinção do sofrimento’ é por mim respondido. E por que, Mālunkyaputta, isto foi por mim respondido? [Pois] conduz à aquisição de bem-estar, aos fundamentos da vida santa, ao desencanto, ao desapego, à extinção, à calma, ao conhecimento superior, ao despertar, a *nirvāṇa*. Portanto, Mālunkyaputta, lembra-te do que não foi respondido por mim como não respondido e do que foi respondido por mim como respondido aqui e agora²³² (CŪḶAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

230 *Abyākatameva taṃ māluṅkyaputta tathāgatena assa. Atha so puggalo kālaṃ kareyya.*

231 Não equivale dizer que esta é a raiz ontológica do todo, uma vez que a soteriologia oferece justamente uma condição em que não há a presença de *duḥkha*.

232 *Kiñca māluṅkyaputta mayā byākatam: idaṃ dukkhanti māluṅkyaputta mayā byākatam, ayaṃ dukkhasamudayoti mayā byākatam, ayaṃ dukkhanirodhoti mayā byākatam, ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadāti mayā byākatam. Kasmā cetam māluṅkyaputta mayā byākatam: etañhi māluṅkyaputta atthasamhitam, etaṃ ādibrahmacariyakam etaṃ nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati. Tasmā taṃ mayā byākatam. Tasmātiha māluṅkyaputta abyākatañca me abyākatato dhāretha. Byākatañca me byākatato dhārethāti.*

É importante ressaltar que essa postura não aponta, novamente, para a impossibilidade do conhecimento. A postura desconstrutiva demonstrada no segundo capítulo da dissertação deve servir de evidência suficiente para isso, uma vez que seria difícil imaginar falar – mesmo que tangencialmente – de atenção ou reflexão apropriada (*yoniso manasikāra*) ou visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) em contraposição a seus pares opostos (*ayoniso manasikāra* e *mithyādr̥ṣṭi*) sem que esse esforço seja possível. Além disso, uma técnica que tentasse tão somente reduzir toda dialética à impossibilidade de qualquer visão, incorreria facilmente em alguma categoria de niilismo. Novamente, é aqui que fica marcada a diferença entre um argumento *reductio ad absurdum* e o método de *prasaṅga*, sendo o último sempre qualificado pelo encaminhamento para a verdade (*satya*) e redução dos erros que turvam a compreensão (LOUNDO, 2017a, p. 155).

Por isso, a proeminência à qual será alçado o conceito de *prajñā*²³³ na literatura Mahāyāna opera como uma síntese daquilo que pode e deve ser compreendido na relação com o mundo na forma de *śūnyatā*. Do modo como Nāgārjuna (2016) a apresenta, *śūnyatā* é primeiramente caracterizada como a ausência de natureza intrínseca (*svabhāva*) identificável nos fenômenos, operando de fato como uma síntese argumentativa na dimensão de *prasaṅga*. No entanto, quando o interlocutor em *Mūlamadhyamakakārikā* acusa *śūnyatā* de operar seja como um vazio reificado, no sentido de niilismo, seja como um substituto para a própria natureza intrínseca (*svabhāva*), no sentido de eternalismo, Nāgārjuna (2016, p. 553) contrapõe dizendo que a vacuidade (*śūnyatā*) deve ser considerada um ensinamento equivalente àquele da originação codependente (*pratītyasamutpāda*). *Śūnyatā* opera também como um modo propositivo e sucinto de comunicar a inseparabilidade de tudo aquilo que vem a ser, sem incorrer em reificação.

Além disso, é necessário recordar que os apontamentos metafísicos questionados por Mālunkya não são aleatórios, mas também se conformam ao modo de esgotamento das opções possíveis, como já visto na organização de argumentos na forma do *catuṣkoṭi* e nos outros textos previamente analisados na dissertação. As perguntas ecoam aquelas feitas por Vacchagotta (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005), partindo de pares de opostos até os quatro eixos do tetralema. Trata-se justamente do apontamento de que a metafísica, organizada pela linguagem, jamais pode produzir uma resposta satisfatória sem que eventualmente caia em contradição, que é demonstrada pelo uso de *catuṣkoṭi* enquanto

233 Do sânscrito “sabedoria”, “conhecimento”, “intelecto”. No contexto soteriológico indo-budista, assume a função central de uma visão permeada pela sabedoria da vacuidade (*śūnyatā*), demonstrada nos textos *Prajñāpāramitā*.

método argumentativo e desconstrutivo. Pergunta-se, então, por que não desconstruir os erros que se apresentam?

Para além das possibilidades já apresentadas (a diferença de condições daquele que questiona, por exemplo), deve-se compreender que a postura pragmática é uma orientação à prática, como uma exortação à realização da verdade (*satya*) para além de seu caráter condicionado e convencional (*saṃvṛti*). As respostas no âmbito da metafísica não podem senão produzir respostas condicionadas e, portanto, a postura pragmática convida o neófito a ir além, isto é, a entender tais questionamentos como sintomas da visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) e corrigi-los por meio de outro modo autoritativo de conhecimento (*pramāṇa*)²³⁴, efetivado pela própria prática do caminho soteriológico.

Por essa mesma razão, *śūnyatā* não pode se sustentar sozinha enquanto ideia reificada. A conexão com o próprio caminho soteriológico se dá como efetivação prática, que é parte crucial da verificação da fidedignidade de um conhecimento (MOHANTY, p. 443-4) onde o caminho é avaliado por aquele que colhe seus frutos. A despeito de ser uma compreensão possível, a produção em linguagem abstrata sobre o mundo não pode equivaler à produção da verdade (*satya*), mas sim o apontamento por meio da linguagem convencional (*saṃvṛti*) da realização do caminho prático. Assim, a verdade da admoestação do Buda só pode ser analisada em seus próprios termos: “‘Aqui está o sofrimento’, Mālunkyaputta [...]; ‘Aqui está a raiz do sofrimento’ [...]; ‘Aqui está a extinção do sofrimento’ [...]; ‘Aqui está o caminho que leva à extinção do sofrimento’ [...]”²³⁵ (CŪLAMĀLUNKYA SUTTA, 2005).

234 Argumenta-se a partir da ideia de três *pramāṇas* (LOUNDO, 2017a).

235 *Idaṃ dukkhanti māluṅkyaputta [...], ayaṃ dukkhasamudayoti [...], ayaṃ dukkhanirodhoti [...], ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadāti [...]*.

CONCLUSÃO

Ao longo dessa dissertação que agora se encerra, procurei expôr uma semelhança entre o método argumentativo encontrado e já consolidado na obra central de Nāgārjuna (2016) e alguns dos questionamentos e argumentos encontrados nos textos dos Nikāyas em páli (MN 2, MN 63, MN 72, SN 12.15) como um ponto de partida. O que em Nāgārjuna já se reconhece como um tetralema (*catuṣkoṭi*) e configura um método formal e ativo de exaustão das racionalizações, chamado *prasaṅga*, figura também em gérmen nos textos selecionados. Identifiquei essa estrutura argumentativa em perspectiva mais ampla como uma tendência a duas posturas complementares – desconstrutividade e pragmaticidade –, que descrevem o que eventualmente seria consolidado na metodologia do *adhyāropa-apavāda* ou *samāropa* (LOUNDO, 2017a, p. 147). Trata-se de uma forma de superimposições sucessivas que utilizam essa tendência da mente condicionada a sobrepôr a realidade ou verdade (*satya*) com os fatores associados à ignorância (*avidyā*), em vez disso, usando essa disposição natural como instrumento soteriológico em si, processo que tornaria cada vez menos grosseiros nossos erros de visão e apreensão sobre a realidade.

A dissertação parte, portanto, da compreensão de que esse é um método já em uso corrente na soteriologia budista após Nāgārjuna e posterior consolidação da escola Madhyamaka, mas direcionando a curiosidade investigativa sobre as origens deste método na soteriologia budista mais ampla, a partir de alguns exemplos da literatura fundacional para as tradições vivas hoje e, certamente, também para Nāgārjuna. Os dois primeiros indicadores dessa relação e, talvez, o ponto de partida donde Nāgārjuna viria a construir sua metodologia, foram a referência no próprio texto de *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016) ao discurso *Kaccānagotta Sutta* (2005), onde o Buda explica ao monge Kaccāna em que sentido há visão correta (*samyagdṛṣṭi*) e os polos conceituais que esta evita; bem como o discurso *Aggivaṅṅagotta Sutta* (2005) que apresenta o diálogo entre o Buda e o renunciante Vacchagotta, onde são feitas dez perguntas metafísicas, ditas não respondidas (*avyākṛta*) que se conformam no modelo de dualidade de eternalismo (*astitva*) e niilismo (*nāstitva*), eventualmente assumindo a forma de *catuṣkoṭi* com duplas afirmativas e duplas negativas. Essas mesmas dez perguntas são identificadas em *Cūlamālunkya Sutta* (2005) e ampliadas para dezesseis em *Sabbāsava Sutta* (2005).

Diante dessas informações, busquei primeiramente estabelecer quais as problemáticas às quais Nāgārjuna visava responder em sua obra e porque ela havia sido necessária. Inicia-se essa empreitada a partir da compreensão de que a soteriologia budista circunda um problema

de terceiro excluído (*tertium non datur*), uma vez que deve fazer uma ponte entre dois extremos: daquilo que é condicionado (*saṃsāra*) para aquilo que é incondicionado (*nirvāṇa*). Ao longo da análise dos textos selecionados foi possível identificar que as perguntas categorizadas como *avyākṛtas* podem ser facilmente entendidas dessa maneira e, justamente por isso, não são respondidas ou declaradas, uma vez que suas respostas seriam insatisfatórias e, mais importante, falsas. A linguagem, enquanto fruto daquilo que é parcial e condicionado, é ineficaz para expressar aquilo que é incondicionado, instando o Buda a uma postura capaz de explicitar os extremos conceituais a serem evitados, e ao mesmo tempo recorrendo a uma postura mais explicitamente pedagógica ao referir-se ao modo correto de ver as coisas. Recorre-se a uma distinção de linguagem que caracteriza asserções como implicativas (*paryudāsa*) ou não-implicativas (*prasajya*). Como é visto mais adiante, isso não atesta a impossibilidade de se falar sobre a verdade (*satya*), mas sim que se trata de um procedimento com riscos e enganoso.

O que surge, então, da consolidação da literatura *abhidhārmica*, é que os ensinamentos proferidos pelo Buda são catalogados de forma analítica e organizada. O esforço garante a identificação de conceitos-chave para o pensamento budista, ao mesmo tempo em que esbarra numa nova problemática – ou ao menos, numa forma nova de uma problemática já vista –, a saber, a transferência da reificação de fenômenos mais grosseiros para aqueles mais finos ou mais complexos. Onde antes reificava-se “eu e meu”, agora passariam a se reificar agregados (*skandhas*), elementos (*dhātu*) e *dharmas*. Segundo a literatura crítica de outras escolas de pensamento, a escola Pudgalavāda incorria neste erro ao recorrer à entidade híbrida *pudgala*, que se situa como agente do *karman* entre aquilo que é condicionado e incondicionado; enquanto a escola Sarvāstivāda incorria neste problema ao reificar os três tempos (passado, presente e futuro) como dotados de realidade, bem como o próprio *karman* como sendo dotado de um tipo matéria não-manifesta. A centralidade da problemática do *karman* para escolas desse período é simples de entender se temos em mente que é por meio dele que se passa do condicionado ao incondicionado – e por isso, ele é o principal fenômeno a ser categorizado no problema lógico do *tertium non datur*.

Na literatura sobre essas primeiras escolas incipientes do movimento Sthaviranikāya a qual temos acesso contemporaneamente, encontra-se uma posição extremamente crítica partindo das escolas pertencentes à Mahāsāṅghika, onde Nāgārjuna encontrará solo fértil para suas ideias, e também para propagar ideias que passariam subsequentemente a serem identificadas com a tradição Mahāyāna, mais especificamente. Em particular, o conceito de *dharmanairātmya* produz um ponto de partida natural para que se radicasse a ideia de

śūnyatā. Entende-se que o princípio de vacuidade seria um antídoto natural para a tendência percebida de progressivas reificações da experiência de realidade, ainda que estas se conformassem como pudessem à evitação dos extremos de eternalismo (*astitva*) e niilismo (*nāstitva*). O conceito de *svabhāva*, que se desenvolve como uma forma paralela de característica distintiva (*lakṣaṇa*) mais perene, passa então a ser visto como insuficiente, na melhor das hipóteses, deslocando o problema da natureza dos fenômenos e dos agentes para um ente abstrato que meramente substitui *ātman* como recurso ontológico explicativo. O problema, portanto, se torna ainda mais complexo: primeiro, de que modo produzir uma ontologia coerente sem lançar mão de reificações que produzam os extremos do eternalismo e niilismo e, segundo, como fica o *status* ontológico desses fatores elucidativos da realidade, agora organizados em uma categoria própria de literatura (*Abhidharma*)?

O método de Nāgārjuna, orientando-se como uma forma de *prasaṅga*, visa tornar inexequíveis todos os possíveis refúgios e recônditos onde essa tendência à substancialização possa tentar se esconder. Essa metodologia deve ser vista como um processo inseparável de sua finalidade soteriológica, ou seja, é um processo de eliminações sucessivas do erro nascido da condição de ignorância (*avidyā*) particular do *samsāra*, para que o mesmo não se cristalice numa visão (*dṛṣṭi*) – ou, tendo formado uma visão errônea (*mithyā-dṛṣṭi*), que ela possa ser desconstruída progressivamente. Esse encaminhamento é feito com *catuṣkoṭi* como seu instrumento principal, que cria uma lógica orientada por quatro eixos concernentes à declaração posta sob escrutínio: (i) afirmação, (ii) negação, (iii) dupla afirmação e (iv) dupla negação. Figurando como ponto fulcral desta dissertação, *catuṣkoṭi* pode e deve ser visto como um instrumento pan-budista, encontrando paralelos identificáveis em diversos textos da literatura *Nikāya*, como também notam Gunaratne (1986) e Priest (2010, 2015, 2018). O tetralema é usado em textos como *Cūlamālunkya Sutta* (2005) e *Aggivacchagotta Sutta* (2005) a fim de demonstrar a inexequibilidade lógica de determinadas posições. O Buda oferece no lugar destas a visão correta (*samyagdṛṣṭi*) na forma de *pratītyasamutpāda* e um retorno à centralidade e urgência imposta pelo sofrimento (*duḥkha*); ao passo que Nāgārjuna instrumentaliza *catuṣkoṭi* para expor a condição absurda da lógica convencional, necessariamente atada à ignorância (*avidyā*).

Argumentei, neste íterim, que o método apresentado por Nāgārjuna é representativo do desdobramento natural em pragmaticidade e desconstrutividade, componentes da posição budista que subordina todo o discurso ontológico e paraontológico à soteriologia. A despeito de ocorrerem em paralelo e serem divididas apenas com fins didáticos, o segundo capítulo foi dedicado à dimensão desconstrutiva do pensamento budista para que seja compreendido como

um fator associado e necessário à presença da ignorância (*avidyā*) como um impeditivo à liberação final (*nirvāṇa*). Para isso, analisou-se a própria raiz etimológica do termo *avidyā*, suas traduções equivocadas de ignorância enquanto “ausência” e sua característica enquanto causa proximal do desejo (*trṣṇā*) e apego (*upādāna*), especialmente como os elementos constituintes básicos daquilo que é considerado visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*). Entende-se que o risco, sendo *avidyā* a condição existencial original associada à existência no *samsāra*, é que produziremos visões errôneas que justificarão nosso desejo e apego continuamente até que estejamos completamente liberados da existência cíclica. A produção dessas visões metafísicas (*dr̥ṣṭi*) frequentemente se manifestará em um dos extremos de visão errônea, caracterizada pela crença e desejo de preservar uma identidade individual, chamada eternalismo (*sassatadiṭṭhi*); e uma crença ou descrença de uma identidade passível de destruição à morte, chamada aniquilacionismo (*ucchedadiṭṭhi*). Ambas são particularmente insidiosas, consolidando a condição de ciclo vicioso em que se encontram, porque necessariamente aprofundam nossas ações na direção da perpetuação de desejo e apego – seja por existir, seja por deixar de existir.

As questões metafísicas apresentadas nos discursos escolhidos, portanto, funcionam como uma exposição de dúvidas já carregadas desses erros de visão, e o modo como o Buda escolhia abordá-las. Em *Aggivacchagotta Sutta* (2005), foi possível observar a organização dessas questões de cunho metafísico em formas duais, tais como quanto à finitude do mundo ou sua infinitude, como modos expandidos de *ucchedadiṭṭhi* e *sassatadiṭṭhi*, respectivamente. Onde as questões não se apresentavam de modo dual, elas começavam a assumir a forma de tetralema encontrada em *catuskoṭi*: (i) um Tathāgata existe após a morte, (ii) não existe após a morte, (iii) existe e não existe após a morte, (iv) nem existe nem não existe após a morte. A primeira função destes modos de organização argumentativa serve para evidenciar os extremos de visão possíveis, eventualmente assumindo um modelo ainda mais exaustivo dessas possibilidades. Em particular, as questões acerca do destino do Tathāgata, que se repete na forma de uma pergunta do destino dos *arhats*, evidencia a problemática do terceiro excluído (*tertium non datur*) como formas incipientes de visão errônea. Diante disso, o Buda responde que nenhuma das perspectivas oferecidas corresponde à sua visão, e oferece o símile do fogo como forma de evidenciar de que modo a pergunta carrega erros: se uma chama queima na condição de coexistência de seu combustível, seu apagar coemerge com o esgotar deste mesmo combustível. Ao apagar, a chama não vai a sul, norte, leste ou oeste – a pergunta não se aplica às condições dadas. Da mesma maneira, um Tathāgata é a coemergência miraculosa de causas e fatores. Ele não está além ou aquém da morte, mas sim em puro

manifestar diante daquele que questiona. Não há “terceiro a ser excluído”, e depreende-se daí que o mesmo raciocínio se aplica a todas as coisas. A isso se refere o Buda quando diz “Aqui está a forma, aqui está sua origem, aqui está seu perecer”²³⁶ (AGGIVACCHAGOTTA SUTTA, 2005). Trata-se, como atesta Ronkin (2009, p. 14), de uma “metafísica dos processos”, em vez de uma “ontologia da substância”.

Assim também o Buda instrui o monge Kaccāna, de maneira um pouco diversa do modo como fez a Vacchagotta. O monge se aproxima do Buda perguntando a ele de que modo pode-se dizer que exista visão correta (*samyagdr̥ṣṭi*) – ao que o Tathāgata responde de modo mais técnico, explicando os erros de visão mais comuns e de que maneira podem ser desmontados na direção de uma visão correta, livre de impedimentos. Como tentei demonstrar ao longo da dissertação, ainda que a assim chamada visão correta possa ser portadora de um conteúdo determinado, mesmo que de forma expediente, ela é caracterizada especialmente por uma epistemologia correta, e por isso é caracterizada como livre de apego. Nas palavras do Buda: “Mas, este [que possui visão correta] não se engaja ou torna-se apegado por meio desse engajamento e apego, ponto de vista mental, adesão, tendência subjacente; ele não toma posição quanto ao ‘meu eu’”²³⁷ (KACCĀNAGOTTA SUTTA, 2005). No diagnóstico oferecido pelo Buda, qualquer extremo de reificação da visão, em eternalismo e niilismo, configura-se apenas o sintoma da mente em condição de ignorância.

Passamos então à importante compreensão de como se configura a busca pela verdade na lógica indiana, recorrendo à definição de Mohanty (1980, p. 439), que distingue a aplicabilidade comum da lógica ocidental moderna²³⁸ como um empreendimento que atribui a verdade como característica de declarações – ou seja, é a condição “metafísica” de determinada organização racional, discursiva e propositiva sobre o mundo. No caso da aplicabilidade comum à lógica indiana, afirma o autor, a verdade é um predicado do conhecimento (*jñāna*) do sujeito que age sobre o mundo. A implicação disso é que a linguagem, por si só, jamais será capaz de esgotar a verdade, e que a linguagem é frequentemente confundida com a própria verdade e, portanto, reificada. Como argumentei ao longo da dissertação, é por essa mesma razão que uma visão errônea, como sintoma da condição de *avidyā*, deve ser desconstruída pois levará ao distanciamento da verdade em ações (*karman*) – o que significa, na soteriologia budista, engajamento em ações cujo resultado final é sempre a perpetuação da condição de sofrimento (*duḥkha*). A outra conclusão

236 [...] *iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo.*

237 *Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti: ‘attā me’i.*

238 A crítica de Mohanty (1980) pode ser mais precisamente atribuída ao período do pensamento iluminista europeu.

que vem à guisa é de que a verdade pode ser ensinada não pelo mérito de seu eventual conteúdo discursivo, mas sim pelo seu efeito pragmático na aproximação do neófito da liberação (*nirvāṇa*) enquanto verdade última, incondicionada. O exemplo deste tipo de relação com a verdade está demonstrado de forma clara no *Nanda Sutta* (2005), apresentado no terceiro capítulo. O conceito de superimposição (*samāropa*), enquanto instrumento soteriológico, se articularia assim com essa metodologia, unida à sua dimensão desconstrutiva previamente apresentada.

Quando passamos à análise de *Sabbāsava Sutta* (2005), é exatamente essa consequência em ações, produzida por visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) ou reflexão não-sábia (*ayoniso manasikāra*), que será posta em evidência, na forma das máculas mentais (*āsava*). Esse entendimento surge na primeira categoria apresentada, chamada de “máculas a serem abandonadas pela visão”, conforme expostas pelo Buda. Está exposta nesta seção do *sūtra* que o qualificador que diferencia aquele que vê as coisas como elas são (*yathābhūtam*) daquele que gera as máculas associadas à visão (*dr̥ṣṭi*) é a presença de uma atenção direcionada para as coisas corretas. Na terminologia original, *yoniso manasikāra*. A diferença da postura adotada pelo Buda em *Sabbāsava Sutta* (2005) em relação àquele proferido, por exemplo, em *Aggivacchagotta Sutta* (2005) é de que não há interlocutor trazendo à tona nenhuma visão errônea, baseada em algum dos extremos da dualidade – eternalismo e niilismo. Por isso, o foco da exortação do Buda neste discurso é pela não adoção dessas visões, assim “máculas não-surgidas não surgem, e máculas surgidas são abandonadas”²³⁹ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005). Em vez de haver algo específico a ser desconstruído, a preocupação central do Buda no texto é de um apelo à redução, destruição e evitação das consequências negativas de uma visão turvada pelo erro do apego (*upādāna*) a posições metafísicas específicas. Para isso, evoca-se a primazia soteriológica na atenção correta à gênese do sofrimento: “Aqui está o sofrimento [...], aqui está a origem do sofrimento [...], aqui está o cessar do sofrimento [...], aqui está a prática que conduz ao fim do sofrimento”²⁴⁰ (SABBĀSAVA SUTTA, 2005).

No discurso *Cūḷamālunkya Sutta* (2005), a dimensão pragmática evidenciada ao longo da dissertação fica clara ao considerarmos que os questionamentos metafísicos expostos pelo monge Mālunkya tornam-se obstáculos à sua prática não por conclusões equivocadas ou adesão a algum dos extremos de visão, mas sim porque Mālunkya condicionada sua prática da vida santa (*brahmacariya*) à sua resposta. Ao longo do texto, as mesmas perguntas feitas por Vacchagotta no discurso *Aggivacchagotta Sutta* (2005) surgem como dúvidas para o monge

239 *Anuppannā ceva āsavā na uppajjanti, uppannā ca āsavā pahīyanti.*

240 *‘Idaṃ dukkhan’i [...], ‘ayaṃ dukkhasamudayo’i [...], ‘ayaṃ dukkhanirodho’i [...], ‘ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’i.*

Mālunkya, que as leva ao Buda. Diferentemente de sua resposta a Vacchagotta, porém, em *Cūlamālunkya Sutta* (2005) a reação do Buda consiste em evidenciar o erro pelo absurdo, ao invés de desconstruí-lo. O Buda expõe o símile de um homem atingido por uma flecha envenenada como um representativo para a condição de todos os seres agrilhoados ao sofrimento (*duḥkha*) no ciclo de existências. O risco exposto é de que a curiosidade do homem mortalmente ferido certamente o condenaria à morte, uma vez que seu tempo é limitado. Soma-se a isso as alegorias apresentadas em *Dutiyachiggaḷayuga Sutta* (2005), que versa sobre a raridade de um nascimento humano em boas condições para a prática soteriológica, bem como *Sīsapāvana Sutta* (2005), em que se expressa a vastidão de todo o conhecimento disponível no mundo, em relação à quantidade significativamente menor de conhecimento verdadeiramente salvífico.

Espera-se que, por meio deste trabalho, tenha ficado demonstrado como os blocos fundantes da pedagogia budista se apresentam na literatura dos *Nikāyas*, por meio da afirmação de uma postura preocupada com a derradeira liberação como expressão absoluta da verdade – sua contrapartida discursiva sendo o instrumento de encaminhamento, mas não um fim em si mesmo. A isso, chamou-se de *dimensão pragmática*, que eventualmente assumirá a forma de *upāya*. A outra faceta desse instrumento pedagógico está manifesta na literatura examinada já na forma de *catuṣkoṭi* – um reconhecimento da tendência daqueles agrilhoados por *avidyā* de reificar continuamente a verdade em sua expressão convencional e, portanto, instando uma rica soteriologia que se compromete, em *dimensão desconstrutiva*, a remover os obstáculos que doutro modo nos turvariam a visão.

REFERÊNCIAS

AGGIVACCHAGOTTA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Majjhima Nikāya 72: Aggivacchasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn72/pli/ms>>. Acesso em: 15 set. 2020.

ANATTALAKKHAṆA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Saṃyutta Nikāya 22.59: Anattalakkhaṇasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn22.59/pli/ms>>. Acesso em: 11 dez. 2020.

ASSUTAVĀ SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Saṃyutta Nikāya 12.61: Assutavāsutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn12.61/pli/ms>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

ASSUTAVĀ SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Saṃyutta Nikāya 12.61: Assutavāsutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn12.61/pli/ms>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

ALAGADDŪPAMA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Majjhima Nikāya 22: Alagaddūpamasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn22/pli/ms>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **Excursions Into the Thought-World of the Pali Discourses**. 1. ed. Onalaska: Pariyatti Publishing. 2012.

_____. **The Dawn of Abhidharma**. Hamburg: Hamburg University Press, 2014.

BINGENHEIMER, Marcus, ANĀLAYO, Bhikkhu, & BUCKNELL, Roderick. **The Madhyama Agama**: middle-length discourses. (Taisho volume 2, number 26). v.1, 1. ed. Bukkyo Dendo Kyokai America. 2013.

BODHI, Bhikkhu. **A Comprehensive Manual of Abhidhamma**: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha. 1. ed. rev. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2007.

BUDDHADĀSA, Bhikkhu. **Paṭiccasamuppāda**: Practical Dependent Origination. 3. ed. Bangkok: Buddhadāsa Indapañño Archives, 2020.

BUSWELL JR, Robert E.; JAINI, Padmanabh S. The development of abhidharma philosophy. *In*: POTTER, Karl H.; BUSWELL JR, Robert E.; JAINI, Padmanabh S.; REAT, Noble Ross. **Encyclopedia of Indian Philosophies Volume VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.** Delhi: Motilal Banarsidass, 1996. v. 7, cap. 3, p. 73-119.

CONZE, Edward. **Perfect wisdom: The short prajñāpāramitā texts.** 1. ed. [S.l.]: Buddhist Publishing Group, 1993.

CHACHAKKA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Majjhima Nikāya 148: Chachakkasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn148/pli/ms>>. Acesso em: 16 dez. 2020.

CŪLAMĀLUNKYA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Majjhima Nikāya 63: Cūlamālunkyasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn63/pli/ms>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

DHAMMACAKKAPAVATTANA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Saṃyutta Nikāya 56.11: Dhammacakkapavattanasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn56.11/pli/ms>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

DHAMMAPADA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Khuddakhanikāya Dhammapada: Jarāvagga. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/dhp146-156/pli/ms>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

DELLA SANTINA, Peter; **Madhyamaka Schools in India: A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsaṅgika and Svātantrika Schools.** 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

DUNNE, John D. **Foundations of Dharmakīrti's Philosophy.** 1. ed. Boston: Wisdom Publications, 2004.

DUTIYACHIGGAḶAYUGA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Saṃyutta Nikāya 56.48: Dutiyachiggaḷayugasutta. Edição por Dhamma Society Fund

(Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn56.48/pli/ms>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

FULLER, Paul. **The notion of diṭṭhi in Theravāda Buddhism: the point of view**. London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.

GANERI, Jonardon. Argumentation, dialogue and the Kathāvatthu. **Journal of Indian Philosophy**, v. 29, n. 4, p. 485–493. 2001.

GOMBRICH, Richard F. **How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings**. 3. ed. London & New York: Routledge. 2006.

GUNARATNE, R. D. The Logical Form of Catuskoṭi: A New Solution. **Philosophy East and West**, v. 30, n. 2, p. 211-239. 1980.

_____. Understanding Nāgārjuna's catuskoṭi. **Philosophy East and West**, v. 36, n. 3, p. 213-234. 1986.

HARVEY, Peter. **An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices**. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time: A Translation of Sein und Zeit**. Tradução para inglês por Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

_____. **Introduction to metaphysics**. Tradução para inglês por Gregory Fried e Richard Polt. New Haven & London: Yale University Press, 2014.

ICHIMURA, Shohei.. A Study of the Mādhyamika Method of Refutation, Especially of its Affinity to that of Kathāvatthu. **Journal of the International Association of Buddhist Studies**, v.3, n. 1, p. 7-15. 1980.

JAYATILLEKE, Kulatissa Nanda. **Early Buddhist theory of knowledge**. 6. ed. London & New York: Routledge. 2013.

JINPA, Thupten. Delineating reason's scope for negation tsongkhapa's contribution to madhyamaka's dialectical method. **Journal of Indian philosophy**. v. 26, n. 4, p. 275-308. 1998.

KACCĀNAGOTTA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500: Saṃyutta Nikāya 12.15: Kaccānagotta Sutta*. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn12.15/pli/ms>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

KALUPAHANA, David J. **A history of Buddhist philosophy: Continuities and discontinuities**. 2. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

KUMĀRAJĪVA. The Life of Nāgārjuna Bodhisattva. Tradução de Li Rongxi. *In: RONGXI, Li; DALIA, Albert. The Lives of Great Monks and Nuns*. 1. ed. Berkeley: Numata Center for Translation and Research, 2002. p. 21-30.

LAMOTTE, Étienne. **History of Indian Buddhism: From the origins to the Śāka Era**. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Louvain-la-Neuve: Peeters Press, 1988.

LAUMAKIS, Stephen J. **An Introduction to Buddhist Philosophy**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LOUNDO, Dilip. The 'two truths' (satyadvaya) doctrine and the nature of upāya in Nāgārjuna. **Kriterion: Journal of Philosophy**, Belo Horizonte, v. 57, n. 133, p. 17-41, abr./2016.

_____. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. *In: Antonio Florentino Neto; Oswaldo Giacóia Jr. (Org.). A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora PHI, p. 143-160, 2017a.

_____. As Raízes Hinduístas do Budismo. **NUMEN: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 20, n.1, p. 47-56, 2017b.

MAJJHIMA NIKĀYA. **The middle length discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya**. Tradução por Bhikkhu Bodhi e Bhikkhu Ñāṇamoli. 1. ed. Somerville: Wisdom Publications. 1995.

MATILAL, Bimal Krishna. Ignorance or Misconception? Notes on Avidyā in Buddhism. *In: BALASOORYA, Somaratna; BAREAU, Andre; GOMBRICH, Richard; GUNASINGHA,*

Siri; MALLAWARACHCHI, Udaya; PERRY, Edmund. **Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula**. 1. ed. London: The Gordon Fraser Gallery Ltd., 1980. p. 154-164.

_____. **Logic, language and reality: Indian philosophy and contemporary issues**. 1. ed. Delhi: Motilal Banarsidass. 1990.

MATILAL, Bimal Krishna, GANERI, Jonardon. **Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis**. 2. ed. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

MOHANTY, J. N. Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework. **Philosophy East and West**, 30(4), 439, 1980.

NANDA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500*: Khuddaka Nikāya: Udāna 3.2. Nandasutta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/ud3.2/pli/ms>>. Acesso em: 02 nov. 2020.

NĀGĀRJUNA. **Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way**. Tradução por David Kalupahana. 4. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

_____. **Versos fundamentais do Caminho do Meio (Mūlamadhyamakakārikā)**. Tradução por Giuseppe Ferraro. 1. ed. Campinas, SP: Editora PHI, 2016.

NAKAMURA, Hajime. **Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes**. 12. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

NYANATILOKA. **Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines**. 4. ed. rev. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1998.

PRIEST, Graham. Paraconsistent logic. **Handbook of philosophical logic**. Dordrecht: Springer, p. 287-393, 2002.

_____. The logic of the catuskoti. **Comparative Philosophy**, v. 1, n. 2, p. 24-54. 2010.

_____. None of the Above: The Catuskoṭi in Indian Buddhist Logic. **New Directions in Paraconsistent Logic**. v. 152. p. 517-527. New Delhi: Springer, 2015.

_____. **The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoṭi.** New York: Oxford University Press, 2018.

RAMANAN, K. Venkata. **Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Mahā-prajñāpāramitā-śāstra.** 4. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

ROBINSON, R. H. Some Logical Aspects of Nagarjuna's System. **Philosophy East and West** v. 6, n. 4, p. 291–308. 1957.

RONKIN, Noa. Theravāda Metaphysics and Ontology: Kaccānagotta (Saṃyutta-nikāya) and Abhidhammatthasaṅgaha. *In*: EDELGLASS, William; GARFIELD, Jay L. **Buddhist Philosophy: Essential Readings.** 1. ed. New York: Oxford University Press, 2009. cap. 1, p. 13-25.

RUEGG, D. Seybert. The uses of the four positions of the Catuskoṭi and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism. **Journal of Indian Philosophy**, v. 5, n. 1-2, p. 1–71. 1977.

SABBĀSAVA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Majjhima Nikāya 72: Aggivacchasaṅgaha. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn2/pli/ms>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

SACITTA SUTTA. *In*: **Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500:** Aṅguttara Nikāya 10.51: Dasakanipāta. Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/an10.51/pli/ms>>. Acesso em: 11 dez. 2020.

SADDHARMAPUṆḌARĪKASUTRAM. Aupamyaparivartaḥ. 2005. Disponível em: <<http://dsbcproject.org/canon-text/content/54/460>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

SAITO, Akira. Is Nāgārjuna a Mādhyamika. **Hokeyō to Daijōkyōten no Kenkyū: Studies in the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra and Mahāyāna Scriptures**, S.L., v. 1, n. 1, p. 153-164, 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/31866531/Is_N%C4%81g%C4%81rjuna_a_M%C4%81dhyamika_In_Hokeky%C5%8D_to_Daij%C5%8Dky%C5%8Dten_no_Kenky%C5%AB_pp._153_164>. Acesso em: 4 nov. 2019.

SAMYUTTA NIKĀYA. **The connected discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya.** Tradução por Bhikkhu Bodhi. v. 1, 1. ed. Somerville: Wisdom Publications, 2003.

SHULMAN, Eviatar. Early meanings of dependent-origination. **Journal of Indian Philosophy**, v. 36, n. 2, p. 297-317. 2007

SĪSAPĀVANA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500: Saṃyutta Nikāya 56.31: Sīsapāvanasutta.* Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn56.31/pli/ms>>. Acesso em: 11 dez. 2020.

TSONGKHAPA, rJe. **Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā.** Tradução por Geshe Ngawang Samten e Jay L. Garfield. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2006.

VIBHAṄGA SUTTA. *In: Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500: Saṃyutta Nikāya 12.2: Vibhaṅgasutta.* Edição por Dhamma Society Fund (Tailândia), 2005. Disponível em: <<https://suttacentral.net/sn12.2/pli/ms>>. Acesso em: 11 dez. 2020.

WALSER, Joseph. **Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture.** 1. ed. New York: Columbia University Press. 2005.

WAYMAN, Alex. The Meaning of Unwisdom (Avidya). **Philosophy East and West**, v. 7, n. 1/2, p. 21-25, 1957.

WESTERHOFF, Jan. Nāgārjuna's Catuskoṭi. **Journal of Indian Philosophy**, v. 34, n. 4, p. 367–395. 2006.

_____. **Nāgārjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction.** 1. ed. New York: Oxford University Press. 2009.

_____. **The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy.** 1. ed. New York: Oxford University Press. 2018.

WILLEMEN, Charles; DESSEIN, Bart; COX, Collett. **Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism.** 2. ed. Leiden, New York, Köln: Brill, 1998.

WILLIAMS, Paul. **Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations.** 1. ed. London & New York: Routledge. 2008.

GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS EM SÂNSCRITO E PÁLI UTILIZADOS²⁴¹

Adhyāropa-apavāda – Superimposição. Sinônimo de *samāropa*, no contexto budista.

Anitya (Anicca) – Impermanência.

Astitva – Eternalismo. Doutrina ou visão de mundo que afirma a existência de todas as coisas.

Avaktavya – Inexprimível.

Avidyā (Avijjā) – Ignorância.

Avyākṛta (Avyākata) – Inefável, indefinível, não respondido.

Abhidharma (Abhidhamma) – *Dharma* aprofundado, alto *dharma*, seção homônima do *Tripiṭaka*.

Arhat (Arahant) – Pessoa que extinguiu o sofrimento, atingiu o *nirvāṇa*.

Asaṃskṛta – Incondicionado.

Āśava (Āsava) – Influxo, fermentação, cancro ou mácula.

Ātman (Atta) – Si-mesmo.

Āyatana – Esfera do sentido.

Bhikṣu (Bhikkhu) – Monge, mendigo. Feminino *bhikṣunī (bhikkhunī)*.

Bodhisattva (Bodhisatta) – Pessoa ou ser que aspira tornar-se um Buda.

Buddhavacana – A palavra do Buda, seu ensinamento autoritativo.

Catuṣkoṭi – Tetralema, quatro eixos.

Catvāri Āryasatyāni – Quatro Nobres Verdades.

Dharma (Dhamma) – O ensinamento do Buda, lei natural, ou os aspectos mais diminutos e irredutíveis da experiência de realidade.

Dhātu – Elemento físico (água, fogo, terra e ar) ou constitutivo de um todo.

Dṛṣṭi (Diṭṭhi) – Visão, opinião, perspectiva.

Duḥkha (Dukkha) – Sofrimento, insatisfação, primeira nobre verdade.

²⁴¹ Os termos são apresentados primeiramente em sânscrito, e seu cognato em páli entre parênteses. Onde há somente o termo em páli, ele é apresentado diretamente antes de sua definição.

Gandhāra – Antiga região localizada na área fronteira entre o noroeste do Paquistão e nordeste do Afeganistão.

Gandhārī – Língua autóctone da região de Gandhāra.

Hetupratyaya – Causas e fatores.

Idapaccayatā – Encadeamento de causas e fatores.

Indriya – Faculdade mental.

Jñāna (Ñāṇa) – Conhecimento, sabedoria.

Kammaṭṭhāna – Local de trabalho, conjunto de escolas da floresta da tradição Theravāda.

Karman (Kamma) – Ação, especialmente aquela com consequências morais.

Kosala – Antigo reino indiano, localizado no moderno estado de Uttar Pradesh.

Lokavidū – Epíteto do Buda, significando “conhecedor do mundo”.

Madhyamaka – Antiga escola budista caracterizada pelo uso do conceito de “duas verdades” e “vacuidade”.

Magadha – Antigo reino indiano, ocupando a porção sul do moderno estado indiano de Bihar.

Mahāsāṅghika – Grande assembleia, antiga tradição budista da primeira cisão das assembleias, de posição menos ortodoxa.

Mahāyāna – Grande veículo, tradição que aceita tanto do *Tripitaka* quanto dos discursos *Mahāyāna*.

Majjhima Nikāya – Coleção de textos budistas em língua páli, de média extensão.

Mātrkā – Matriz.

Mithyādr̥ṣṭi (Micchādiṭṭhi) – Visão errônea.

Moha – Delusão.

Mūlamadhyamakakārikā – Versos Fundamentais do Caminho do Meio, obra central de Nāgārjuna.

Nāstivā – Niilismo. Doutrina ou visão de mundo que afirma a não-existência de todas as coisas.

Nidāna – Elo, conexão.

Nikāya – Coleção textual de discursos em língua páli.

Nirodha – Extinção, terceira nobre verdade.

Nirvāṇa (*Nibbāna*) – Extinção completa do sofrimento e do ciclo de renascimentos.

Paramārtha – Absoluto, último, definitivo.

Paryudāsa – Declaração ou discurso implicativo.

Prajñapti – Convencional, nominal.

Pramāṇa – Meio de conhecimento, epistemologia.

Prasajya – Declaração ou discurso não-implicativo.

Pratītyasamutpāda (*Paṭiccasamuppāda*) – Originação codependente, coemergência dos fenômenos.

Pudgalavāda – Escola de pensamento budista conhecida por seu uso de um conceito de um ente híbrido entre o condicionado e incondicionado, chamado *pudgala*.

Samāropa – Superimposição. Sinônimo de *adhyāropa-apavāda*, no contexto budista.

Samudaya – Raiz, origem, segunda nobre verdade.

Samyagdr̥ṣṭi (*Sammādiṭṭhi*) – Visão correta.

Samgīti – Concílio Budista, recitação.

Samsāra – Ciclo de renascimentos, perambular sem destino, fluir sem destino.

Saṃskṛta – Condicionado, posto em conjunção, aperfeiçoado.

Saṃvṛti – Convencional, relativo.

Samyutta Nikāya – Coleção de textos budistas em páli ligados de maneira temática.

Sarvāstivāda – Escola de pensamento budista conhecida por sua posição afirmativa da existência dos três tempos e dos *dharmas*.

Satkāyadr̥ṣṭi (*Sakkāyadiṭṭhi*) – Visões de identidade, visões concernentes ao eu.

Sattva – Ser, ente, existente.

Satya – Verdade.

Sassatadiṭṭhi – Eternalismo. Visão que defende a permanência de um “eu” após a morte.

Skandha – Agregado existencial.

Sthaviranikāya – Antiga tradição budista da primeira cisão nas assembleias, de posição mais ortodoxa.

Sūtra (Sutta) – Discurso, declaração, seção homônima do *Tripitaka*.

Svabhāva – Natureza intrínseca, característica por meio da qual um fenômeno possa ser definitivamente identificado de forma perene.

Śākya (Sakya/Sākyā) – Nome do clã de nascimento do Buda histórico, bem como da república em que nasceu.

Śramaṇa (Samaṇa) – Renunciante.

Śūnyatā – Vacuidade, desprovido de natureza intrínseca (*svabhāva*).

Tantra – Tecer, tear. Técnicas de natureza esotérica que auxiliam o praticante a atingir o estado búdico.

Tathāgata – Epíteto do Buda, “aquele assim ido”.

Tathāgatagarbha – Natureza búdica, característica incondicionada por trás dos fenômenos.

Theravāda – Tradição predominante do sudeste asiático, cuja base litúrgica é cânone em língua páli (*Tipitaka*).

Tripitaka (Tipitaka) – Literalmente “três cestos”, em referência às três seções do cânone: *Vinaya*, *Sūtra (Sutta)*, *Abhidharma (Abhidhamma)*.

Tṛṣṇā (Taṇhā) – Desejo, avidez, sede.

Ucchedaditṭhi – Aniquilacionismo. Visão que defende a destruição de um “eu” após a morte.

Upādāna – Apego, avidez.

Upāya – Meios hábeis, pedagogia.

Vajrayāna – Tradição que reconhece o *Tripitaka*, discursos *Mahāyāna*, bem como *tantras*.

Vidyā (Vijjā) – Sabedoria, conhecimento, ciência.

Vinaya – Conjunto de disciplinas monásticas, seção homônima do *Tripitaka*.

Anexo 1 – Mapa dos Mahājanapadas do século VI antes da era comum

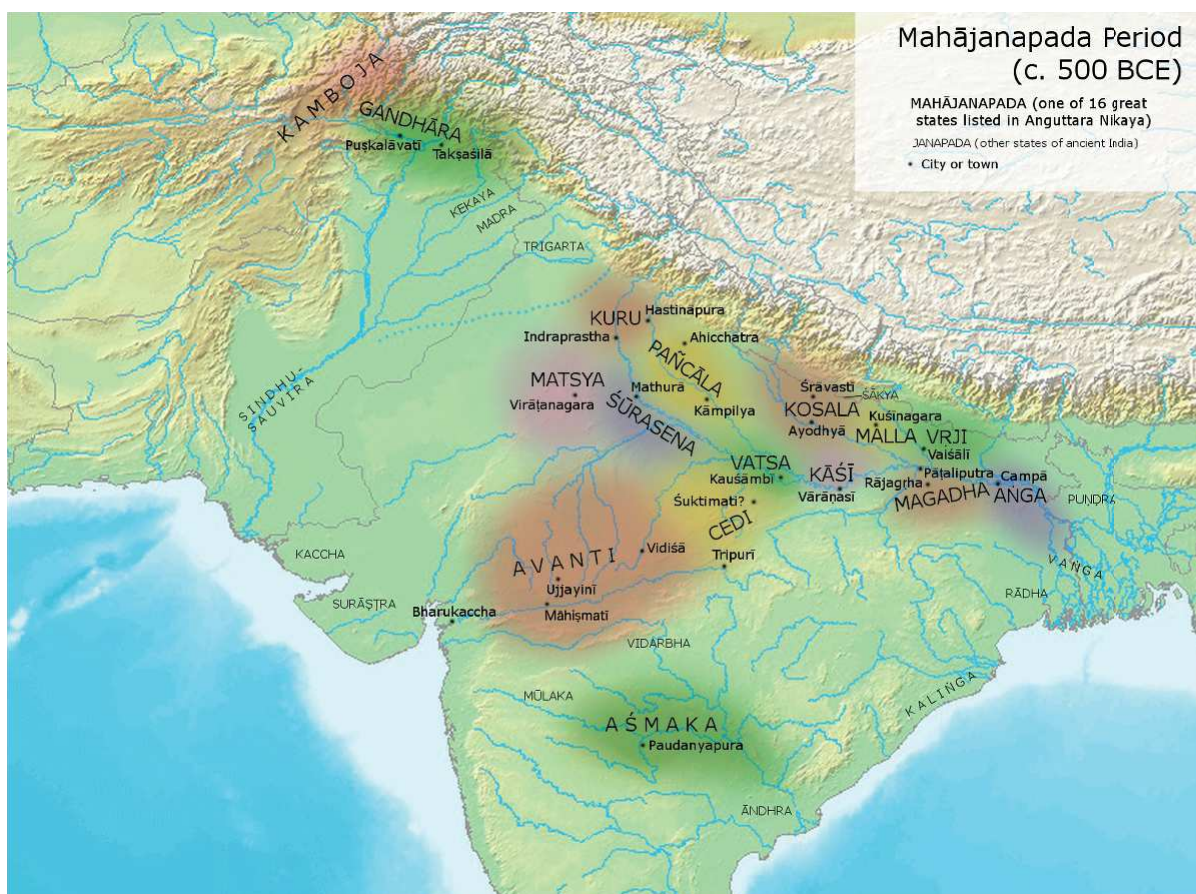


Figura 1: Mapa histórico do subcontinente indiano à época aproximada da vida do Buddha Gautama. O reino de Kosala pode ser visto na região nordeste, onde hoje se localiza a província de Uttar Pradesh. Na moderna divisa entre Índia e Nepal se encontra a república de Śākya e, na direção sudeste de ambos, encontra-se o reino de Magadha. A palavra Mahājanapada vem do sânscrito, comumente traduzido como “grande reino”. Fonte: Mahajanapadas (c. 500 BCE). In: Wikimedia Commons, 2014. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahajanapadas_\(c._500_BCE\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mahajanapadas_(c._500_BCE).png)>. Acesso em 5 jul. 2019.

Anexo 2 – Distribuição contemporânea das tradições budistas

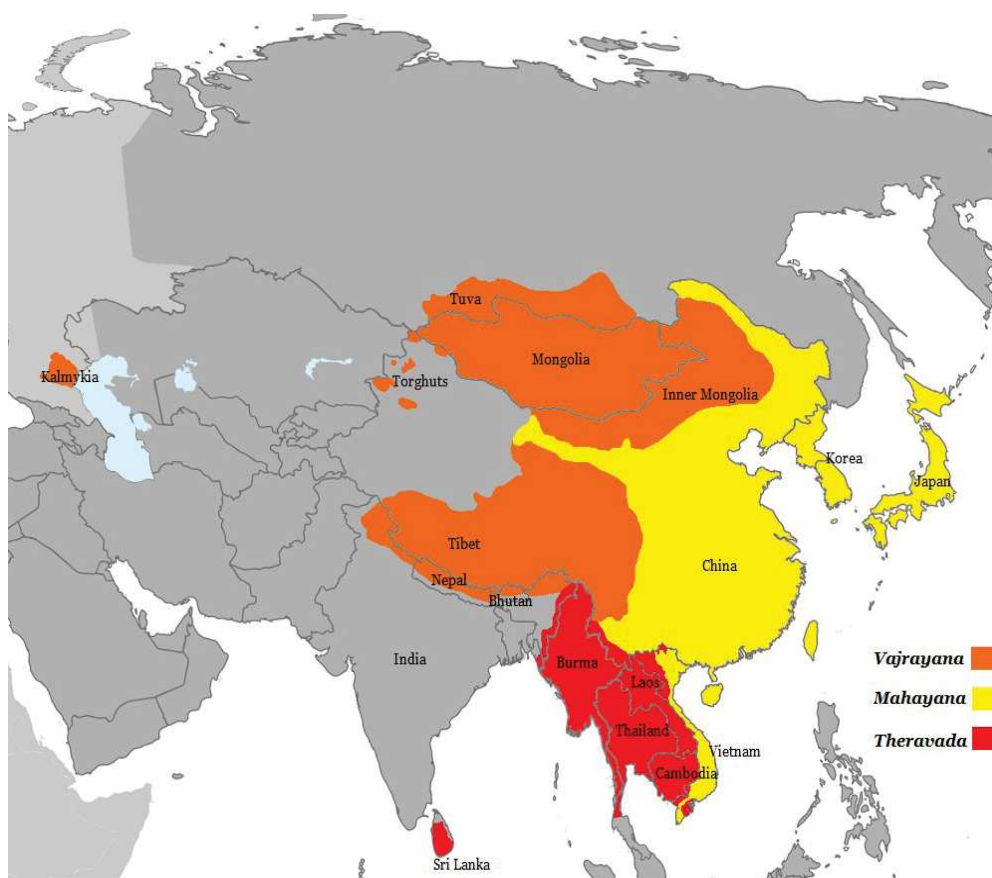


Figura 2: Distribuição contemporânea das três grandes tradições budistas contemporâneas. Fonte: Buddhist sects. In: Wikimedia Commons, 2013. Disponível em <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Buddhist_sects.png>, acesso em 5 jul. 2019.