

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

A NOÇÃO DE *UPĀYA* NO BUDISMO MAHĀYĀNA E O
MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ DE NĀGĀRJUNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Por Hugo José Mesquita da Silva.

Orientador: Professor Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

2016

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA NO DIA 19 DE JULHO DE 2016 PELA
BANCA CONSTITUÍDA POR:

Orientador: Professor Dr. Dilip Loundo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Dr. Clodomir Andrade

Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Dr. Roberto Novaes

Universidade Federal Fluminense

A meu pai, Antonio Ricardo Mesquita da Silva.
Grande incentivador dos estudos, mestre e exemplo. Que você possa continuar seus amados estudos na presença de Deus.

A minha mãe, Sonia Mesquita da Silva e Silva,
com quem aprendi as maiores virtudes que uma pessoa pode ter.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por me guiar em todos os meus caminhos.

Ao meu orientador Dilip Loundo, pelo dedicado trabalho de orientação e pela amizade. Ao professor Roberto Novaes, que me acompanha há tantos anos e foi o grande incentivador da minha empreitada acadêmica. Ao professor Clodomir Andrade, pelos longos e ricos papos e orientações.

À minha mãe, Sonia, que tanto me ajudou (e ajuda) na minha caminhada, me carregando no colo sempre que preciso.

Ao meu sócio, Gill, com quem eu pude contar para me ausentar de minhas atividades profissionais e me dedicar à dissertação nas horas críticas.

À minha noiva e, em muito breve, esposa, Thaianne, que me cedeu suas mãos e braços para escrever esta dissertação, enquanto eu ditava, quando a minha constante companheira, a Síndrome de Tourette tornou, a escrita um martírio doloroso. Sem ela, só haveria papel em branco.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar como o Mūlamadhyamakakārikā (Versos Fundamentais do Caminho do Meio) – obra central de Nāgārjuna, um dos maiores pensadores do Budismo Mahāyāna e fundador da escola Mādhyamika (“Escola do Caminho do Meio”), que viveu no século II d.C – se estrutura enquanto um estratagema pedagógico-soteriológico, isto é, um upāya, que lança mão de recursos fundamentalmente racionais para uma sistemática eliminação de erros dos aspirantes ao caminho budista, a fim de que eles possam se libertar da condição de sofrimento que caracteriza a existência calcada na ignorância (avidyā). Para tanto, se faz necessária uma genealogia da noção de upāya no contexto civilizacional indiano-budista.

PALAVRAS CHAVE: Budismo. Nāgārjuna. Mahāyāna. Upāya.

ABSTRACT

The present work aims to investigate how the *Mūlamadhyamakakārikā* (*Fundamental Verses of The Middle Way*) – major work of the philosopher Nāgārjuna, one of the major Mahāyāna Buddhist thinkers and founder of the Mādhyamika school (“School of the Middle Way”), who lived in the II century C.E – is structured as a pedagogical-soteriological expedient, that is, an *upāya*, which utilizes fundamentally rational devices for a systematic elimination of mistakes of the aspirants of the Buddhist way, in order to liberate them from the condition of suffering which characterizes existence based on ignorance (*avidyā*). Therefore, it requires a genealogy of the notion of *upāya* in the Indian-Buddhist civilizational context.

KEYWORDS: Buddhism. Nāgārjuna. Mahāyāna. *Upāya*.

Sumário

Nota sobre transliteração e pronúncia	9
Introdução	10
1 Localizando o pensamento budista	18
1.1 O Buda e as tradições da Índia	18
1.2 Princípios gerais do pensamento Budista	23
1.3 O Budismo Mahāyāna	33
1.4 Nāgārjuna e a escola Mādhyamika	38
2 A noção de <i>upāya</i> no Budismo Mahāyāna	49
2.1 <i>upāya</i> no contexto soteriológico pan-indiano	49
2.2 As fontes da noção de <i>upāya</i> no cânone páli	57
2.3 A noção de <i>upāya</i> nos <i>sūtras</i> da tradição Mahāyāna	64
3 A noção de <i>Upāya</i> em Nāgārjuna	87
3.1 Nota sobre o Mūlamadhyamakakārikā	87
3.2 A estruturação upáica do Mūlamadhyamakakārikā	92
3.3 <i>Yukti</i> como <i>Upāya</i>	105
Conclusão	116
Referências Bibliográficas	124
Glossário dos principais termos sânscritos utilizados	129

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
ñ̄	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’ (ve 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
th	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)
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte

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

Introdução

Desde minha adolescência, despertei interesse pelo estudo das religiões e da filosofia. Graças a isso, pesquisei e li sobre os temas citados através de diversas fontes e vieses. Sem muito critério, li basicamente tudo o que considerei pertinente no momento, incluindo literatura relacionada à Teosofia, esoterismo em geral e a mística de diversas tradições religiosas. Esse espírito de curiosidade e busca me levou a uma forte atração pelas tradições do Oriente, em especial, as tradições da Índia e o Budismo.

Após o falecimento de meu pai, eu fui o encarregado de manter sua biblioteca. Nela, encontrei muito material bibliográfico de meu interesse e li tudo o que estava ao meu alcance. Apesar de já ter tido contato prévio com alguns títulos, foi quando assumi o cargo de curador da biblioteca familiar que realizei verdadeiras pesquisas naquelas estantes. A biblioteca de meu pai me promoveu o encontro inicial com autores como Blavatsky, Krishnamurti, Vivekananda, Mouni Saddhu, Jung, Nietzsche e Dion Fortune. Encontrei ali também bastante material relativo a temas como a cabala judaica, mística cristã, Budismo, Yoga e disciplinas relacionadas ao esoterismo ocidental e oriental. Como disse, a princípio li tudo o que podia, sem parâmetros críticos definidos. Com efeito, já nesses momentos primordiais, iniciei minha contribuição à coleção de meu pai, adquirindo títulos que considerava pertinente.

A biblioteca, entretanto, possui várias camadas e entendo que elas vão se desvelando conforme o amadurecimento do leitor. Portanto, mais tarde, tive contato inicial com Dante, Goethe e diversos autores clássicos da filosofia ocidental. Minha história como leitor se relaciona de maneira intrínseca com a coleção deixada por meu pai. Até hoje divido minhas leituras entre obras adquiridas posteriormente por mim e os títulos que ocupam aquelas estantes.

Meus interesses me guiaram, naturalmente, na minha trajetória acadêmica. Decidi então cursar Psicologia porque, no momento, entendi que o curso poderia ser um complemento científico interessante a meus estudos. Desde meu ingresso na vida acadêmica, durante a formação em Psicologia, na Universidade Federal Fluminense, a noção de complementaridade dos campos do saber foi o parâmetro norteador dos meus estudos. Portanto, o aprendizado dos sistemas que tratam de compreender a experiência humana a partir do método científico foi sempre acompanhado por estudos independentes em filosofia e religião. Aproximei-me, portanto, da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, pois identifiquei no autor uma genuína síntese daquilo que eu entendia como complementaridade

dos campos do saber, visto que o mesmo promovia um encontro entre a Psicologia, a Religião e a Filosofia.

Do mesmo modo, a partir do crescente interesse na relação entre a investigação filosófica e a prática clínica, fui orientado nos estudos da hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger pelo professor Dr. Roberto Novaes, paralelamente à formação. Após a conclusão do curso, passei a frequentar o grupo de estudos sobre Heidegger, coordenado pelo professor. Nos encontros do grupo havia, diálogo aberto entre a psicologia clínica, a filosofia e a religião. A intervenção do professor Dr. André do Eirado nesses encontros, a partir de uma perspectiva religiosa, trazia grandes contribuições para um diálogo com o Budismo, que veio a se tornar um tema de especial interesse para mim. Desta maneira, foi natural a busca por um programa de mestrado no qual eu pudesse me aprofundar no conhecimento budista, ainda guiado pelo princípio da complementaridade dos campos do saber. O objetivo foi, então, buscar uma forma de compreender como se comporta a racionalidade e a investigação filosófica no Budismo. Assim, por orientação do professor Dr. Roberto Novaes, decidi estudar Nāgārjuna, grande pensador budista do século II, com o professor Dr. Dilip Loundo, e mais especificamente, como as sofisticadas elaborações argumentativas que caracterizam a obra fundamental do autor, o *Mūlamadhyamakakārikā* (*Versos Fundamentais sobre o Caminho do Meio*) se relacionam com o método pedagógico que norteia o ensinamento budista, enquanto projeto soteriológico: a noção de *upāya* (“meios hábeis”).

Nāgārjuna é um autor conhecido por uma racionalidade dedicada à desconstrução de parâmetros conceituais estanques. Sua obra principal, o *Mūlamadhyamakakārikā*, vem sendo estudada no Ocidente, na maioria das vezes, numa perspectiva comparativa com filósofos ocidentais modernos e contemporâneos. Em princípio, eu possuía uma pretensão semelhante, buscando uma comparação de Nāgārjuna com Heidegger. Entretanto, meu orientador me propôs o desafio de mergulhar no eixo civilizacional indiano-budista, tendo em vista que tal comparação poderia ser prematura. Aceitei, portanto, o desafio e posso dizer que esta mudança de perspectiva foi fundamental. Com efeito, me dediquei exclusivamente ao estudo do Budismo, em sua inserção civilizacional própria, desta maneira, abandonei a perspectiva comparativa. Entretanto, a partir deste mergulho no Budismo, pude retomar um pouco desta ideia de diálogo, ao notar alguns paralelos interessantes, que comento na conclusão.

Nāgārjuna é considerado não apenas um grande e importante pensador budista, mas alguém cuja importância é somente superada pelo próprio Buda, sendo creditado a ele o feito de ter estabelecido as bases filosóficas do Budismo Mahāyāna. Nāgārjuna é o fundador da

escola Mādhyamika, que significa “Escola do Caminho do Meio”, título que, a princípio, pode parecer redundante, visto que o Budismo desde sempre se afirmou como um Caminho do Meio. Para a escola Mādhyamika, entretanto, reivindicar ser um seguidor do Caminho do Meio significa uma compreensão da vacuidade (*śūnyatā*) como o “meio” entre eternalismo (“tudo existe”) e aniquilacionismo (“tudo não existe”). O nome da escola, entretanto, não aparece nos trabalhos filosóficos de Nāgārjuna, que preferia se considerar um *śūnyatāvādim*, “aquele que sustenta a posição do vazio”.

O presente trabalho busca, portanto, compreender de que maneira o *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna é estruturado como um dispositivo pedagógico que visa eliminar erros particulares dos seguidores do caminho budista e que possui, por objetivo último, a realização da meta soteriológica, isto é, a libertação da condição de sofrimento. Para tanto, se faz necessária uma investigação acerca da genealogia da noção de *upāya* no pensamento budista, bem como nas matrizes tradicionais do pensamento indiano, que constituem o panorama mais amplo de inserção do Budismo enquanto encaminhamento soteriológico.

A noção de *upāya* denota um *princípio pedagógico* que constitui um nutriente básico comum a todo o universo sapiencial de busca espiritual da Índia. A *palavra* deriva da raiz verbal sânscrita *i*, que significa “ir” acrescida do prefixo *upa*, que denota um “aproximar-se”, *upāya* seria algo como um “ir próximo”. Portanto, a noção de *upāya*, no Budismo, deve ser entendida como desdobramento do entendimento pan-indiano da necessidade de um ensino gradual e adaptado às peculiaridades dos diferentes discípulos. A noção de *upāya* descreve, primordialmente, um princípio de adequação pedagógica, orientado soteriologicamente.

O estudo sistemático acerca da noção de *upāya*, no contexto acadêmico brasileiro, é um tema ainda pouco difundido. Portanto, a presente dissertação visa fornecer uma contribuição para a compreensão do conceito no que tange ao crescente interesse pela obra de Nāgārjuna em contextos do estudo da filosofia e religiões comparadas, buscando um respeito pela filiação local do pensamento do autor, de maneira a enriquecer os atuais estudos acerca de sua obra. De outro modo, o trabalho visa também uma contribuição no que diz respeito à interpretação do pensamento budista e indiano, de maneira mais ampla. Com efeito, a compreensão dos ensinamentos budistas como *upāya* – isto é, como estratégias eficazes, aplicados pelo próprio Buda ou pelos mestres budistas, que objetivam conduzir os discípulos à realização da Verdade Última – contribui na dissolução de alguns preconceitos que persistem sobre o Budismo. Isto se dá em função de três razões básicas. Em primeiro lugar,

considerando a noção de *upāya*, não faz sentido compreender o Budismo enquanto corpo doutrinário estanque. Questões como a crença em uma divindade superior, a sobrevivência após a morte ou a verdadeira natureza da realidade não são respondidas nem de modo positivo, nem de modo negativo pelo Budismo. Em segundo lugar, a inserção no caminho soteriológico budista exige pré-requisitos ao discipulado, nos afastando da ideia comum de que o Budismo se estrutura como uma religião fluida, que combina com o *zeitgeist* pós-moderno. E em terceiro lugar, o Budismo possui um arcabouço simbólico próprio, que emerge do amplo panorama religioso indiano, como um desdobramento do mesmo, o que nos obriga a ter esta singularidade por norte de nossas investigações.

No que diz respeito ao estudo sistemático sobre a noção de *upāya*, dois autores ocidentais escreveram importantes obras, não disponíveis na língua portuguesa, que servem de referência para esta pesquisa. Michael Pye produziu a obra *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, que trata, primordialmente, de buscar referências ao tema em alguns dos principais *sūtras* do Budismo Mahāyāna e em alguns *sūtras* do cânone páli Theravāda. O autor da obra deixa claro que a temática de *upāya* é uma ideia de interesse recente à academia ocidental (PYE, 2003, p. IX). John Schroeder também produziu uma obra exclusivamente dedicada à noção de *upāya* intitulada *Skilful Means: The Heart Of Buddhist Compassion*. O livro apresenta a noção de *upāya* no Budismo em geral, dando destaque ao *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*, ao Budismo Ch’an e ao *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna. Além dos livros citados, os japoneses Daigan e Alicia Matsunaga escreveram um artigo especificamente sobre a temática de *upāya*, intitulado *The concept of upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy*. Dois artigos do professor Dr. Dilip Loundo tratam igualmente de *upāya* de maneira direta: *A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti* e *“The ‘Two Truths’ Doctrine (satyadvaya) and the Nature of upāya in Nāgārjuna”*. Outros artigos e livros, apesar de não terem *upāya* como tema central, são referências para este trabalho porque tratam de temáticas centrais do Budismo e da espiritualidade indiana em geral: o livro de Paul Williams, intitulado *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, o livro de Clodomir Andrade, intitulado *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*; o livro de Richard Gombrich, intitulado *What The Buddha Thought*; o livro de Wilhelm Halbfass, intitulado *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*; os artigos *O Ritual na Tradição Védica: Abertura, Pluralidade e Teleologia*, *O Sentido do Sem-Sentido: O Ritual Védico (yajña) como Renúncia (tyāga)*, *A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati* de Dilip Loundo.

Neste universo, minha contribuição ao mundo acadêmico é o de oferecer uma dissertação centrada especificamente na investigação da noção de *upāya* na obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna. Se, por um lado, contribuo desta maneira, por outro, minha contribuição só foi possível graças aos esforços de gigantes que trouxeram o tema à tona para o público ocidental.

Para realizar o projeto ao qual se dedica o presente trabalho utilizei, além dos estudos dos autores supracitados, obras originais do cânone páli traduzidas para o português e disponíveis gratuitamente ao público pelo site www.acessoaoinsight.com.br, bem como *sūtras* do Budismo Mahāyāna traduzidas para o inglês, em traduções consagradas realizadas por acadêmicos reconhecidos. Além disso, tomei como referência comentários clássicos tanto da tradição indiana quanto tibetana, também traduzidos para a língua inglesa. Complementarmente, por possuir um incipiente conhecimento do idioma, vislumbrei alguns originais sânscritos, por motivo de aprofundamento hermenêutico. Participei, inclusive, de encontros dedicados à tradução do capítulo 24 do *Mūlamadhyamakakārikā*, de Nāgārjuna, a partir do original em sânscrito e das traduções clássicas para o chinês e para o tibetano – ambas consideradas canônicas pelas tradições Mādhyamika de seus respectivos países –, encontros estes coordenados por especialistas nas línguas em questão: o professor Dr. Dilip Loundo, o professor Dr. Leonardo Vieira da UFMG, o professor Giuseppe Ferraro da UFMG – que lançou recentemente uma tradução do *Mūlamadhyamakakārikā*, do original sânscrito para o português – o monge e professor Dr. Joaquim Monteiro da UFPB e a professora Ana Paula Martins Gouveia. Algumas das traduções de obras sânscritas clássicas às quais me referi, são traduções inglesas da versão chinesa, por serem as obras de referência dos comentadores ocidentais consultados. Outro motivo para a utilização de traduções cujo texto de referência é o chinês é o fato de que o original sânscrito de algumas destas obras clássicas se perdeu. Com relação ao texto fundamental da nossa dissertação, *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna, a tradução inglesa que consultei foi a de David Kalupahana, autor consagrado da Universidade do Havaí. A tradução crítica de Kalupahana acompanha o texto sânscrito original e um comentário do tradutor, o qual, por vezes, consultei.

A presente dissertação compreende três capítulos. No primeiro capítulo, busquei apresentar um panorama geral do pensamento budista. O objetivo da primeira seção do capítulo foi o de localizar o Budismo dentro do contexto originário em que ele se insere, isto é, as tradições soteriológicas indianas. Nesta seção apresentei brevemente o arcabouço

teórico-simbólico das tradições de busca espiritual da Índia, mostrando como o Budismo se relaciona com este universo.

A segunda seção esclarece as noções centrais do pensamento budista, bem como seus principais conceitos e particularidades. A seção também busca apresentar a textualidade budista, as línguas utilizadas nos textos, bem como seus desdobramentos sectários posteriores, suas principais escolas e uma breve explicação sobre como se deu sua expansão para além da Índia.

A terceira seção consiste numa apresentação do Budismo Mahāyāna e apresenta suas principais diferenças em relação à tradição Theravāda. Nesta seção objetivei também explicitar as noções budistas enfatizadas pela tradição do Mahāyāna, explicando o sentido da centralidade do ideal do *bodhisattva*, da filosofia do vazio (*śūnyatā*) e da noção de *upāya*. A seção também se dedica a apresentar os principais *sūtras* específicos da tradição Mahāyāna, que serão as principais referências do capítulo segundo, a saber: os *sūtras* da literatura *prajñāpāramitā*, o *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* e o *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*. Na mesma seção apresento também alguns desdobramentos do Budismo Mahāyāna e suas peculiaridades.

Na quarta seção do capítulo primeiro, contextualizo Nāgārjuna, apresentando o que se sabe sobre sua biografia, bem como uma narrativa lendária sobre sua história. Da mesma forma, evidencio a importância do autor para o Budismo Mahāyāna, bem como explico quais são suas principais obras e apresento uma breve explanação das características centrais de seu pensamento. Nesta seção, busco trazer à tona os desdobramentos posteriores da escola Mādhyamika/Śūnyavāda, fundada por Nāgārjuna, apresentando seus maiores expoentes pós-nagarjunianos. Por fim, apresento a escola Yogācāra/Vijñānavāda/Cittamātra, pela importância da escola para a tradição Mahāyāna e por sua relação com a escola Mādhyamika.

Após este necessário panorama inicial, dedico o capítulo segundo à investigação acerca da noção de *upāya*, que constitui o conceito central da presente dissertação. Para tanto, utilizei como referência autores modernos que discutiram a temática, bem como textos clássicos da tradição (budista e não-budista).

A primeira seção do capítulo segundo se dedica a evidenciar que a noção de *upāya*, enquanto princípio pedagógico, está presente desde tempos imemoriais nas tradições sapienciais indianas, consistindo em um nutriente primordial ao desenvolvimento das práticas salvíficas de diversas matrizes do pensamento soteriológico do subcontinente indiano. Para tanto, tomei como referência principal a tradição ritualística védica e o projeto soteriológico dos Upaniṣads, principalmente na visão da escola do Advaita Vedānta.

A segunda seção desse capítulo continua o projeto de mapeamento da noção de *upāya*, buscando suas fontes no Budismo do cânone páli. O objetivo é demonstrar que, embora a argumentação mais sofisticada acerca de *upāya* estar presente nos *sūtras* da tradição Mahāyāna, o princípio se encontra em pleno funcionamento durante toda a extensão do cânone páli. Tomamos como principal referência, narrativas, sobretudo na forma de símiles e parábolas, encontradas nos *sūtras* do cânone páli.

A terceira seção é a parcela central do capítulo segundo. Nessa seção discutiremos como a noção de *upāya* se desenvolve no contexto do Budismo da tradição Mahāyāna. Apesar do princípio pedagógico de *upāya* estar presente no Budismo do cânone páli e nas tradições soteriológicas indianas em geral, é nos *sūtras* da tradição Mahāyāna que a noção é ostensivamente explicitada e elevada ao status de virtude fundamental dos budas e *bodhisattvas*. Nessa seção, apresento como a noção de *upāya* é explicada e demonstrada em alguns dos principais *sūtras* do Budismo Mahāyāna, a saber: o *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā sūtra* – o *Sūtra da Perfeição da Sabedoria em 8000 versos* –, como texto representante da literatura *prajñāpāramitā*; o *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* – o *Sūtra de Lótus* –, que consiste em uma das principais fontes acerca da noção de *upāya*; e o *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* – o *Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti*. É nesta seção que busco esclarecer, a partir das fontes budistas e das contribuições de autores modernos, a importância de *upāya* para a compreensão do Budismo como um todo, não apenas da tradição do Mahāyāna.

O terceiro capítulo é dedicado exclusivamente à obra central de Nāgārjuna, o *Mūlamadhyamakakārikā*, com o objetivo de explicitar como as sofisticadas formulações lógico-argumentativas que constituem o texto são estratégias pedagógico-soteriológicas que visam tão somente à superação da problemática do sofrimento.

A primeira seção do capítulo se dedica a apresentar o *Mūlamadhyamakakārikā*, explicitando as características principais da obra, sua estrutura e as peculiaridades de seu estilo literário. Nessa seção, busco evidenciar que o texto é entendido como parte da obra de caráter argumentativo (*yukti*), assim como alguns outros textos do mesmo autor, diferente de seus textos exortativos e poéticos.

É na segunda seção onde busco explicitar como o *Mūlamadhyamakakārikā* se estrutura de maneira *upāyica*. Realizo, nesta seção, uma análise atenta do texto de Nāgārjuna, utilizando, para isso, as contribuições de comentários clássicos da tradição, bem como de comentadores e estudiosos modernos. Neste momento atingimos, finalmente, o objetivo

central do trabalho, onde evidencio quais são os estratagemas utilizados por Nāgārjuna como *upāya*.

A terceira seção continua o projeto da segunda, dessa vez evidenciando o caráter racional da pedagogia nagarjuniana, através da compreensão da noção de *yukti*. O objetivo é demonstrar que os estratagemas *upāiacos* utilizados por Nāgārjuna, no *Mūlamadhyamakakārikā*, são ferramentais racionais, evidenciando o trabalho do autor como uma razão pedagógico-soteriológica.

Para finalizar, cabe uma questão metodológica. No decorrer do trabalho, mantive as citações de obras em língua estrangeira na língua original por dois motivos: (i) como a maioria esmagadora dos textos que tomei como referência está em inglês, o cuidado de fazer a tradução das citações e criar notas de rodapé com o original tornaria a obra artificialmente grande e comprometeria a boa formatação do texto; (ii) grande parte das citações são de obras em sânscrito, chinês e tibetano, traduzidas para o inglês, portanto, traduzir novamente para o português comprometeria de forma perigosa o sentido original das obras. Além disso, o inglês é uma língua obrigatória e aceita para a elaboração de trabalhos acadêmicos em nível de pós graduação *strictu sensu*. Por fim, acrescento ao final da dissertação um glossário de termos em sânscrito para facilitar a compreensão do leitor, visto que, em muitos momentos, não faço mais a tradução dos termos para o português, pelo caráter técnico adquirido por estas palavras.

1 Localizando o pensamento budista

1.1 O Buda e as tradições da Índia

Começar a escrever sobre algo da magnitude do Budismo é intimidador. Um breve olhar revela a multiplicidade de sentidos que esta palavra evoca. Diversas nações asiáticas estruturam-se sobre seu corpo simbólico. Figurões e celebridades ocidentais se encantam por seus mistérios. Estudos em psicologia associam suas práticas espirituais a atividades terapêuticas. Na cultura ocidental contemporânea, as tradições religiosas orientais aparecem mescladas a uma terapêutica de proposta holística, que tende a ver nas práticas meditativas budistas uma válvula de escape para o estresse cotidiano. Este interesse também parece estar motivado por um entendimento de que as religiões do Oriente apresentariam uma espécie de cosmovisão fluida, uma espiritualidade “*soft*” que combina com o estilo de vida pós-moderno. Esta mentalidade “*New Age*”, ao mesmo tempo em que promove um encontro com a imagética budista, nos afasta de suas proposições originais e descontextualiza elementos isolados de sua proposta salvífica, de seu arcabouço simbólico, bem como de suas implicações civilizacionais. Tudo isso nos dá a sensação de estar próximos e, do mesmo modo, muito distantes do que o Budismo significa.

Qualquer proposta que vise uma aproximação mais fiel e genuína do Budismo, que não considere sua contextualização e se ocupe em estudar seus conteúdos isoladamente tende a ser perigosa. Como afirma Yoshinori:

“Colocado em termos simples, trata-se de um temor de que a pouco religiosa cultura popular, em sua pressa de chegar ao ‘núcleo’ da verdade budista, se contente em pilhar umas poucas ideias ou práticas valiosas que possam ser facilmente absorvidas em outras tradições, ignorando o caráter específico da transformação visada pelo budismo, assim como pelas disciplinas necessárias para alcançá-la” (YOHINORI, 2006, p. X).

Portanto, para que possamos vislumbrar qualquer compreensão a respeito das nuances próprias do Budismo, é recomendável que nos debrucemos sobre o contexto no qual ele emerge e que nos esforcemos para compreender sua singularidade. É necessário, portanto, um empenho para localizar o pensamento budista dentro do espectro simbólico, religioso, filosófico e civilizacional no qual ele se insere. Caso concordemos em seguir por este caminho, seremos imediatamente convidados a visitar o universo do pensamento filosófico e

espiritual da Índia, lar de uma riquíssima, diversa e impressionantemente plural tradição espiritual. É no seio desse cosmos que o Budismo emerge.

Quando se fala de religião e filosofia indianas, a palavra Hinduísmo surge imediatamente. É ela que aparece nos censos populacionais e nas estatísticas sobre grupos religiosos. Entretanto, uma atenção especial é necessária, a fim de que possamos ter clareza sobre o que realmente significa Hinduísmo. Um breve olhar em direção ao subcontinente indiano revela uma pluralidade assombrosa de práticas religiosas, que engloba desde manifestações de caráter devocional até rigorosos círculos analíticos e filosóficos.

De fato, a dificuldade de se compreender a extensa pluralidade religiosa indiana levou muitos a declarar que o que se convencionou chamar de Hinduísmo seria apenas um amontoado de seitas, não sendo uma religião como o Cristianismo ou o Islã (HALBFASS, 1992, p. 51). Os representantes hindus modernos responderam a esta crítica de duas maneiras distintas: uma, negando a acusação e buscando denominadores comuns entre as diversas manifestações religiosas da Índia, formulando “catecismos” e buscando de alguma forma afirmar o Hinduísmo enquanto religião nos moldes do Cristianismo ou do Islã; a segunda forma de resposta buscou abraçar a “acusação”, evidenciando, entretanto, o caráter positivo da ideia de que o Hinduísmo não é uma religião, ao menos no sentido mais usual da palavra. Emerge aí o sentido do Hinduísmo como estrutura subliminar, como aparato simbólico que sustenta a totalidade das “seitas” (*sampradāyas*) que compõem o plural universo religioso indiano. Assim entendido, o Hinduísmo poderia ser classificado como “metareligião”, a religião por trás de toda a pluralidade religiosa da Índia (HALBFASS, 1992, p.51).

Para uma fiel compreensão da estrutura de pensamento da qual emergem todas as tradições religiosas da Índia, um ponto de partida eficaz é a noção pan indiana dos *puruṣārthas*, que consiste em um espectro de categorização para as metas do ser humano. O termo se origina da junção de duas palavras sânscritas: *puruṣa* (neste contexto, “ser humano”) e *artha*¹ (neste contexto, “objetivo”, “sentido”, “meta”).

A tradição define quatro *puruṣārthas*:

- (i) *kāma*: refere-se ao prazer sensual, ligado à sexualidade e outras formas de prazer sensível ou estético;
- (ii) *artha*: refere-se à busca pela prosperidade, riqueza e bem estar material, incluindo realização financeira e social;

¹ A palavra *artha* possui vários significados, além dos já citados, pode significar “causa”, “motivo”, “razão”, “uso”, “utilidade”, “objeto material”, “coisa” ou “objeto dos sentidos”.

(iii) *dharma*: refere-se à prática da religião, ao cumprimento da conduta moral, ao ritual e liturgias religiosas, bem como à manutenção da ordem social através do cumprimento do papel social e familiar de indivíduos e grupos;

(iv) *mokṣa*: refere-se à busca pela libertação final e definitiva da problemática do sofrimento, a busca pela realização da Verdade Última (LOUNDO, 2012, p. 34).

Essas quatro aspirações constituem uma proposta racional norteadas pelo princípio da transmigração da alma (*samsāra*):

“Como consequência, a pluralidade dos estágios transmigratórios (*samsāra*) que se inter-relacionam através de um princípio de causa-efeito (*karma*), supõe a co-existência de várias ‘moralidades’ dentro de um esquematismo hierárquico onde *kāma*, *artha*, *dharma* e, finalmente, *mokṣa*, se alocam em progressão ascendente” (LOUNDO, 2012, p. 34).

Concentremo-nos, por um momento, nos dois últimos *puruṣārthas*. *Dharma* e *mokṣa* constituem as aspirações mais propriamente características do ser humano, sua peculiaridade reside no fato de que os objetos aos quais se destinam não se encontram disponíveis no mundo, isto é: *dharma* está centrado na ação ritual que visa produzir como efeito *cármico* uma condição paradisíaca que somente será usufruída no próximo renascimento, ou seja, após a morte do aspirante; *mokṣa*, por outro lado, objetiva a realização plena do Ser como atualidade sempre presente, que transcende até mesmo toda possível condição paradisíaca futura.

A palavra sânscrita *dharma* deriva da raiz verbal *dhṛ*, que significa “manter”, “sustentar”. Um sentido mais direto evoca a noção de manutenção da ordem, do cumprimento da lei, da continuidade da tradição, do costume, da moral, do senso de obrigação. A palavra também nos conduz a uma noção de cosmos, onde os papéis de indivíduos e grupos está tão bem definido e amarrado quanto em uma engrenagem, sendo entendido que a manutenção da ordem depende do cumprimento destes papéis em todas as instâncias.

Está presente, portanto, um sentido profundamente arraigado à noção de civilização, como algo infinitamente maior que comunidades e indivíduos – *dharma* num sentido de ordenação da totalidade – mas que, ao mesmo tempo, depende de ações e condutas destes últimos para se manter – *dharma* num sentido plural, das diferentes funções atribuídas à pluralidade dos entes. Em *dharma* surge também a primeira dimensão daquilo que entendemos como religião. O sentido religioso de *dharma* se concentra no cumprimento e

execução da ação ritual e da conduta moral. O cumprimento do ritual evoca um sentido de continuidade com o passado, de respeito aos ancestrais e de manutenção da ordem.

Por outro lado, a ação ritual traz consigo a noção de renúncia. O ato ritual, em si, evoca um sentido de sacrifício, às vezes de maneira mais literal, às vezes na forma de uma norma moral a ser cumprida. Esta renúncia operada no processo da ação ritual ocorre por uma promessa de uma benesse. Não uma benesse qualquer, o cumprimento do *dharma* promete o alcance de uma condição paradisíaca num próximo renascimento (LOUNDO, 2015 b, p. 1).

Nesse ponto, *dharma* já se diferencia de *kāma* e *artha*. Enquanto estas são metas que se referem a condições objetivas a serem atingidas, se não imediatamente, ao menos nesta vida, *dharma* exige um plantio cujos frutos somente serão colhidos após a morte, envolvendo, por isso, um hiato de uma vida. Se, por um lado *dharma* se diferencia de *kāma* e *artha* pela natureza presente (esta vida) e futura (próxima vida) respectivamente, por outro lado, ela se aproxima de *kāma* e *artha* no sentido em que todas estas três condições envolvem condições de fruição objetiva (LOUNDO, 2012, p. 33).

A ponte de articulação entre *dharma* e *mokṣa* – o *puruṣārtha* que mais diretamente se relaciona à nossa pesquisa – é um detalhe muito importante para a compreensão da ação ritual. A ação ritual produz efeitos *cármicos* que se esgotam, isto é, os efeitos do ritual possuem duração específica. Em outras palavras, os frutos do ritual são produzidos e, por isso mesmo, são perecíveis. Qualquer condição paradisíaca, por melhor que pareça ser, não é eterna. Quando os efeitos do ritual acabam, a alma nasce novamente, numa condição mundana, repleta de vicissitudes, sofrimento e anseios.

O objetivo de *mokṣa*, por outro lado, é o libertar-se deste ciclo, de ver-se livre, finalmente, da condição de sofrimento objetivo que assola os viventes, tanto em função das vivências mundanas, quanto das vivências paradisíacas. A palavra é proveniente da raiz *muc*, que possui o sentido de “libertar”. *Mokṣa* é o *puruṣārtha* que articula uma aspiração muito especial: o desejo pelo fim dos desejos (*mumukṣatva*). O aspirante a *mokṣa* anseia a libertação da condição de sofrimento. Para tanto, ele precisa dedicar-se arduamente. O grau de renúncia exigido do aspirante a *mokṣa* é radical, sua vida deve mudar por completo. As disciplinas exigidas variam de acordo com a tradição à qual ele pertence.

Ao mesmo tempo em que *mokṣa* exige uma renúncia radical, os frutos desta renúncia não são relegados a uma vida posterior. O liberto, por definição, é aquele que realiza aqui e agora a condição eternamente presente da Realidade. Aquele que atinge *mokṣa* pode se tornar

liberto do sofrimento em vida (*jīvanmukta*) e esta condição não está sujeita a nenhuma durabilidade, como estão os frutos da ação ritual.

Na soteriologia indiana, estes dois *puruṣārthas* – *dharma* e *mokṣa* – dizem respeito a diferentes graus de renúncia. Enquanto em *dharma*, ocorre renúncia pela ação da lei moral e do cumprimento da ritualística visando, em última análise, a obtenção de uma condição paradisíaca em um renascimento posterior, em *mokṣa* ocorre a renúncia radical, na qual o renunciante se abstém inclusive dos frutos de toda e qualquer ação, ou seja, almeja a libertação total do mundo das causas e efeitos, inclusive do renascimento no paraíso, visto que esta condição, como vimos acima, também possui duração, não solucionando portanto a problemática do sofrimento. Note-se que não se trata aqui de renúncia a coisas, mas a erros, já que o sofrimento causado pelos objetos da relação é causado pela condição de ignorância (*avidyā*) que temos sobre eles e, portanto, isso é apenas resolvido através do conhecimento (*vidyā/jñāna/prajñā*) (LOUNDO, 2015 b, p. 2-4).

Dentro da tradição indiana, diversos caminhos, de diferentes matrizes, foram apontados como possibilidades para *mokṣa*. Estes caminhos são categorizados na distinção entre escolas (*darśana*) *āstika* e *nāstika*, termos que grosseiramente se traduzem como “ortodoxia” e “heterodoxia”, respectivamente. O principal critério para que uma *darśana* seja entendida como *āstika* é o reconhecimento da autoridade dos Vedas, textos que encarnam a revelação original (*śruti*, lit. “aquilo que é ouvido”) que sustenta a civilização indiana. Entretanto, o tipo de relação que se estabelece com a revelação védica varia consideravelmente de escola para escola. As matrizes clássicas do pensamento *āstika* se concentram em seis *darśanas*: Sāṃkhya, Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā e Vedānta. (HALBFASS, 1992, p. 23).

As escolas consideradas *nāstika*, por outro lado, são aquelas que rejeitam ou desconsideram a autoridade dos Vedas. Encontram-se neste contexto o Jainismo, que se desenvolveu em torno dos ensinamentos de Mahavira, o Ājīvika, do sábio Makkhali Gosāla e a tradição tema do nosso estudo, o Budismo, desenvolvido pelo ensino e palavra do sábio Siddhārtha Gautama. Estas escolas são consideradas tradições *śramānicas* (que também inclui certas escolas de matriz védicas). *Śramaṇa*, termo que se origina da raiz *śram*, esforçar-se, praticar austeridade, designa um grupo de tradições religiosas que visam a busca de *mokṣa* – que, no contexto budista, é chamado de *nirvāṇa* –, ou seja, não se tratam de religiões populares, que estariam relacionadas ao *puruṣārtha dharma*. Antes, ocupam-se do quarto *puruṣārtha*, ou seja, apresentam-se como caminhos para a derradeira meta soteriológica. As

tradições *śramânicas* se desenvolveram como comunidades que se organizaram em torno de um sábio, considerado liberto e que, portanto, possui autoridade para guiar os outros em seu caminho. Vamos, agora, nos dedicar a apresentar as questões principais do pensamento budista.

1.2 Princípios gerais do pensamento Budista

Buddha é uma palavra de origem sânscrita que significa “Desperto” (WILLIAMS, 2012, p. 1). A palavra *Buddha* se origina da raiz verbal *budh*, que significa “saber”, “conhecer”, “perceber”. *Buddha* é a condição daquele que está desperto. O Buda (usaremos a grafia portuguesa a partir deste momento) é entendido desta maneira:

“The Buddha is thought by Buddhists to be one who has awakened fully to the final truth of things, and thus freed, liberated himself once and for all from all forms of suffering. He is also one who, out of supreme compassion, has taught others the way to attain liberation themselves” (WILLIAMS, 2012, p.1)

Buda designa, mais propriamente, a figura histórica de Siddhārtha Gautama, que pertencia ao clã dos *Śākya*s, de onde deriva um de seus mais populares títulos “Śākyamuni” (“o sábio do clã dos *Śākya*”). O Buda nasceu numa localidade próxima da atual fronteira entre a Índia e o Nepal, na localidade de Lumbini, em atual território nepalês, no período de florescimento de grandes conglomerados urbanos, momento de grande prosperidade material no qual emergiram “Estados” organizados, na forma de monarquias e repúblicas, e em que prosperava o comércio. A datação exata de sua vida, entretanto, é complexa. Os textos canônicos afirmam que ele viveu cerca de oitenta anos, tendo provavelmente morrido por volta de 405 a.C. (GOMBRICH, 2009, p. XIII).

Ser budista, em primeiro lugar, significa se refugiar nas “Três Joias”, apresentadas como as “três realidades salutares supremas” (YOSHINORI, 2006, p. XI). As “Três Joias” (ou “Três Refúgios”) são: o Buda, o *Dharma* (*dhamma*, em páli)– o ensinamento do Buda – e a *Saṅgha* – a comunidade budista. As “Três Joias” constituem o cerne da experiência budista, independente dos desdobramentos posteriores.

Buda se refere diretamente à figura de Siddhārtha Gautama, enquanto ser plenamente realizado que, tendo atingido o estágio de compreensão completa, se libertou definitivamente da problemática do sofrimento e, assim, é capaz de ensinar o caminho para que cada ser possa atingir a mesma meta. Entretanto, Buda não se refere somente a Siddhārtha Gautama, mas

também a “outras figuras que se acredita o precederam no passado ou que o seguiriam no futuro. Alguns ramos do Budismo Mahāyāna afirmam a existência de toda uma hoste de budas vivendo em todos os lugares e em todas as épocas” (YOSHINORI, 2006, p. XI). Ter o Buda como “joia” significa ter o Buda como refúgio espiritual final.

Dharma, a segunda “joia”, refere-se ao ensino do Buda (ou de todos os Budas). Não obstante os outros significados já vistos na seção anterior, a palavra *dharma* significa, neste contexto, o sistema de ideias que peculiariza a tradição budista (GOMBRICH, 2009, p. XII). Este sistema comporta duas dimensões: a primeira dimensão de *dharma* compreende os ensinamentos do Buda, tal como preservados na forma de *sūtras* (*suttas*, em páli) que constituem os cânones das diferentes escolas budistas; a segunda dimensão possui o sentido de Verdade, isto é:

“The *dharma* is how the things really truly are and the way to incorporate an understanding of how things truly are into one’s being, in the deepest possible way, as expressed and taught by a Buddha” (WILLIAMS, 2012, p. 1).

A mais básica apresentação do *dharma* está no *Dhammacakkapavattana Sutta*, considerado o primeiro discurso do Buda e entendido pela tradição como o discurso que deu início à *saṅgha*, a comunidade budista. No texto, o Buda profere as três dimensões fundamentais dos seus ensinamentos, consideradas o núcleo do *dharma*.

A primeira dimensão fundamental apresentada no *Dhammacakkapavattana Sutta* é o Caminho do Meio, definido como a posição intermediária entre a entrega total e irrefletida aos prazeres sensuais e a busca pelo ascetismo extremo e mortificação do corpo. O Buda exorta os aspirantes ao caminho budista a não se dedicarem a buscar satisfação nos prazeres mundanos, que não trazem felicidade duradoura e, portanto, não são benéficos. Ao mesmo tempo, aquele que almeja, verdadeiramente, a libertação do sofrimento não deve se dedicar a práticas ascéticas radicais, que provocam desconforto e dor e são, da mesma forma que os prazeres sensíveis, prejudiciais ao aspirante. No *sūtra*, o Buda afirma:

“Bhikkhus (“monges”, em páli), há esses dois extremos aos quais aquele que abandonou a vida em família e seguiu a vida santa não deve se entregar. Quais dois? A busca da felicidade nos prazeres sensuais, que são baixos, vulgares, grosseiros, ignóbeis e que não trazem benefício; e a busca da mortificação, que é dolorosa, ignóbil e que não traz benefício.” (*Dhammacakkapavattana Sutta*, 2016)

A segunda dimensão referida no *Dhammacakkapavattana Sutta* é a formulação das Quatro Nobres Verdades (*catvāri āryasatyāni*), que consistem em afirmações acerca do sofrimento. As Nobres Verdades são: (i) *duḥkha*, a afirmação de que a existência mundana é

marcada pelo sofrimento; (ii) *samudāya*, a afirmação do desejo como origem do sofrimento; (iii) *nirodha*, a afirmação de que é possível libertar-se do sofrimento e; (iv) *mārga*, a descrição do caminho para a libertação do sofrimento, que é o Nobre Caminho Ótuplo. Assim, o *sūtra* descreve as Nobres Verdades:

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimento; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento. Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir. Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, despegar desse mesmo desejo. Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este Nobre Caminho Ótuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta.” (*Dhammacakkapavattana Sutta*, 2016)

A terceira dimensão fundamental do *dharma* é, na verdade, a reiteração e o detalhamento da quarta Nobre Verdade descrita pelo *sūtra* como o Nobre Caminho Ótuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*). O Nobre Caminho Ótuplo consiste no caminho a ser seguido para atingir a cessação do sofrimento. Ele é descrito pelo *sūtra* como oito orientações básicas para a vida do aspirante ao caminho, que são: o entendimento correto, o pensamento correto, a linguagem correta, a ação correta, o modo de vida correto, o esforço correto, a atenção plena correta e a concentração correta. Sobre isto, o *sūtra* afirma:

“É este Nobre Caminho Ótuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta.” (*Dhammacakkapavattana Sutta*, 2016)

A cessação do sofrimento como resultado do empreendimento do Caminho Ótuplo é denominada *nirvāṇa*. A palavra é oriunda da raiz *vā*, acrescida do prefixo de negação *nir*, que indica a cessação de um estado de agitação. A noção de *nirvāṇa*, no Budismo, se refere à meta da superação final da problemática do sofrimento, presente em todas as tradições soteriológicas indianas. Trata-se, portanto, de um termo correlato de *mokṣa*, o último *puruṣārtha*. Como o sentido etimológico da palavra *Nirvāṇa* indica, o termo descreve a condição na qual aquele que atingiu a libertação se encontra. *Nirvāṇa* não descreve a

iluminação em si, mas trata-se da descrição do estado de espírito do iluminado, de como ele se sente. A segunda Nobre Verdade – *samudāya* – ao apresentar a origem da insatisfação que conduz ao sofrimento, utiliza a expressão *tṛṣṇā*, que significa “sede”, “ânsia” ou “avidez” para descrever o estado de constante insatisfação e ansiedade em que vivem os não-iluminados. *Nirvāṇa* descreve, portanto, a condição onde *tṛṣṇā* se extingue, assim como a agitação provocada por ela. Em outras palavras:

“If the state of *samsāra* is thought of as a thirsty person desperately in need of satiation, *nirvāṇa* is by contrast the person whose thirst has been finally quenched, and so in need of nothing at all. The one who has attained *nirvāṇa* is, quite literally, ‘cool’” (WILLIAMS, 2012, p. 35)

Aquele que verdadeiramente se dedica ao Caminho Óctuplo e finalmente realiza a Verdade Última e, por consequência, extingue *tṛṣṇā*, alcançando a condição de *nirvāṇa*, torna-se um iluminado, um *arhat* (*arahant*, em páli)(WILLIAMS, 2012, p. 63). A palavra *arhat* é o particípio presente da raiz verbal *arh*, que significa merecer. *Arhat*, portanto, significa “merecedor”, “aquele que merece” ou, ainda, “digno”. O ideal do *arhat* designa o modelo do homem santo no Budismo, o modelo o qual os aspirantes ao caminho budista almejam se tornar. O *Sajjha Sutta* descreve o *arhat* da seguinte maneira:

“(1) Ele é incapaz de intencionalmente privar da vida um ser vivo; (2) ele é incapaz de tomar aquilo que não tenha sido dado; (3) ele é incapaz de praticar o ato sexual; (4) ele é incapaz de deliberadamente dizer uma mentira; (5) ele é incapaz de armazenar coisas de modo a desfrutar de prazeres dos sentidos tais como ele fazia quando era leigo; (6) ele é incapaz de agir incorretamente por conta do desejo; (7) ele é incapaz de agir incorretamente por conta da raiva; (8) ele é incapaz de agir incorretamente por conta da desilusão; (9) ele é incapaz de agir incorretamente por conta do medo. Tanto antes como agora eu lhe digo que um *bhikkhu* que é um *Arahant*, com as impurezas destruídas, que viveu a vida santa, fez o que devia ser feito, depôs o fardo, alcançou o verdadeiro objetivo, destruiu os grilhões da existência e está completamente libertado através do conhecimento supremo, é incapaz de transgredir nesses nove casos.” (*Sajjha Sutta*, 2016)

As nove transgressões das quais o texto fala designam, por um lado, uma lista de pré-requisitos morais para o aspirante ao caminho e, por outro lado, descrevem as práticas que alguém, já iluminado, é incapaz de realizar, uma vez que *tṛṣṇā* está extinta em sua existência. Mais que proibições a práticas em si, as nove transgressões são uma crítica a uma vida apegada à busca pelas satisfações oriundas destas práticas. Com efeito, o *Arahattapañha Sutta* descreve o *arhat* da seguinte forma: “A destruição da cobiça, a destruição da raiva, a destruição da desilusão; isso, amigo, é chamado de *Arahant*.” (*Arahattapañha Sutta*, 2016). Ainda a respeito do *arhat*, o *Khema Sutta* descreve, de forma enfática, como ele vê a si

mesmo e aos outros: “Não como superior, inferior, ou igual, eles referem a si mesmos. Com o nascimento destruído, livre dos grilhões, eles vivem a vida santa.” (*Khema Sutta*, 2016).

No pensamento budista, existe ainda mais uma compreensão acerca da primeira dimensão fundamental do *dharma* – isto é, o Caminho do Meio –, que consiste em uma proposta de correto entendimento a respeito do mundo fenomênico. Neste caso, o Caminho do Meio é definido como a compreensão intermediária entre a afirmação de que “tudo existe” e a afirmação de que “tudo não existe”. Esta compreensão é apresentada no *Kaccayanagotta Sutta*, que diz: “‘Tudo existe’: Kaccayana, esse é um extremo. ‘Tudo não existe’: esse é o outro extremo. Evitando esses dois extremos, o Tathagata² ensina o Dhamma pelo meio” (*Kaccayanagotta Sutta*, 2016). O *sūtra* segue, aprofundando a explicação:

“Da ignorância como condição, as formações volitivas [surgem]. Das formações volitivas como condição, a consciência. Da consciência como condição, a mentalidade-materialidade (nome e forma). Da mentalidade-materialidade (nome e forma) como condição, as seis bases dos sentidos. Das seis bases dos sentidos como condição, o contato. Do contato como condição, a sensação. Da sensação como condição, o desejo. Do desejo como condição, o apego. Do apego como condição, o ser/existir. Do ser/existir como condição, o nascimento. Do nascimento como condição, então o envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero surgem. Essa é a origem de toda essa massa de sofrimento.” (*Kaccayanagotta Sutta*, 2016).

Na passagem acima, o Buda apresenta uma aparente rede causal, que aponta para uma relação intrínseca entre os elementos que constituem o mundo fenomênico, onde um condiciona o surgimento do outro, em uma rede cíclica de causas e condições. Qual a relação entre o entendimento correto a respeito do mundo fenomênico como Caminho do Meio para além das afirmações “tudo existe” e “tudo não existe” e a apresentação desta cadeia de causalidade? A alguém que vê o surgimento e cessação dos fenômenos, como manifestação de uma constante relação mútua entre os mesmos, na qual os fenômenos se co-condicionam – isto é, se condicionam mutuamente – não ocorrem as posições extremas de “tudo existe” e “tudo não existe”. Esta noção consiste no conteúdo cognitivo a que objetiva o *dharma* como ensinamento e é chamada de *pratītyasamutpāda* (*patīccasamuppāda*, em páli), que significa “co-originação dependente”. Este conceito indica que todas as coisas precisam ser compreendidas como parte de uma infinita rede de causalidade. A doutrina de *pratītyasamutpāda* indica que todas as coisas existentes surgiram através de causas que as condicionaram, elementos causais estes que também foram condicionados por causas e

² Tathāgata é um dos títulos mais utilizados pelo Buda para designar a si mesmo, como aquele que atingiu a Iluminação. A palavra possui tradução difícil, podendo ser entendida como “Aquele que assim veio”.

condições (*hetu-pratyaya*), numa função que tende ao infinito. Neste sentido, a ideia de uma circularidade causal – onde A causa B, que causa C, que causa A – tem em vista a rejeição da própria ideia de causalidade. Portanto, aquele que vê o mundo através das lentes de *pratītyasamutpāda*, não enxerga os fenômenos e entes como dotados de substancialidade (*svabhāva*, lit. “natureza própria”, “essência”, “substância”). Existência ou não existência do mundo fenomênico não fazem sentido a partir desta visão, visto que tudo aquilo que aparece à consciência (fenômeno) não possui *svabhāva*.

A formulação primordial da noção de *pratītyasamutpāda* está no *Paticca-samuppada Sutta*, que diz:

“Bhikkhus, eu lhes ensinarei a origem dependente (*pratītyasamutpāda*). Ouçam e prestem muita atenção àquilo que eu vou dizer.” – ‘Sim, venerável senhor,’ os bhikkhus responderam. O Abençoado disse o seguinte: Da ignorância como condição, as formações volitivas [surgem]. Das formações volitivas como condição, a consciência. Da consciência como condição, a mentalidade-materialidade (nome e forma). Da mentalidade-materialidade (nome e forma) como condição, as seis bases dos sentidos. Das seis bases dos sentidos como condição, o contato. Do contato como condição, a sensação. Da sensação como condição, o desejo. Do desejo como condição, o apego. Do apego como condição, o ser/existir. Do ser/existir como condição, o nascimento. Do nascimento como condição, então o envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero surgem. Essa é a origem de toda essa massa de sofrimento. Isto bhikkhus é chamado origem dependente.” (*Paticca-samuppada Sutta*, 2016)

Com efeito, o *Kosambi Sutta* descreve a compreensão daqueles que veem o mundo fenomênico sob a ótica de *pratītyasamutpāda* como “Colocando de lado a fé... preferência... tradição... razão... as ideias” (*Kosambi Sutta*, 2016). Este “colocar de lado” a que se refere o *sūtra* nos remete a uma atitude semelhante àquela presente no projeto cético pirrônico, ou seja, a suspensão de todos os juízos (*epoché*) a respeito da Realidade. Em outras palavras, *pratītyasamutpāda* não se refere a uma teoria ontológica acerca da natureza dos fenômenos. Ela revela, antes, uma atitude que rejeita reificações conceituais, evitando o apego a doutrinas ontológicas (*dr̥ṣṭis*).

A condição de existência em termos de *pratītyasamutpāda* é caracterizada pela presença de “três marcas” ou *trilakṣaṇa* fundamentais. São elas: (i) a impermanência de todos os fenômenos e entes que constituem o mundo condicionado (*anitya*); (ii) a insatisfação inerente à experiência, que conduz ao sofrimento (*duḥkha*); (iii) a ausência de um “eu”

permanente, isto é, a ausência de substancialidade (*anātman*) (YOSHINORI, 2006, p. XIV). As “Três Marcas da Existência” estão formuladas no *Dhammapada*³:

“Todas as formações são impermanentes - Quando alguém vê isso com discernimento e se desencanta do sofrimento, esse é o caminho para a purificação. Todas as formações são insatisfatórias - Quando alguém vê isso com discernimento e se desencanta do sofrimento, esse é o caminho para a purificação. Todos os dhammas⁴ são ‘não-eu’ - Quando alguém vê isso com discernimento e se desencanta do sofrimento, esse é o caminho para a purificação.” (*Dhammapada* 277-279, 2016)

O *Anattalakkhana Sutta* apresenta um detalhamento da terceira *lakṣaṇa* – *anātman*, não-substancialidade, ou “não-eu” –, desdobrando seu sentido ao apresentar um discurso acerca dos cinco agregados (*skhandas* em sânscrito, *khandas* em páli), que constituem cinco elementos constitutivos da experiência. Os cinco *skhandas* são: forma material (*rūpa*), sensação (*vedanā*), percepção (*saṃjñā*), formações mentais (*saṃskārāḥ*) e consciência (*vijñāna*). No *sūtra*, o Buda afirma que os cinco *skhandas* são não-substanciais (*anātman*):

“A forma, bhikkhus, é não-eu. Pois, bhikkhus, se a forma fosse o eu, essa forma não conduziria ao sofrimento e seria possível obter da forma: Que a minha forma seja assim; que a minha forma não seja assim. Mas porque a forma é não-eu, a forma conduz ao sofrimento e não é possível obter da forma: ‘Que a minha forma seja assim; que a minha forma não seja assim. A sensação é não-eu...A percepção é não-eu...As formações volitivas são não-eu...A consciência é não-eu. Pois, bhikkhus, se a consciência fosse o eu, essa consciência não conduziria ao sofrimento e seria possível obter da consciência: Que a minha consciência seja assim; que a minha consciência não seja assim. Mas porque a consciência é não-eu, a consciência conduz ao sofrimento e não é possível obter da consciência: Que a minha consciência seja assim; que a minha consciência não seja assim (...)Vendo dessa forma, o nobre discípulo bem instruído se desencanta com a forma, se desencanta com a sensação, se desencanta com a percepção, se desencanta com as formações volitivas, se desencanta com a consciência. Desencantado ele se torna desapegado. Através do desapego a sua mente é libertada. Quando ela está libertada surge o conhecimento: Libertada” (*Anattalakkhana Sutta*, 2016)

O conteúdo do texto indica uma preocupação com o apego a essas áreas da experiência – isto é, os cinco *skhandas* –, pois é este apego que conduz ao sofrimento. Os cinco *skhandas*, em si, não são um problema. O que o Buda pretende é modificar a maneira pela qual os discípulos se relacionam com a experiência, de maneira a evitar os apegos conceituais que determinam a vida na ignorância.

³ O *Dhammapada* (em páli, *Dharmapada* em sânscrito) é um texto extremamente popular em países de tradição Theravāda. O texto é parte do *Khuddaka Nikāya*, do cânone páli e possui uma estrutura distinta dos *sūtras*. Consistindo em uma coletânea de 426 estrofes versificadas, organizadas em 26 capítulos.

⁴ Aqui, *dharma* (*dhamma*) possui o sentido de elemento constitutivos do mundo fenomênico.

Como é visível em todos os ensinamentos centrais do *dharma*, o Buda não está preocupado em formular teorias a respeito da realidade. Seu objetivo é fornecer um caminho eficaz que os discípulos possam trilhar a fim de se libertarem do sofrimento. Essa característica do ensinamento do Buda faz com que seu método de ensino possua uma particularidade curiosa. Os ensinamentos apresentados nos *sūtras* são orientações dadas pelo Buda, em diálogo com um discípulo ou uma audiência de discípulos. Observando o contexto geral dos *sūtras*, é interessante notar o caráter singular de cada ensinamento, bem como o fato de suas pregações variarem significativamente de conteúdo. Como seu caráter é fundamentalmente dialógico, o ensinamento sofre modulações aplicadas individualmente a cada questão colocada e àquele com o qual o Buda está em diálogo em um determinado momento, pois o Buda conhece os seres viventes e sabe aplicar corretamente o *dharma* a fim de conduzi-los à meta soteriológica final (WILLIAMS, 2012, p. 34-40). Esta modulação do ensinamento, através de expedientes provisórios, sempre pautados na relação dialógica entre mestre e discípulo e com forte enfoque praxiológico chama-se *upāya* (GOMBRICH, 2009, p. 7), o conceito central de nossa investigação que será amplamente abordado nos capítulos posteriores.

A terceira “joia”, que completa os três pilares do Budismo, acima enunciados é a *saṅgha*, que significa “comunidade”. O termo foi cunhado pelo Buda para se referir a seus seguidores, mas seu uso mais comum se refere à comunidade monástica como um todo, ou a comunidades monásticas particulares. A *saṅgha* é organizada em torno de um conjunto de regras e normas chamado *vinaya*, que significa “disciplina”. (GOMBRICH, 2009 p. XII). É importante frisar que este modelo de comunidade de renunciantes já era prevalente em outras diversas tradições indianas:

“O Buda e os seus primeiros discípulos formavam uma comunidade (a *Saṅgha*), uma comunidade parecida com tantas outras comunidades contemporâneas suas como as dos mestres upanixádicos, a dos *Jaina*, então liderada por Mahāvira, os *Ajīvika* e as comunidades dos mestres Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambali, Pūraṇa Kassapa, dentre tantas outras, algumas dessas tão vivamente descritas no *Sāmaññaphalasutta*” (ANDRADE, 2015, p 60).

Os séculos que seguiram a morte do Buda (aproximadamente século V a.C.) foram marcados por encontros da *saṅgha* na forma de concílios, onde se discutiram questões disciplinares e onde se sistematizaram os ensinamentos do mestre. Deste processo resultaram sectarizações dentro da comunidade budista. Duas ramificações surgiram daí: Theravāda ou Sthavīravāda, isto é o “caminho dos antigos”; e o Mahāsāṅghika, isto é “grande assembleia”.

Este longo e complexo processo culminou na atual “divisão” do Budismo entre a tradição Theravāda e a tradição Mahāyāna⁵ (ANDRADE, 2015, p. 68). Theravāda se refere tanto a uma escola budista particular dentre as diversas que surgiram a partir dos concílios, quanto a uma denominação mais ampla, enquanto tradição que engloba as escolas que não fizeram parte do movimento que culminou na formação da tradição Mahāyāna. A distinção básica entre as duas tradições – isto é, Theravāda e Mahāyāna – é o fato da tradição Mahāyāna apresentar um corpus textual adicional à coletânea de discursos do Buda escritos em língua páli, que compõem o cânone Theravāda. O cânone da escola Theravāda é o chamado cânone páli, um conjunto de textos escritos em língua páli que consistem na fonte textual comum às duas tradições às quais nos referimos. Já o cânone da tradição Mahāyāna inclui, além dos textos do cânone páli, um conjunto de textos que lhe são próprios, escritos em sânscrito, que veremos na seção seguinte. A divergência central entre as duas tradições – que culminará em inúmeras outras questões – é a crítica realizada pela tradição Mahāyāna ao modelo de ser iluminado promovido pela tradição Theravāda, isto é o *arhat*. Segundo o Mahāyāna, o *arhat* ainda não é completamente realizado, porque ele não despertou para a compaixão que o leva ao impulso de conduzir os outros seres viventes à libertação do sofrimento. Neste contexto, a tradição Mahāyāna apresenta o ideal ou caminho do *bodhisattva* (*bodhisattvayāna* ou *bodhisattvamārga*), como aquele que dedica sua existência iluminada à salvação dos viventes. O uso do sânscrito como língua canônica dos textos da tradição Mahāyāna pode indicar um esforço budista em uma reaproximação com a matriz tradicional indiana, visto que o sânscrito sempre foi a língua sacra de todas as tradições soteriológicas da Índia. As duas tradições também se expandiram de forma distinta pelo mundo. A tradição Theravāda se estabeleceu principalmente em Sri Lanka, Mianmar, Tailândia, Camboja e Laos, enquanto o Mahāyāna se expandiu para a China, Japão, Tibete, Mongólia, Coreia, Bangladesh, Nepal, Butão, Vietnã, Malásia, Singapura e Indonésia.

Apresentaremos, por hora, o cânone páli, que constitui a matriz textual comum ao Theravāda e ao Mahāyāna. O cânone páli é chamado pela tradição de *Tripitaka* que significa “três cestos”. São eles: (i) *Vinaya Piṭaka*; (ii) *Sūtra Piṭaka*; (iii) *Abhidharma Piṭaka*.

O *Vinaya Piṭaka* é o conjunto de normas e regras para a vida monástica dentro da *Saṅgha*. Esta coleção de textos versa sobre a disciplina da *Saṅgha*, com regras detalhadas a respeito de diversos assuntos. A coleção é dividida em dois grupos: o *Prātimokṣa*, no qual são

⁵ Além das duas citadas, se aponta também uma terceira: o Budismo Vajrayāna, o Budismo Tântrico, típico desenvolvimento do Budismo do Tibete, intimamente vinculado à tradição Mahāyāna, com uma tradição textual própria (os *Tantras*) e um caráter iniciático com forte presença do elemento ritual como instrumentalização soteriológica do cotidiano (WILLIAMS, 2012, p. 143-147).

listadas as regras e proibições em si; e o *Vibhaṅga*, onde se encontram as explicações sobre as regras contidas no *Prātimokṣa*.

O *Sūtra Piṭaka* reúne os textos que apresentam os diálogos e ensinamentos do Buda a seus discípulos, bem como eventuais debates com adversários e respostas a questionamentos de leigos. Estes textos são redigidos na forma de *sūtras*. A palavra *sūtra* deriva da raiz sânscrita *śiv*, e significa “costurar”. Trata-se de uma forma textual pan-indiana que lança mão de recursos tanto da poesia quanto da prosa e possui fundamentalmente o objetivo de transmissão de conhecimento na forma aforismática, sintética e mnemônica. O *Sūtra Piṭaka* é dividido em cinco coleções de textos (*Nikāya*): *Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya*, *Samyutta Nikāya*, *Anguttara Nikāya*, *Khuddaka Nikāya*.

O terceiro componente do *tripiṭaka* é o *Abhidharma Piṭaka*, que constitui uma coleção complexa. A literatura do *Abhidharma Piṭaka* trata de dissecar, de maneira analítica, a palavra do Buda contida, sobretudo, no *Sūtra Piṭaka*. Trata-se de um conjunto de textos acerca dos ensinamentos do Buda. A literatura *abidármica* é do tipo analítica, exegética e hermenêutica. Ela nasceu como fruto de anotações e discussões entre monges durante os primeiros séculos de difusão do Budismo e foi elevada a status canônico, sendo inserida no cânone páli. Richard Gombrich nos lembra que, apesar dos dois primeiros “cestos” serem comuns a todas as escolas antigas do Budismo, seus *abhidharmas* diferem (GOMBRICH, 2009, p. XIII). A genealogia do *Abhidharma Piṭaka* se remete a anotações que se ocupavam de organizar os estudos e de se aprofundar nos conteúdos dos *sūtras* e do *vinaya* (WILLIAMS, 2012, p. 87). O *Abhidharma* se desdobrou em uma literatura ocupada em compreender e descrever os elementos que constituem o real, transformando-se em um ponto central na expansão do campo conceitual do pensamento budista (ANDRADE, 2015, p. 71). As notas contidas no *Abhidharma Piṭaka* descrevem estados psicológicos e fisiológicos que ocorrem em algum momento ou diálogo específico dos *sūtras* ou da vida meditativa. O conteúdo destas análises procura dissecar os mecanismos de causa e efeito contidos na experiência e correspondem a *insights* meditativos, bem como estabelece modelos para a meditação (WILLIAMS, 2012, p.88).

O conteúdo da literatura *abidármica* – que constitui um estilo ou método de investigação e análise ou ainda, tomando certa liberdade, uma filosofia – revela que, desde momentos bastante primordiais no desenvolvimento do Budismo, encontramos uma tradição reflexiva profunda a respeito do ensino do Buda (WILLIAMS, 2012, p. 88-89). O desenvolvimento da literatura *abidármica* ocorreu em conjunto com o sectarismo inicial das

comunidades budistas primitivas, seu crescimento “se deu, como se pode imaginar, de forma mais solta e desregulada pelos primeiros séculos do Budismo, tendo, toda essa classe de literatura, sido posteriormente objeto ela própria de exegese” (ANDRADE, 2015 p. 70).

Como afirmamos anteriormente, o complexo fluxo de sectarização, manifestado pelos concílios que se seguiram ao primeiro, que provocou a divisão entre Mahāsāṃghika e Theravāda, culminou na divisão do Budismo entre duas tradições: a do Theravāda e a do Mahāyāna. Tratemos agora de compreender melhor a tradição do Mahāyāna.

1.3 O Budismo Mahāyāna

A tradição do Mahāyāna surge no escopo de correntes que se desenvolveram na cadeia sectária iniciada dentro do contexto do tronco Mahāsāṃghika, não como uma escola particular, mas como uma atitude diferenciada em relação ao Budismo como um todo, na forma de compreender a palavra do Buda e no caminho para atingir a meta da libertação. O Mahāyāna não se trata de um fenômeno unificado, ele não deve jamais ser entendido nos moldes da Reforma Protestante em relação ao Cristianismo (WILLIAMS, 2012, p. 71).

A tradição do Mahāyāna tem a particularidade de possuir uma tradição textual própria, além da coletânea de *sūtras* que compõem o cânone páli. Os *sūtras* específicos da tradição Mahāyāna têm como característica principal a ênfase no ideal do *bodhisattva* como aquele que encarna, de maneira exemplar, o modelo do discípulo que realiza o caminho proposto pelo Buda, seguindo seu exemplo e pregando o *dharma* aos outros seres vivos, a fim de que eles se libertem da condição de sofrimento. O *bodhisattva* é aquele que, em sua realização, se vê impelido a conduzir os outros seres vivos no caminho da iluminação. A descrição do *bodhisattva* vem acompanhada, por diversas vezes, de críticas ao modelo de ser humano realizado da tradição Theravāda, *arhat*. A crítica é baseada na noção de que a realização dos *arhats* ainda não é uma realização completa, visto que ela não foi suficiente para que eles despertem compaixão (*karunā*) pelos demais seres vivos e se dediquem a salvá-los do sofrimento: “apesar de seus louváveis esforços pelo despertar, eram agora considerados egoístas e alienados da massa humana, carente de líderes e mestres que os apontasse o caminho, neste sentido” (ANDRADE, 2015, p. 76).

O desenvolvimento da noção de *bodhisattva* possui, pelo menos, quatro fases que não seguem, necessariamente, uma cronologia precisa: (i) nos *sūtras* do cânone páli, onde

bodhisattva era basicamente o status do Buda em vidas passadas, nas quais ele havia assumido o compromisso com o ideal búdico; (ii) *Jātaka*, expressões narrativas de feitos do Buda em vidas passadas, enquanto ele ainda era um *bodhisattva*; (iii) *bodhisattvas* “divinos” ou “celestes”, representações míticas de *bodhisattvas* enquanto salvadores ou representantes de virtudes; (iv) *bodhisattva* como modelo de realização do iniciado ao caminho budista de orientação Mahāyāna (YUICHI, 2006, p. 164).

A perspectiva centrada no ideal do *bodhisattva* reflete uma perspectiva crítica com relação a alguns princípios centrais da tradição budista do cânone páli. A literatura do Mahāyāna promove o entendimento de que, de alguma maneira, algumas escolas budistas haviam se afastado da compreensão original da mensagem do Buda e, por isso, se mantiveram apegados a determinados conceitos e práticas, perdendo de vista o real sentido deles. Por isso, os *sūtras* do Mahāyāna reiteram a importância de uma compreensão mais profunda das noções fundamentais do Budismo. A ênfase em determinadas noções, por vezes, pode passar a impressão de que se tratam de novos conceitos criados pelo Mahāyāna, mas, na realidade, esta ênfase pretende conferir uma nova perspectiva a ideias que já estão seminalmente presentes no cânone páli.

A relevância da noção de *śūnyatā* como tema central dos *sūtras* específicos da tradição do Mahāyāna se institui com o objetivo de aprofundar a compreensão da noção fundante do Budismo de *pratīyasamutpāda*. A noção de *śūnyatā* – que significa “vacuidade” e é oriunda da expressão adjetiva *śūnya* (*suñña*, em páli), que significa “vazio” – já aparece em *sūtras* do cânone páli, como o *Suñña Sutta*, com o sentido da realidade empírica tal qual percebida pelo Buda enquanto destituída de substancialidade (*svabhāva*). Assim afirma o texto:

“Então, o Ven. Ananda foi até o Abençoado e depois de cumprimentá-lo sentou a um lado e disse: ‘Venerável senhor, dizem ‘o mundo está vazio (*śūnya*), o mundo está vazio.’ Em relação a que dizem que ‘o mundo está vazio?’ ‘Ananda, porque está vazio de um eu ou algo que pertença a um eu é que dizem, ‘O mundo está vazio.’ E o que é que está vazio de um eu ou algo que pertença a um eu? O olho, Ananda, está vazio de um eu ou algo que pertença a um eu, as formas ... a consciência no olho ... o contato no olho ... qualquer sensação que surja tendo o contato no olho como condição - experimentada como prazer, dor ou nem prazer, nem dor - está vazia de um eu ou algo que pertença a um eu. O ouvido está vazio de um eu ou algo que pertença a um eu ... A mente está vazia de um eu ou algo que pertença a um eu, os objetos mentais ... a consciência na mente ... o contato na mente ... qualquer sensação que surja tendo o contato na mente como condição - experimentada como prazer, dor ou nem prazer, nem dor - está vazia de um eu ou algo que pertença a um eu.’ ‘Ananda, é porque está vazio de um eu ou algo que pertença a um eu que dizem, ‘O mundo está vazio.’” (*Suñña Sutta*, 2016)

Como o texto acima ilustra, os termos *śūnya* (“vazio”) e *śūnyatā* (“vacuidade”) foram utilizados pelo Budismo desde o princípio para se referir à realidade vista pelos olhos do Buda, através do entendimento correto. A contextualização de seu uso na tradição Mahāyāna se refere ao dialógico crítico com escolas budistas da tradição do Theravāda. O conceito de *śūnyatā* assume, portanto, o sentido de “vazio de substancialidade” (*svabhāvasūnya*) e é utilizado na correção de reificações doutrinárias (WILLIAMS, 2012, p. 100). Em síntese, a filosofia do vazio, na verdade, consiste numa consequência direta da compreensão da co-originação dependente (*pratītyasamutpāda*). Como vimos acima, *pratītyasamutpāda* fundamenta o entendimento de que o mundo fenomênico não possui substancialidade (*svabhāva*). Através da constatação da condicionalidade mútua entre os fenômenos, *pratītyasamutpāda* revela que qualquer afirmação ontológica sobre a realidade, constitui um perigoso apego conceitual, que conduz ao sofrimento. *Śūnyatā* consiste, portanto, no entendimento correto que evita as perspectivas extremas, como “tudo existe” e “tudo não existe”, não se tratando de um novo modo de compreender o mundo ou de um discurso metafísico acerca da verdadeira natureza do Real. O alvo primordial da utilização tópica da filosofia do vazio é o apego doutrinário promovido por certos desdobramentos tardios do *Abhidharma*. Desta maneira afirma Kajiyama Yuichi:

“assim como o som de um alaúde é produzido pelo conjunto formado pelo corpo e cordas do instrumento, pela palheta e pelo esforço de quem toca, toda e qualquer coisa, sem ter um ser próprio, aparece e desaparece, dependendo da suficiência ou insuficiência de suas causas e condições” (YUICHI, 2006, p. 154-155)

A reiteração da noção de que o *bodhisattva* não deve ver os ensinamentos do Buda como doutrinas ontológicas evidencia que tais ensinamentos são encaminhamentos soteriológicos eficazes. Com o objetivo central de estabelecer um parâmetro norteador para a ação do *bodhisattva*, os *sūtras* do Budismo Mahāyāna revelam uma preocupação muito grande em explicitar que os ensinamentos do Buda são estratégias, habilmente adaptados às distintas realidades dos seres vivos, a fim de que o *bodhisattva* tenha a mesma conduta que o Buda ao guiar os seres vivos no caminho. Este entendimento do ensinamento do Buda refere-se à noção de *upāya*. Entende-se que, da mesma forma que o Buda, o *bodhisattva* deve possuir proficiência na utilização de estratégias (*upāya kauśalya*) para a condução dos outros seres à salvação.

O panorama conceitual próprio do Budismo Mahāyāna está explicitado nos *sūtras* da tradição Mahāyāna. Estes textos foram escritos em sânscrito, diferente dos *sūtras* do cânone

páli, escritos em língua páli. O corpus literário Mahāyāna é vasto e surge tardiamente, em relação aos *sūtras* do cânone páli. Este aparecimento tardio é justificado por uma série de relatos lendários, que afirmam que os *sūtras* da tradição Mahāyāna remontam ao próprio Buda, que decidiu escondê-los devido ao fato de que sua complexidade não seria compreendida pelos discípulos da época. O surgimento da tradição Mahāyāna se confunde com o surgimento da categoria de *sūtras* chamada *Prajñāpāramitā Sūtras*, os “*Sūtras da Perfeição da Sabedoria*”.

Os principais *sūtras* da literatura *prajñāpāramitā* são: o *Prajñāpāramitā Sūtra* em diversos tamanhos – *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (8000 versos), *Aṣṭadaśasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (18000 versos), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (25000 versos), *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (100000 versos) –, o *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra* (*O Sūtra do Diamante*) e o *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra* (*O Sūtra do Coração*) (ANDRADE, 2015, p. 77).

Além da literatura *prajñāpāramitā*, outros *sūtras* são de suma importância para o desenvolvimento do Budismo Mahāyāna e merecem devida atenção e destaque: o *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (*Sūtra do Lótus Branco do Dharma Sublime* ou *Sūtra de Lótus*) e o *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (*Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti*). Destacamos esta seleção de *sūtras*, devido à importância que terão para esta dissertação, visto que são textos de suma importância para a compreensão da noção de *upāya* no Budismo Mahāyāna. Além dos citados, outros textos de grande relevância para a tradição Mahāyāna são o *Laṅkāvatāra Sūtra*, o *Avataṃsaka Sūtra*, o *Tathāgatagarbha Sūtra* e o *Sukhāvātīvyūhaḥ sūtra*.

O *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* é um texto altamente poético e se ocupa, primordialmente, de expor a noção de *upāya* como princípio norteador do ensino do Buda. Nele, o Buda realiza uma pregação no Pico do Abutre. Na audiência, estão presentes *arhats*, *bodhisattvas*, *devas*, dragões, reis, *asuras*, monges, monjas e leigos. Como afirma Michael Pye:

“No *Sūtra de Lótus*, vemo-nos diante de um Buda transfigurado, que prega no Pico do Abutre, que é capaz de iluminar com a luz entre os olhos uma imensidão de outros mundos, enchendo de assombro sobrenatural os que se reúnem para ouvi-lo” (PYE, 2006, p. 189).

O *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* narra um episódio que se passa na história de um sábio, chamado Vimalakīrti. Ele é um homem rico e próspero, que habita a cidade de Vaiśālī, e cuja compreensão e entendimento do *dharma* é tão grande, que supera o de *arhats* e *bodhisattvas* célebres de seu tempo. O texto deixa evidente que Vimalakīrti é, na verdade, um *bodhisattva*

(GAJIN, 2006, p 172). O contexto do *sūtra* é uma ocasião na qual Vimalakīrti se encontra doente. O Buda e seus discípulos encontravam-se em uma localidade próxima de Vaiśālī, o que fez com que o Buda solicitasse que seus discípulos fossem visitar o sábio, a fim de ter notícias a respeito de sua saúde. Entretanto, todos os discípulos, exceto o *bodhisattva* Mañjuśrī, se negaram a visitar Vimalakīrti, pois, no passado, haviam sido duramente admoestados por ele. A maior parte do texto gira em torno do diálogo entre Mañjuśrī e Vimalakīrti. O simbolismo da vacuidade (*śūnyatā*) permeia todo o *sūtra*, sobretudo no momento em que, antes de receber o *bodhisattva* Mañjuśrī, Vimalakīrti deixa toda sua casa vazia, num passe de mágica (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p.44).

Dentro do contexto do Budismo Mahāyāna, a partir da exacerbação simbólica do ideal do *bodhisattva*, surge um novo caminho de salvação, que destaca uma inusitada face profundamente devocional do Budismo, o Budismo da Terra Pura (ANDRADE, 2015, p. 77). Este tipo de encaminhamento salvífico é extremamente popular em toda a Ásia. Uma recorrente exortação oriunda desta tradição é a única sentença budista conhecida em todo o leste asiático, trata-se da invocação “*Namu Amida Butsu*”, “Salve! Buda Amitābha” em japonês (CORLESS, 2006, p. 269). Esta tradição possui, apesar de seus complexos e sofisticados desdobramentos teóricos, um caráter fundamentalmente popular e devocional, centrado na ideia de que os seres, ao recitarem e invocarem o nome de Amitābha, são conduzidos na vida futura à sua Terra Pura, descrita como uma terra paradisíaca. O Buda Amitābha, cujo nome significa “Aquele de Imensurável luz” é descrito no *Sukhāvātīvyūhaḥ sūtra* – o *Sūtra da Vida Infinita* – como tendo sido um rei, que se tornou um *bodhisattva*, chamado Dharmakāra. Após intensa dedicação, se tornou um Buda. Assim, ele criou e passou a habitar *Sukhāvātī*, que ficou conhecido apenas como Terra Pura, movido pela compaixão, com o objetivo que conduzir e ensinar os seres que se devotarem a ele. (CORLESS, 2006, p. 273)

O Budismo Mahāyāna constitui um universo esplêndido, rico e heterogêneo de práticas religiosas, tendo produzido uma diversidade de tradições e escolas que tende ao infinito e se expandindo de maneira formidável por toda a Ásia. Portanto, trata-se de um tema inesgotável. Vamos nos debruçar agora sobre a escola Mahāyāna de maior interesse para nossa investigação, a escola Mādhyamika, que tem como fundador, Nāgārjuna.

1.4 Nāgārjuna e a escola Mādhyamika

Nāgārjuna viveu e pregou entre os anos 150 e 250 d.C. Seu local de nascimento foi provavelmente Vaidharba, no centro-sul da Índia (MUSASHI 2006, p. 209). Há pouca informação concreta a respeito de sua biografia. Sua história está envolta de lendas, como a narrativa a respeito do surgimento dos *Prajñāpāramitā Sūtras*. Conta-se que Nāgārjuna era um jovem brâmane, de conhecida maestria nas artes védicas, incluindo as artes mágicas. Certa vez, ele e mais dois amigos tornaram-se invisíveis para adentrarem, despercebidos, o harém de um rei. No momento em que o grupo decide partir, Nāgārjuna usa novamente suas habilidades de invisibilidade e escapa ileso. Entretanto, seus amigos não conseguem ficar suficientemente invisíveis, sendo presos e executados.

A partir dessa experiência de sofrimento, Nāgārjuna passa a rever seus princípios e adentra um mosteiro budista. A lenda conta que noventa dias foram suficientes para que ele conseguisse dominar todo o cânone páli. Isso fez com que ele decidisse deixar o mosteiro e buscar mais conhecimento oriundo do Buda. Certo dia, Nāgārjuna estava pregando a doutrina do Buda para uma audiência. Após finalizar, ele percebeu que dois ouvintes haviam desaparecido, adentrando o solo. Ele os seguiu e o caminho o conduziu ao reino das *nāgas*, as najas divinizadas, serpentes benfeitoras, semi-divinas. As *nāgas* apresentaram-lhe um volume de textos sagrados, os *Prajñāpāramitā Sūtras*, que conteriam, segundo a narrativa, os ensinamentos dados pelo próprio Buda há séculos atrás. O Buda havia decidido mantê-los ocultos, sob a tutela das *nāgas*, pois sentia que seu conteúdo era demasiadamente profundo para que seus contemporâneos o entendessem. Portanto, era chegada a hora de revelar seu conteúdo para o mundo, e esta missão foi dada a Nāgārjuna. Notemos que a palavra “Nāgārjuna” significa “Naja Branca”, a mais rara das serpentes (WINTERS, 1994, p. 16).

Da mesma forma que os detalhes históricos da vida de Nāgārjuna, o número exato de suas obras também não é uma questão livre de controvérsias. Existe consenso sobre a atribuição da autoria de Nāgārjuna apenas no que diz respeito a alguns textos, pois é possível que tenham existido alguns autores de mesmo nome (ANDRADE, 2015, p. 79), fato que provoca alguns problemas neste sentido. Acadêmicos modernos tendem a trabalhar com pelo menos dois Nāgārjunas, enquanto a tradição tibetana acredita ter havido apenas um, sendo que este teria vivido cerca de 600 anos (WILLIAMS, 2012, p. 105). Existe certo consenso no que diz respeito a atribuir autoria genuína de alguns textos a Nāgārjuna, dentre eles o *Mūlamadhyamakakārikā – Versos Fundamentais Sobre o Caminho do Meio*, principal obra do autor, de suma importância nos desdobramentos posteriores desta dissertação –, o

Vigrahavyāvartanī (O Dissipador de Disputas, uma resposta de Nāgārjuna a seus críticos), o *Yuktiśāṣṭika* (Sessenta Versos Sobre o Raciocínio, “Yukti”, noção importante para o presente trabalho”), o *Śūnyatāsaptati* (Setenta Versos Sobre o Vazio), o *Vaidalyaprakaraṇa* (A Pulverização das Categorias), o *Ratnāvalī* (Guirlanda Preciosa), o *Catuḥstava* (Os Quatro Hinos), o *Suḥrillekha* (Carta a um Amigo) e o *Bodhisambhāra(ka)* (Requisitos para a Iluminação)(WILLIAMS, 2012, p 105, 106).

Em que pesem as dificuldades em estabelecer bases concretas sobre os detalhes da vida do filósofo, sabemos que ele existiu de fato e que é considerado não apenas um grande e importante pensador budista, mas alguém cuja importância é somente superada pelo próprio Buda. A ele é creditado o feito de ter girado pela segunda vez a “roda do *dharma*” (WINTERS, 1994, p. 17). A importância de Nāgārjuna é sublimemente exaltada no importante comentário tibetano de autoria de Tsongkhapa, referência crucial para toda a tradição Mādhyamika no Tibete. No texto, Tsongkhapa afirma:

“May Nāgārjuna, the sun among teachers, be victorious, who, having identified countless areas of perplexity, which could divert one from the definitive meaning of the teachings, then refutes them eloquently; and, who, providing unsurpassed ascertainment of that system through countless shining beams of argument— various proofs and refutations— dispels the thick darkness at the heart of grasping the extremes” (TONGKHAPA, 2006, p 7).

A Nāgārjuna é creditado o feito de ter estabelecido as bases filosóficas do Budismo Mahāyāna (MUSASHI, 2006, p. 209). A escola Mādhyamika se vê inserida no contexto das escolas Mahāsāṃghikas, especialmente na escola Prajñaptivāda, que possui dentre suas motivações – da mesma forma que Nāgārjuna –, um forte senso crítico em relação aos postulados da escola Sarvāstivāda (LOUNDO, 2014, p. 95).

Mādhyamika significa “Escola do Caminho do Meio”, título que, a princípio, pode parecer redundante, visto que o Budismo desde sempre se afirmou como um Caminho do Meio. Para a escola Mādhyamika, entretanto, reivindicar ser um seguidor do Caminho do Meio significa uma compreensão da vacuidade (*śūnyatā*) como o “meio” entre eternalismo (“tudo existe”) e aniquilacionismo (“tudo não existe”) (WILLIAMS, 2012, p. 105). O nome da escola, entretanto, não aparece nos trabalhos filosóficos de Nāgārjuna, que preferia se considerar um *śūnyatāvādim*, “aquele que sustenta a posição do vazio”. Esta afirmação pode ser encontrada no texto *Vigrahavyāvartanī* (WILLIAMS, 2012, p 104, 105).

A filosofia do vazio encontrada em Nāgārjuna, além de obviamente constituir um reforço de um tema fundamental do Budismo, sofreu forte influência da literatura

prajñāpāramitā. Entretanto, diferente do estilo poético e paradoxal dos *Prajñāpāramitā Sūtras*, sua obra mais importante, o *Mūlamadhyamakakārikā*, adota uma forma argumentativa e lança mão de recursos da lógica formal (MUSASHI, 2006, p. 209). Nāgārjuna e seus seguidores procuravam utilizar meios racionais e argumentativos (*yukti*) para eliminar equívocos de seus oponentes. Para tanto, Nāgārjuna buscava evidenciar que os componentes do mundo fenomênico são vazios (*śūnya*), isto é, são desprovidos de natureza própria, ou substancialidade (*svabhāva*). Desta forma, afirmava o caráter convencional do mundo, entendendo os fenômenos como existências secundárias, construtos conceituais (WILLIAMS, 2012, p. 105).

O entendimento do vazio por parte da escola Mādhyamika coloca-se a serviço da compreensão profunda do conceito de *pratītyasamutpāda*, como posição intermediária entre as afirmações extremas de que “tudo existe” e “tudo não existe” (WILLIAMS, 2012, p. 105). A relação de *śūnyatā* como decorrência da realização de *pratītyasamutpāda* fica evidente no verso 18 do capítulo 24 do *Mūlamadhyamakakārikā*: “We state that whatever is dependent arising (*pratītyasamutpāda*), that is emptiness (*śūnyatā*). That is dependent upon convention. That is itself the middle path” (NĀGĀRJUNA, 24.18, 2012, 339). A lógica é bastante clara: se os elementos que constituem o mundo fenomênico na cadeia cíclica de *pratītyasamutpāda* são dependentes de causas e condições, então eles próprios são vazios, isto é, não possuem substância própria (*svabhāva*).

No coração da argumentação nagarjuniana está a “Doutrina das Duas Verdades” (*dve satye*). Sua formulação se encontra nas estrofes 8, 9 e 10 do capítulo 24 do *Mūlamadhyamakakārikā*, intitulado “Exame das Quatro Nobres Verdades”. O entendimento nagarjuniano da “Doutrina das Duas Verdades” é considerado tradicionalmente como o “núcleo propedêutico da metodologia nagarjuniana” (ANDRADE, 2015, p. 80). Diz o texto:

“The teaching of the doctrine by the Buddhas is based upon two truths: truth relating to worldly convention and truth in terms of the ultimate fruit. Those who do not understand these two truths do not understand the profound truth embodied in the Buddha’s message. Without relying upon convention, the ultimate truth is not taught. Without understanding the ultimate fruit, freedom is not attained” (NĀGĀRJUNA, 24. 8-10, 2012, p. 331-333)

Se, por um lado, o par dicotômico *saṃvṛti sat* (“verdade convencional”)/*paramārtha sat* (“verdade última”) proposto por Nāgārjuna está de acordo com a formulação inicial da escola Prajñāptivāda, por outro, se posiciona em diálogo crítico com a elaboração do *abhidharma* da escola Sarvāstivāda como *prajñāpti sat/dravya sat*. O nome da escola

Sarvāstivāda vem da expressão sânscrita *sarvam asti*, que significa “tudo existe”. Sarvāstivāda, pode ser traduzido, portanto, como “O Caminho que Afirma que Tudo Existe”. O primeiro termo do par da escola, *prajñāpti sat*, designa todo o universo da realidade secundária, composta, convencional e linguística, sendo que *dravya sat* trata de designar os elementos constitutivos do mundo convencional, que possuiriam característica atomística, não sendo possível submetê-los a análise. Estes seriam os *dharmas* elementares, elencados em número de setenta e cinco pela escola Sarvāstivāda. Estes elementos, segundo a escola, estariam em contraste com a realidade fenomênica por possuírem substancialidade, essência e independência, ou seja, segundo a tradição Sarvāstivāda, os *dharmas* elementares possuem *svabhāva* (LOUNDO, 2014, p. 95, 96).

Nāgārjuna defende que a solução *Sarvāstivādīm* confere substancialidade ao mundo fenomênico, ou seja, o par *prajñāpti sat/dravya sat* é uma dicotomia de realidade. Desta maneira, as consequências para a praxiologia religiosa seriam drásticas, implicando inequivocamente em uma evasão do mundo como inerente à superação da problemática do sofrimento, o que consistiria numa violação da proposta espiritual do Buda e da própria noção do Budismo como Caminho do Meio. A crítica de Nāgārjuna se estrutura em torno do argumento de que, na verdade, todos os *dharmas* elementares que a tradição Sarvāstivāda sustenta podem ser analisáveis, por também estarem submetidos a causas e condições, enfatizando a característica essencialmente vazia de toda a realidade. (LOUNDO, 2014, p. 96).

A compreensão de Nāgārjuna da Doutrina das Duas Verdades rejeita *dravya sat* e postula o caráter fundamentalmente linguístico, convencional (*prajñāpti*) do mundo. Ao invés de estabelecer uma dicotomia de realidade, Nāgārjuna postula um par dicotômico que trata de uma designação de dois níveis de compreensão que co-existem na mesma realidade. Em outras palavras, *saṃvṛti sat* designa a lente de compreensão que esconde a natureza vazia do real, é o lugar da verdade convencional linguística e nominativa, já *paramārtha sat* diz respeito ao nível de sentido que é a realização da natureza vazia dos fenômenos. Assim, *saṃvṛti sat*, na verdade, é o lugar da confusão, onde se imputa permanência e substância (*svabhāva*), é o lugar onde o convencionalismo do real se esconde, enquanto que *paramārtha sat* é a Realização Última de *saṃvṛti sat*, é o seu desvelamento, onde o Real se apresenta como *prajñāpti* (LOUNDO, 2014, p. 96, 97).

Este processo argumentativo, longe de constituir uma divagação intelectual de cunho metafísico, está inserido no projeto salvífico budista e se compromete fundamentalmente com

a superação da problemática do sofrimento, que constitui a libertação. De que forma isto ocorre? Se a raiz do sofrimento se encontra na ignorância, no erro e *paramārtha sat* é, ela própria, a dissolução do erro provocado por *saṃvṛti sat* – sendo portanto, a realização plena de *prāṭīyasamutpāda* – então a realização de *paramārtha sat* é a realização do *nirvāṇa*. A metodologia nagarjuniana se apresenta, portanto, como uma “razão soteriológica”, assim “a comprovação da eficácia do modelo argumentativo dá-se com a resolução imediata do problema do sofrimento” (LOUNDO, 2014, p. 97).

Segundo o pensamento de Nāgārjuna, “as ações e degenerações mentais têm origem em construções mentais (*kalpana*)” (MUSASHI, 2006, p 210). Estas construções mentais, por sua vez, são oriundas de *prapañca*, termo que durante o *Mūlamadhyamakakārikā* aparece diversas vezes e que significa “obsessão”. O sentido geral é o de obsessão como reificação conceitual e o apego às categorizações conceituais e linguísticas (MUSASHI, 2006, p. 210).

Trataremos mais detalhadamente sobre o *Mūlamadhyamakakārikā* no capítulo três, mas por ora, nos limitamos a destacar seu caráter profundamente exegético do pensamento budista que visa “retomar o espírito crítico originário dos *sūtras* apoiando-se nos principais conceitos que remontam à prédica do próprio Sidarta: *prāṭīyasamutpāda*, *anitya*, *anātman*, *śūnyatā*.” (ANDRADE, 2015, p. 79).

A história da escola Mādhyamika pode ser dividida em três períodos: (i) o período de formação da escola; (ii) o período de sua sistematização; (iii) o período no qual há uma fusão da doutrina Mādhyamika com a Yogācāra. Convém frisar que esta divisão é pedagógica e não corresponde necessariamente à cronologia da escola (MUSASHI, 2006, p. 209).

Āryadeva foi um discípulo direto de Nāgārjuna e provavelmente viveu no sul da Índia. Boa parte de sua obra não se encontra completa nos originais em sânscrito, mas em sua maioria se encontram preservados em tibetano e chinês, sendo seu mais conhecido texto o *Catuḥśataka* (*Quatrocentos Versos*), que chegou a nós através de apenas fragmentos em sânscrito, uma tradução parcial em chinês e uma tradução em tibetano, tendo seu sentido esclarecido por um comentário de Candrakīrti, que se encontra completo na tradução tibetana. O texto *Śataśāstra*, completo na tradução chinesa é objeto de estudo nas tradições sino-nipônicas (MUSASHI, 2006, p. 217).

Rāhulabhadra foi provavelmente um discípulo direto de Āryadeva e escreveu os hinos *Prajñāpāramitāstotra* e *Saddharmapuṇḍarīkastava*. O comentário de Piṅgala à sua obra permanece apenas na tradução chinesa, feita por Kumārajīva e possui grande importância na

China e no Japão, sendo um dos textos básicos da tradição Mādhyamika nestes países (MUSASHI, 2006, p. 217).

Apesar de não parecer muito claro falar de divisões internas à escola Mādhyamika dentro dos contextos indianos (WILLIAMS, 2012, p.106), a tradição tibetana entende que uma certa atmosfera de divergência de métodos se estabeleceu entre a sub-escola Prāsaṅgika, fundada por Buddhapālita e a sub-escola Svātantrika, fundada por Bhāvaviveka. A escola Prāsaṅgika possui este nome em decorrência da preferência de Buddhapālita e seus discípulos pelo método *prāsaṅga* – “redução ao absurdo” –, método também ostensivamente utilizado por Nāgārjuna, que visa evidenciar as contradições dos pontos de vista errôneos sem que, entretanto, se apresente um ponto de vista (*dr̥ṣṭi*) próprio. Já Bhāvaviveka e os adeptos da escola Svātantrika discordavam que o método do *prāsaṅga* era, por si só, suficiente para a eliminação dos erros. Bhāvaviveka acrescenta ao método Mādhyamika tradicional, elementos da lógica de Dignāga. Seu método primordial consistia em silogismos ou inferências autônomas (*svātantra*) para evidenciar o caráter fundamentalmente vazio do mundo convencional (MUSASHI, 2006, p. 218).

Buddhapālita escreveu o *Mūlamadhyamakavṛtti*, que consiste num comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna. O autor organizou os argumentos nagarjunianos na forma de um sistema de *prāsaṅgas*, considerando a obra Nāgārjuna como suficiente para fornecer o aparato lógico budista. Bhāvaviveka escreveu também um comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā*, intitulado *Prajñāpradīpa*, bem como uma obra de crítica às outras escolas, chamada *Madhyamakahrdayakārikā*. Bhāvaviveka escreve sobre forte influência do sistematizador da lógica budista, Dignāga, entendendo que sua lógica poderia ser apropriada no contexto Mādhyamika para evidenciar os enunciados nagarjunianos. Tomemos, como exemplo, o seguinte enunciado de Nāgārjuna: “Aquele que atravessa não atravessa”. Bhāvaviveka procura provar este enunciado, à luz da lógica de Dignāga, da seguinte forma:

“(Tese) na verdade, em última análise, aquele que atravessa não atravessa. Razão: porque ele está conectado com uma ação. Exemplo: da mesma forma que acontece com aquele que está parado.” (Bhāvaviveka apud MUSASHI, 2006, p. 218)

Apesar de seus esforços em empregar a lógica formal budista, Bhāvaviveka foi criticado pelo importantíssimo Candrakīrti, que com seu *Prasannapadā*, consolidou a escola Prāsaṅgika, que além de expor de maneira mais completa a doutrina Mādhyamika, esclarece a lógica que permeia as estrofes do *Mūlamadhyamakakārikā*, bem como enfatiza o caráter soteriológico de suas cadeias silogísticas (MUSASHI 2006, p. 219). Suas principais obras são,

além do citado *Prasannapadā*, que se trata de um comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā*; o *Madhyamakāvātāra*, uma obra independente com ensinamentos e esclarecimentos sobre a escola Mādhyamika que, juntamente com o seu *bhāṣya* – um auto-comentário –, constitui a textualidade básica das universidades monásticas do Tibete para o estudo da escola Mādhyamika; por último, o *Catuḥśatakaṭīkā*, um comentário ao *Catuḥśataka* de Āryadeva (WILLIAMS, 2009, p. 66).

O próximo grande representante da sub-escola Prāsaṅgika foi Śāntideva, pensador dotado de notáveis habilidades como poeta que escreveu o *Bodhicaryāvatāra*, um discurso sobre o caminho do *bodhisattva*, exaltando o veículo e incentivando os discípulos a buscarem as seis perfeições numa literatura de fervor e sensibilidade poética (WILLIAMS, 2009, p. 66). O texto também apresenta ensinamentos místicos. A tradição tibetana afirma que Śāntideva teria sido um adepto do tantrismo e que, a partir deste momento, a escola Mādhyamika teria iniciado um processo de aproximação com o Tantra, nos fins do período médio da escola (MUSASHI, 2006, p. 219).

Apesar de não constituir tema de interesse primário desta dissertação, por motivos de relevância filosófica e pela relação dialógica com a escola Mādhyamika, consideramos importante apresentar uma breve explanação sobre a escola Yogācāra (sânscrito: “prática da *yoga*” ou “aqueles que praticam a *yoga*”), fundada pelos irmãos Asaṅga e Vasubhandu. A escola também é chamada Cittamātra (“Mente Apenas”) e Vijñānavāda (“Caminho da Consciência”). O pensamento da escola é caracterizado por uma análise crítica da mente, procurando compreender a estrutura da consciência dentro dos processos dinâmicos em direção ao despertar, estudando, assim, a distinção entre a condição desperta da mente e a condição de subserviência da mente às ilusões da ignorância. Esta definida enquanto reificação dos conteúdos daquela (KEENAN 2006, p. 224).

Assim como Nāgārjuna, a história da vida de Asaṅga também está envolta de lendas, visto que é comum nas tradições sapienciais da Índia que a biografia de figuras santificadas seja apresentada como hagiografia. Asaṅga se esforçou por anos para ter a visão de Maitreya, o grande *bodhisattva*, que vivia naquele momento em *Tuṣita*, uma terra paradisíaca apenas esperando o momento em que virá como o próximo Buda. Asaṅga ficou mergulhado em meditação durante um longo período até que desistiu, movido pela compaixão por um pequeno cão, que sofria. O cão revelou ser o próprio Maitreya, que, na realidade estava ali o tempo todo, porém, só poderia ser visto pelos olhos da compaixão. Assim, o *bodhisattva* conduziu Asaṅga para *Tuṣita*, onde lhe revelou cinco textos: o *Abhisamayālaṅkāra*

(*Ornamento para a Realização*), um tratado sobre a Perfeição da Sabedoria; o *Madhyāntavibhāga* (*Discriminação do Meio dos seus Extremos*); *Dharmadharmatāvibhāga* (*Discriminação dos dharmas de sua Verdadeira Natureza*); *Mahāyānasūtrāṅkāra* (*Ornamento dos Suttas Mahāyāna*); e *Ratnagotravibhāga*, também conhecido como *Uttaratantra*, um tratado sobre *Tathāgatagarbha*, as doutrinas sobre a “Natureza Búdica”. Além destes textos – que, apesar da origem mitológica, são atribuídos a Asaṅga – são considerados de sua autoria o *Abhidharmasamuccaya*, que procura estabelecer um *abhidharma* da escola Yogācāra, o *Mahāyānasamgraha*, um tratado geral sobre a doutrina Yogācāra e o *Yogācārabhūmi*, um texto sobre os estágios (*bhūmi*) do Yogācāra, que a tradição chinesa atribui a Maitreya (WILLIAMS, 2009, p. 86, 87).

Vasubhandu escreveu o *Abhidharmakośa* e seu *bhāṣya*, a principal fonte no Tibete para os estudos do *abhidharma* Sarvāstivāda-Vaibhāṣika, bem como sua crítica Sautāntika. A tradição conta que o autor foi “convertido” ao Mahāyāna por seu irmão Asaṅga. Outros textos de importância para a escola Yogācāra foram escritos por Vasubhandu: o *Viṃśatikā* (*Vinte Versos*), o *Triṃṣikā* (*Trinta Versos*), o *Trisvabhāvanirdeśa* (*Ensino acerca das Três Naturezas*), bem como comentários aos textos *Madhyāntavibhāga* e *Dharmadharmatāvibhāga* de Asaṅga. Existe também um comentário ao *Mahāyānasūtrāṅkāra*, porém não há certeza se este foi escrito por Vasubhandu ou pelo próprio autor do texto, seu irmão Asaṅga (WILLIAMS, 2009, p. 87).

Há outro autor de importância, cujo texto principal, o *Ālokamālā*, sobrevive no original sânscrito. Trata-se de Kambala. No *Ālokamālā* (*Guirlanda de Luz*), Kambala responde às críticas oriundas de representantes da escola Mādhyamika, em especial de Bhāvaviveka. A particularidade interessante sobre este trabalho é o esforço do autor em apresentar conciliação e de aproximar o pensamento das duas escolas, procurando mostrar que ambas possuíam o mesmo objetivo, apesar de meios distintos, antecipando as intenções de outro autor de nosso interesse, Śāntarakṣita (WILLIAMS, 2009, p. 88).

A escola Yogācāra também se ocupava com a Doutrina das Duas Verdades e com a filosofia do vazio, mas compreendia que o “vazio radical” de Nāgārjuna era visto como fonte de desencorajamento para muitos praticantes. Segundo a escola Yogācāra, muitos aspirantes se afastavam do caminho por não encontrar o refúgio que sentiam necessidade para a prática do caminho da cessação (KEENAN, 2006, p. 224, 225). O conceito principal da escola Yogācāra é uma das ideias de mais difícil apreensão do universo budista, causando certas

compreensões limitadas como o julgamento da escola como “idealista”. Trata-se do conceito de *ālaya vijñāna* (ANDRADE, 2015, p. 83).

O conceito é descrito pela literatura da escola como uma espécie de “consciência basal que persiste de forma ininterrupta dentro das faculdades de sentidos materiais durante o período de absorção da cessação” (WALDRON apud ANDRADE, 2015, p. 83). Então, em *ālaya vijñāna* (“consciência receptáculo”), repousam sob a forma de sementes as condições para o surgimento das formas manifestas da cognição, que voltam a aparecer emergindo do estado de absorção da cessação. Desta maneira, segundo a escola Yogācāra, *ālaya vijñāna* constitui um fluxo ininterrupto de consciência que contrasta com os modos de consciência manifestos no processo cognitivo (ANDRADE, 2015, p.83).

Em outras palavras, *ālaya vijñāna* é “um armazém de sementes cármicas que, tendo se acumulado desde o passado distante, formam as propensões habituais de acordo com os quais cada ser discrimina e forja nomes e imagens verbalmente” (KEENAN, 2006, p. 226), ou seja, *ālaya vijñāna* constitui uma espécie de mecanismo funcional que subjaz o processo consciente como uma pré-programação originária que, a partir da interação com a consciência ativa (*pravṛtti vijñāna*), faz emergir os conteúdos conscientes, bem como continua o processo de deposição de conteúdos, num procedimento infinito de retroalimentação.

É interessante notar a semelhança deste conceito com a descrição do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung dos arquétipos do inconsciente coletivo. Os arquétipos são, para Jung, imagens primordiais que emanam do inconsciente e que são constitutivas da experiência humana (JUNG, 2011, p. 68). Tais imagens primordiais são, como as sementes de *ālaya vijñāna*, conteúdos depositados ao longo da história da espécie, que estabelecem um tipo de marco inicial da consciência, atualizando-se a partir da experiência. Do mesmo modo que o conceito budista, os arquétipos não são estruturas inatas que condicionam o comportamento, eles são “possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma.” (SILVEIRA, 1978 p. 77).

A escola Yogācāra trabalha com a noção de *Trisvabhāva* (“três padrões”, “três condições de estar no mundo”). O primeiro padrão, *paratantra-svabhāva* (“padrão-dependente-de-outro”) constitui a estrutura básica da mente, nele se vive a ilusão da mesma maneira que se realiza o despertar. Neste aspecto se vive de maneira ignorante, pois é o padrão que funciona a partir da dualidade sujeito-objeto, portanto ilusória. O segundo padrão se chama *parikalpita-svabhāva* (“padrão imaginário”) que rege o processo de captação

errônea de imagens, considerando que estas retratam de forma independente os *dharmas*. Neste estado se vive como se as intuições capturassem a realidade de forma independente, provocando o apego a realidades imaginárias. Por último, o terceiro padrão, chamado *pariniṣpanna-svabhāva* (“padrão aperfeiçoado”) é o padrão onde se realiza a compreensão crítica do funcionamento interdependente da mente, compreendendo a natureza ilusória da realidade imaginária, resgatando assim, o padrão básico da mente, que é, fundamentalmente ser dependente de outro. Em outras palavras, *pariniṣpanna-svabhāva* é a realização de *paratantra-svabhāva* a partir da correta compreensão de *parakalpita-svabhāva*, de forma semelhante à compreensão nagarjuniana da Doutrina das Duas Verdades, na qual *paramārtha sat* nada mais é que a realização de *saṃvṛti sat* (KEENAN, 2006, p. 228).

Sem sombra de dúvida, há muito mais a dizer sobre a escola Yogācāra, entretanto, como nosso objetivo é apenas apresentar a escola e as principais nuances de seu pensamento, voltemo-nos ao estudo da escola Mādhyamika, agora podendo compreender o trabalho de Śāntarakṣita, responsável por buscar uma aproximação com a escola Yogācāra.

A escola fundada por Śāntarakṣita é chamada Yogācāra-Svātantrika- Mādhyamika. O texto base da escola é o *Madhyamakālaṃkāra*, juntamente a seu *bhāṣya*. Neste, Śāntarakṣita, se revela um seguidor da escola Mādhyamika, porém, influenciado pela tradição Yogācāra, apresenta a mesma como um caminho para estabelecer as posições Mādhyamika (WILLIAMS, 2009, p. 67). O estilo dos enunciados de Śāntarakṣita é embebido dos esforços nagarjunianos para demonstrar o vazio, porém atravessado pela influência da lógica budista de Dignāga. Isso pode ser ilustrado no seguinte silogismo do *Madhyamakālaṃkāra*:

“(Tese) Em verdade, em última análise, as entidades postuladas como reais por nossas (i.e. budistas) e outras (i.e. não budistas) escolas não possuem nenhuma natureza intrínseca (*svabhāva*),
(Razão) porque elas não possuem nem natureza simples nem natureza composta,
(Exemplo) como um reflexo” (Śāntarakṣita apud MUSASHI, 2006, p. 220)

O principal elemento Yogācāra presente no pensamento de Śāntarakṣita consiste na visão de que, apesar de, em última análise, todos os entes e elementos da realidade não possuírem existência própria (*svabhāva*), objetos convencionais não são externos à mente consciente que os percebe, ou seja, estão presentes na consciência (WILLIAMS, 2009, p. 67). No final do texto do *Madhyamakālaṃkāra*, Śāntarakṣita afirma que o pensamento das escolas Yogācāra e Mādhyamika são como as duas “rédeas de uma carruagem” (MUSASHI, 2006, 221).

Neste capítulo, pudemos apreciar um pouco do universo budista como um todo, compreendendo seu caráter multifacetado. Tivemos um vislumbre da complexa rede que constitui o Budismo Mahāyāna, bem como estudamos a sofisticada elaboração filosófica da escola Mādhyamika, de seus desdobramentos posteriores e de sua influência para o Budismo. Debruçaremos agora sobre como a noção de *upāya* se desenvolve no Budismo, em especial na tradição Mahāyāna.

2 A noção de *upāya* no Budismo Mahāyāna

2.1 *upāya* no contexto soteriológico pan-indiano

O Budismo nasceu no seio do plural ambiente soteriológico indiano. Desta maneira, ele é uma faceta de um modo de pensar típico das tradições espirituais e filosóficas desse ambiente. O Buda apresenta um caminho possível para a solução de problemáticas levantadas desde tempos imemoriais pela imensa tradição sapiencial indiana. A problemática da ignorância fundamental (*avidyā*) enquanto causa última do sofrimento é comum a todas as escolas indianas, incluindo ao Budismo. A noção de *upāya* denota um princípio pedagógico que constitui um nutriente básico comum a todo o universo sapiencial de busca espiritual da Índia (ANDRADE, 2015, p. 89). A palavra deriva da raiz verbal sânscrita *i*, que significa “ir” acrescida do prefixo *upa*, que denota um “aproximar-se”, *upāya* seria algo como um “ir próximo” (PYE, 2003, p. 9). Portanto, a noção de *upāya*, no Budismo, deve ser entendida como desdobramento do entendimento pan-indiano da necessidade de um ensino gradual e adaptado às peculiaridades dos diferentes discípulos. A tarefa do mestre, sempre em contexto dialógico, é a de promover a eliminação sistemática dos erros do discípulo através da aplicação tópica de ensinamentos que possuam eficácia, a fim de conduzi-lo à superação definitiva do sofrimento (*mokṣa*).

As diversas propostas salvíficas da Índia são estruturadas enquanto método. A palavra sânscrita que designa o caráter metódico da soteriologia indiana - enquanto descrição de um procedimento ou de um encaminhamento espiritual – é *sādhana*. Este termo técnico deriva da raiz *sadh* ou *sidh* que denota “demonstração”, “materialização”, “eficiência” ou “prova” (ANDRADE, 2015 p. 27). A abordagem religiosa indiana se estrutura como uma pedagogia, cujo objetivo central é corrigir os erros decorrentes da ignorância fundamental (*avidyā*). Os diversos discursos das tradições indianas não se ocupam primordialmente da descrição da Realidade, eles são instrumentalizações racionais da linguagem que visam eliminar sistematicamente os erros que nublam a visão dos seres vivos e condicionam uma forma imprópria de estar no mundo. Com efeito, a racionalidade instrumental dos encaminhamentos soteriológicos da Índia não revela a Realidade, “ela nos conduz ao *limiar*. É a própria natureza da realidade que se revela ela própria” (ANDRADE, 2015, p. 28).

Não pretendemos aqui abordar detalhadamente todo o imenso panorama religioso hindu, visto que esta seria uma tarefa impossível para o pequeno espaço reservado para tratar

do tema. Nossa ênfase será nos encaminhamentos soteriológicos comuns às tradições de matriz védica. A vida religiosa indiana gira em torno dos dois últimos *puruṣārthas* mencionados no primeiro capítulo do presente trabalho. Para fins didáticos, podemos entender esses dois *puruṣārthas* como dois níveis da vida religiosa: (i) *dharma* diz respeito ao cumprimento das regras morais e a realização do ritual, visando à fruição futura de um renascimento numa condição paradisíaca (*svarga*); (ii) *mokṣa* visa a superação final da problemática do sofrimento, transcendendo a cadeia *saṃsárica* de renascimentos através da realização última da Realidade (LOUNDO, 2015 b, p.1). *Dharma* e *mokṣa* possuem finalidades distintas, entretanto o primeiro contém o embrião do que se desenvolverá, por completo, no segundo. Este embrião - que constitui o elo entre os dois *puruṣārthas* - é a renúncia (*tyāga*). Com efeito, o processo religioso na tradição védica é centrado num mecanismo sistemático e gradual de renúncia.

Os Vedas constituem a autoridade tradicional *par excellence* no que diz respeito à vida religiosa e à estrutura social indiana. Os Vedas são nomeados *śruti* (“aquilo que é ouvido”), isto é, são considerados a revelação original e entendidos como atemporais e sem autoria (ou de autoria divina, de acordo com algumas tradições), não estando sujeitos ao erro (HALBFASS, 1992, p. 4). A literatura védica se ocupa especificamente dos dois últimos *puruṣārthas* (isto é, *dharma* e *mokṣa*) e é dividida em dois conjuntos de textos: (i) a seção denominada *karmakāṇḍa* (“seção dedicada à ação”), que compreende dois grupos textuais, chamados *brāhmaṇas* e *samhitas*. Este primeiro conjunto abarca temas relacionados ao *puruṣārtha dharma* - incluindo a descritibilidade dos rituais e das normas morais - e objetiva o renascimento em condições paradisíacas (*svarga*) e a manutenção da ordem cósmica (*ṛta*); (ii) a seção denominada *jñānakāṇḍa* (“seção dedicada à reflexão”), que também compreende dois outros grupos textuais, intitulados *upaniṣads* e *āraṇyakas*. Este conjunto se dedica ao *puruṣārtha mokṣa* - que inclui a reflexão soteriológica, a desconstrução da noção de agente (*karṭṛ*) e os resultados (*phala*) da ação (*karma*) e a sistemática eliminação dos erros - e objetiva a superação final da problemática do sofrimento através da realização da Verdade Última (ANDRADE, 2015, p. 38-39).

O primeiro nível de vida religiosa indiana (*dharma*) consiste numa metodologia espiritual que se baseia numa estrutura pedagógica de caráter fundamentalmente gradual da renúncia (*tyāga*). Através do ritual, promove uma conversão de atitudes mentais vindas de desejos mundanos em direção ao desejo de um objeto não imediato (isto é, o paraíso, *svarga*). Em outras palavras, a renúncia inerente à dinâmica do ritual promove um distanciamento

entre a ação (*karma*) e seus frutos (*phala*), ou seja, “a orientação primordial do ritual se inscreve no contexto pragmático de um compromisso com as aspirações/desejos humanos de caráter mais nobre ou ‘divino’” (LOUNDO, 2012, p. 32).

A renúncia inerente ao mecanismo do ritual, primeiramente justificada pela obtenção de benefícios relacionados a aspirações humanas, instrumentaliza as mesmas para fins de uma mudança de perspectiva. Este processo revela uma pedagogia espiritual pautada no conhecimento das necessidades existenciais dos seres e na utilização das mesmas num caminho de renúncia gradual que conduz à meta soteriológica final. Esta teleologia gradual nos remete a uma pedagogia soteriológica *upāiaca*.

O que fica evidente na metodologia soteriológica do ritual é que, em última análise, o objetivo da renúncia ocorrida no ritual é a própria renúncia, isto é, a renúncia gradual constitui o meio (*upāya*) que visa promover uma modulação do olhar em direção a uma colocação diferenciada no mundo. A renúncia total dos frutos das ações rituais - incluindo o próprio renascimento em condições paradisíacas - que constitui *mokṣa*, já aparece de forma embrionária em *dharma*. O salto de *dharma* para *mokṣa* não é abrupto porque para ambos os casos o que é central é a renúncia, que vai se tornando mais radical e esclarecida. A renúncia ritual - seja cotidiana, através das normas morais, ou sazonal, através de ações rituais específicas - constitui o fator essencial e indispensável para despertar para a busca da meta última, isto é, *mokṣa* (LOUNDO, 2015 b, p. 4).

A centralidade da renúncia na ritualística védica é evidenciada pelo papel dos deuses no ritual. Estes são compreendidos essencialmente como “palavras védicas”, receptáculos nominais da ação ritual do renunciante, destinados a uma funcionalidade exortativa. Os deuses são entendidos como cumpridores de um papel, ainda que fundamental, essencialmente instrumental, como receptáculos nominais da ação ritual. Este mecanismo é, fundamentalmente, *upāya* (LOUNDO, 2015 b, p. 9).

A dinâmica do ritual védico possui, ainda, um princípio de adequação, uma plasticidade fundamental que permite a substituição de determinados elementos da ação ritual. As adaptações rituais encarnam dois princípios soteriológicos importantes: (i) a adequação da prática ritual às realidades existenciais dos seres vivos; (ii) a reiteração da importância da renúncia, encarnada no esforço para que não hajam obstáculos para a realização do ritual. Com efeito:

“a tradição védica não só desenvolveu no seu interior uma pluralidade de variantes rituais e exegéticas (*śākhā* e/ou *sampradāyas*) que se adequam às diversidades históricas, regionais, comunais e individuais, como também encorajou, no interior de cada uma delas, a proliferação de uma atitude aberta e flexível

que contempla uma pluralidade de prescrições alternativas: é o chamado ‘princípio da substituição’ (*pratinidhitva*) de acordo com o qual ritos específicos, instrumentos, oferendas, locais e datas, que estejam circunstancialmente obstaculizados, possam ser substituídos por outros tantos alternativos. O leitmotiv em causa parece ser o seguinte: ‘que se realize o ritual, não importa como!’” (LOUNDO, 2015 b, p. 11).

A operação soteriológico/pedagógica da ritualística védica pode ser descrita como uma instrumentalização de aspirações humanas – isto é, a fruição de benesses futuras em condições paradisíacas produzidas pela realização do ritual – através de um processo que leva o praticante do ritual a, momentaneamente, abrir mão da realização de determinadas aspirações mundanas. A renúncia – que, num primeiro momento, possui uma finalidade objetiva – gradualmente se converte no próprio objetivo do ritual. Com efeito, a renúncia é a semente, plantada pela ritualística e pela moralidade do *dharma*, que germinará e amadurecerá na renúncia radical em *mokṣa*.

O pano de fundo para a dinâmica espiritual indiana é a doutrina da transmigração das almas (*samsāra*) (LOUNDO, 2012, p. 34). Segundo ela, os seres nascem e renascem em condições melhores ou piores, de acordo com o resultado de suas ações. Tais renascimentos não são eternos, eles são condições produzidas pelos efeitos *kármicos* dos méritos (*puṇya*) e deméritos (*pāpa*) dos seres viventes. Toda condição paradisíaca é produzida pela ação (ritual) e possui durabilidade, estando sujeita ao esgotamento. O segundo nível da vida religiosa indiana – isto é, *mokṣa* – surge do desejo de se libertar, definitivamente, desse eterno ciclo de renascimentos, inclusive de renascimentos em condições paradisíacas. A busca por *mokṣa* não constitui, portanto, um salto abrupto. Cognitivamente, ela emerge da percepção do caráter insatisfatório tanto das benesses mundanas quanto das paradisíacas e, no âmbito da prática, ela radicaliza a renúncia já presente em *dharma*.

A literatura dos *Upaniṣads* se ocupa especificamente de *mokṣa*, abarcando os métodos e pré-requisitos para sua realização. *Upaniṣad* significa “sentar-se perto de”, possuindo o sentido de uma aproximação com a autoridade da tradição e do mestre. Este sentido evidencia o caráter fundamentalmente dialógico da tradição soteriológica indiana e a importância da figura do mestre nesta relação dialógica. Com efeito: “o texto nada mais é do que a experiência coagulada na história, vivificado pela presença e outorga do mestre” (ANDRADE, 2015, p. 37). Os *Upaniṣads* são referidos como *Vedānta*, “parcela final dos Vedas”, ou “meta última dos Vedas”.

O grande mestre da escola do Advaita Vedānta, Śaṅkara (séc VII), define os *Upaniṣads* como um “conhecimento secreto” (*rahasya*) que visa, em última análise, a eliminação da ignorância fundamental (*avidyā*) que cega os viventes com relação à natureza da Realidade. A funcionalidade *upaniṣádica* é caracterizada como uma ação médica, um remédio, uma terapêutica que atua na promoção da saúde removendo a causa da doença (LOUNDO, 2011, p. 352). A dinâmica dialógico-pedagógica dos *Upaniṣads* constitui uma metodologia apofática, que opera através de uma sistemática eliminação de erros do discípulo, através da intervenção do mestre. Opera aqui um princípio vivo de guiamento espiritual que leva em consideração as diferenças entre os discípulos e que as instrumentaliza para fins soteriológicos. Com efeito, a metodologia dos *Upaniṣads* é “um processo gradual de eliminação de erros com relação à realidade imediata” e “não deixa espaço para reificações doutrinárias ou, até mesmo, para representações de realidades transcendentais” (LOUNDO, 2015 b, p. 4).

Swami Satchidanandendra Saraswati (1880-1975), um dos maiores representantes modernos do Advaita Vedānta define o sentido dos encaminhamentos reflexivos e racionais que constituem os *Upaniṣads* como *kalpita upāya*, isto é, como “estratagemas da imaginação” (*upāya*: “meio”, “estratagemas”, “expediente”; *kalpita*: “imaginário”, “produzido”, “fictício”). Na seguinte passagem, Śaṅkara ilustra bem a noção de *kalpita upāya*:

“Tal como acontece no processo de explicação da natureza dos números – de uma até cem, mil, um bilhão – em que nos utilizamos da superposição de linhas determinadas (dígitos), chamando a cada uma delas de número ‘um’, número ‘dez’, número ‘cem’, número ‘mil’ e assim por diante; e que, ao assim proceder, pretendemos apenas explicar a natureza dos números sem jamais afirmarmos que os números são as linhas; ou, tal como acontece no processo de explicação do alfabeto em que recorremos a uma combinação de folhas, tintas, linhas, etc., por meio das quais explicamos a natureza das letras sem, jamais, afirmarmos que as letras são as folhas, as tintas, as linhas, etc. Similarmente, a entidade singular denominada de *brahman* é ensinada através de estratagemas os mais diversos, tais como a criação do universo, etc. (sem jamais se pretender afirmar que *brahman* é o criador do universo, etc.). Em seguida, para eliminar as dualidades geradas por esses meios imaginados, nós empreendemos a refutação destes meios; é, por isso que a verdade última (de *brahman*) foi sintetizada nas palavras ‘não é isto, não é aquilo’” (SANKARA apud LOUNDO, 2011, p. 368).

O critério para a utilização destes estratagemas é a eficácia para fins soteriológicos. Os ensinamentos dos mestres são, de acordo com esta perspectiva, expedientes linguísticos destituídos de intenções representativas da Realidade Última. A partir desta compreensão da

tradição dos *Upaniṣads*, fica evidente o caráter não dogmático dos encaminhamentos espirituais indianos, que não se sustentam através de nenhuma cristalização doutrinária. A sacralidade conferida aos *Upaniṣads* se baseiam no critério da eficácia, ou seja, os *Upaniṣads* são sagrados, em última análise, porque encarnam um ponto de emanção de mecanismos de eficácia comprovada (LOUNDO, 2011, p. 352).

O caminho espiritual proposto pelos *Upaniṣads* possui um caráter instrutivo gradual, que não atua no sentido de afirmação da natureza da Realidade Última, ou seja, não constitui um sistema de definições acerca da realidade. Sua operacionalidade atua no sentido negativo, isto é, apofático, eliminando os erros e concepções errôneas sobre Realidade, naturais da condição de *avidyā*. Com efeito:

“o método *upaniṣádico* de reflexão racional, diferente da reflexão racional de base empírica, não possui sua conclusividade epistemológica em qualquer forma de cognição verbal de caráter representacional: tudo o que lhe cabe é eliminar os obstáculos (erros) que impedem a consciência imediata dessa condição inata” (LOUNDO, 2011, p. 354-355).

Śāṅkara nomeia o método de reflexão racional dos *Upaniṣads* de “razão soteriológica” (*anugṛhita-tarka/vicāra-tarka*) (LOUNDO, 2011, p.355). Este método funciona como um instrumento conducente, um guiamento que visa promover uma modulação da razão, gradualmente orientada para fins soteriológicos. Desta maneira não devemos compreender os escritos *upaniṣádicos* como elementos constituintes de um sistema metafísico, mas como uma terapia da razão, que visa à superação do erro fundamental. Fica evidente que os *Upaniṣads* não possuem preocupação alguma com a formulação de um corpo doutrinário; suas proposições constituem um “processo contínuo de reflexão racional sem qualquer instância de conceptualização final cognitivamente válida” (LOUNDO, 2011, p.357). O objetivo das sentenças dos *Upaniṣads* não aponta para um processo de descrição empírico da natureza do real, seus conteúdos pretendem lidar com os diferentes eventos em que os erros ocorrem.

Segundo Śāṅkara, os Vedas determinam o acesso às técnicas de libertação, sempre adaptadas aos diferentes estágios de qualificação dos seres vivos. Este princípio pedagógico-soteriológico védico está centrado na noção de *adhikārabheda* (“diversidade de qualificações”) que abarca as especificidades e pré-requisitos dos discípulos, por um lado, e determina as intervenções do mestre, por outro (HALBFASS, 1992, p. 66). A palavra *adhikāra* vem da raiz verbal *kṛ* com o prefixo *adhi*, que denota “apontar”, “autorizar”, “colocar sob responsabilidade de” e diz respeito aos diferentes níveis de competência ou vocação dos diferentes indivíduos ou grupos. Śāṅkara entende que os ensinamentos dos

Upaniṣads operam em níveis distintos, como operacionalidade de um princípio de adequação pedagógica (HALBFASS, 1992, p. 57).

No ponto de vista Śāṅkara, *adhikāra* – ancorado no princípio de *vedamūlatva*, que postula o irrevogável caráter de autoridade dos Vedas – explica que os próprios Vedas possuem um mecanismo de ajustamento de seus ensinamentos a diferentes níveis de qualificação e entendimento. Com efeito, os Vedas fornecem uma variedade de métodos de instrução direcionados a níveis de capacidades distintos (HALBFASS, 1992, p. 57-58).

A noção de *adhikāra* é central nas escolas tradicionais do pensamento religioso/filosófico indiano, sobretudo no Mīmāṃsā e no Advaita Vedānta. No entendimento destas escolas, a noção de *adhikāra* é entendida como “corolário do *dharma*” e gerencia as diferentes aplicações e interpretações do mesmo. A menção mais antiga ao termo *adhikāra* se encontra no *Kātyāyanaśrautasūtra*, no contexto da discussão a respeito das qualificações dos diferentes grupos sociais para a realização da ritualística védica. No texto, a discussão está calcada no modelo de categorização das especificidades existenciais dos seres vivos no sistema de castas e estágios da vida (*varṇāśramadharmā*) que, por sua vez, possui como aporte ontológico-religioso a doutrina da transmigração das almas (*saṃsāra*). Os comentários da tradição sobre o sentido de *adhikāra* no contexto da realização do ritual são extensos. Os principais sentidos que emergem destas discussões são os de “elegibilidade”, “vocação” e “obrigação” e abarcam pré-requisitos coletivos (castas) e individuais (HALBFASS, 1992, p. 67-69).

A interpretação de Śāṅkara se baseia fundamentalmente no entendimento de *adhikāra* promovido pela escola do Mīmāṃsā, sobretudo na compreensão de Kumābila e Śābara. A ênfase de Śāṅkara, entretanto, não é em *adhikāra* para a ritualística, mas se insere no contexto da elegibilidade dos discípulos para o conhecimento que viabiliza a busca pela libertação final, isto é, *mokṣa*. Segundo Śāṅkara: “The Veda itself determines the sphere of legitimate ‘differentiation of aspirants and disciples’ (*vinayabheda*), and religious plurality in general” (HALBFASS, 1992, p. 70). O princípio das “diferenciações de *adhikāra*” (*adhikārabheda*) adquire, na perspectiva de Śāṅkara, um papel gerenciador do ensinamento soteriológico que leva em conta as peculiaridades entre os discípulos, ou as “variedades de inclinações pessoais” (*puruṣamativaicitrya*) (HALBFASS, 1992, p. 71).

Exponentes posteriores do Advaita Vedānta radicalizam o entendimento de *adhikārabheda* proposto por Śāṅkara. O texto *Prasthānabheda*, de Madhusūdana Sarasvatī, apresenta a ideia de que os grandes mestres das diferentes escolas (*darśanas*) – mesmo

aqueles com visões diametralmente opostas – adaptam seus ensinamentos, levando em consideração as peculiaridades existenciais dos seres vivos, objetivando a preparação e condução dos mesmos à realização da Verdade Última. Segundo esta visão, as diferentes escolas são diferentes caminhos que conduzem à mesma meta e sua existência é justificada pelo entendimento da “variedade das inclinações” (*rucīnām vaicitryam*) (HALBFASS, 1992, p. 71).

A ênfase essencialmente prática e não dogmática, oriunda das diferentes compreensões de *adhikāra*, provoca uma interessante relação entre as diversas religiões que compõem a pluralidade espiritual hindu. Existe uma forte tendência de uma escola considerar as outras como etapas iniciais que culminarão nela, em estágios mais avançados (HALBFASS, 1992, p. 56). Alguns representantes modernos do Vedānta tendem, ainda, a enfatizar o potencial pluralista e universalista de *adhikāra*. Eles usam o conceito de modo a promover um universalismo religioso que abraça todas as religiões do mundo. Swami Vivekananda chega a falar sobre os infinitos braços do Vedānta, que incluem todos os desenvolvimentos em religião, filosofia e ciência do presente e do futuro (HALBFASS, 1992, p. 52)

Apesar das diferentes compreensões a respeito da noção de *adhikāra*, as mais diversas visões apresentadas pela tradição indiana concordam que sua operacionalidade abarca uma plasticidade fundamental do ensino direcionada aos diferentes graus de instrução, níveis e necessidades existenciais de grupos ou indivíduos, atuando de modo gradual, prático e objetivo, visando tão somente a meta soteriológica final. Não existem pretensões doutrinárias reificantes; não há formulações ontológicas sobre a Verdade Última. O que há é uma religiosidade primordialmente focada em conduzir os seres vivos a *mokṣa*.

Esta breve apresentação torna possível identificar no plano hindu, enquanto espaço meta-religioso que inclui o Budismo, um entendimento do status do ensinamento dos mestres que nos remete ao entendimento budista da noção de *upāya*. Com efeito, *adhikāra* e *upāya* são dois lados da mesma moeda. *Adhikāra* enfatiza as diferenças e pré-requisitos dos discípulos enquanto *upāya* se refere, primordialmente, à habilidade do mestre em reconhecer tais diferenças e, com base neste reconhecimento, aplicar os expedientes que melhor se adequam às realidades dos seres vivos.

2.2 As fontes da noção de *upāya* no cânone páli

Richard Gombrich afirma que *upāya* se refere à habilidade do Buda de adaptar seus discursos levando em conta os preconceitos, expectativas e capacidades de sua audiência (GOMBRICH, 2009, p. 7). O termo *upāya kauśalya* (“habilidade/proficiência nos meios/estratagemas”) aparece em alguns *sūtras* do cânone páli com o sentido de proficiência pedagógica. No *Kimbalattheragāthā* e no *Dhamma (nāva) Sutta* os termos em páli *upāyakusalena* e *upāyaññu kusalo* são utilizados para descrever a habilidade do Buda nos meios de ensinar (LOUNDO 2015 c, p.10). Gombrich atesta que, apesar do cânone páli não se dedicar a extensas explicações técnicas a respeito do termo, sua funcionalidade pode ser encontrada em toda a extensão do corpus (GOMBRICH, 2009, p.7).

O primeiro ponto que nos conduz a intuir o funcionamento da pedagogia *upāyāca* no Budismo é a própria dificuldade alegada por acadêmicos em definir o Budismo como corpo doutrinário, não só na tradição do Mahāyāna, mas também na tradição do Theravāda. Takeushi Yoshinori afirma que “não é fácil compreender o Budismo em qualquer de suas formas históricas” (YOSHINORI, 2006, p. X). Paul Williams chega a questionar: “Do we really know anything of what the Buddha taught?” (WILLIAMS, 2012, p.22). Dilip Loundo afirma: “The Buddha’s fundamental teachings, such as the *pratityasamutpada*, are not ontological statements about reality, they are not (ontological) doctrines (*drstis*)”. (LOUNDO, 2016, p. 26).

A metodologia de ensinar o *dharma* a partir de modulações condicionadas pelas particularidades dos seres vivos constitui, fundamentalmente, a essência de *upāya*: “A vasta literatura budista antiga registra uma significativa quantidade daqueles encontros nos quais o Buda buscava individualizar seus ensinamentos” (ANDRADE, 2015, p. 62). O Buda entendeu que um modo de ensino gradual – que leva em conta a experiência passada, as necessidades psicológicas, os níveis espirituais e o ambiente presente – é a única forma possível de conduzir os seres vivos no caminho para a libertação. Esta compreensão levou o Buda a estabelecer diversas formas de comunicação singularizadas.

O ensino do Buda foi formulado, desde o princípio, de maneira apropriada às diferenças entre os ouvintes. Seus ensinamentos são estratégias eficazes na superação da ignorância que se manifesta de forma particular em cada ser vivo. Desta maneira fica evidenciada a inevitabilidade de *upāya* no Budismo, em outras palavras: “The concept of *upāya* is inseparable of the concept of Buddha, since it is his means of communication with the unenlightened” (MATSUNAGA, 1974, p.54).

O conteúdo do ensino é modulado de acordo com as peculiaridades existenciais dos interlocutores, por isso encontramos então uma variedade incrível de temas, proposições e formas de ensinamento que, por vezes, se contradizem: “Thus he may give one teaching at one time, and completely the opposite teaching at another” (WILLIAMS, 2012, p. 125). Isto se dá porque o que está em questão é a comunicação de algo inexprimível em palavras, algo que escapa à linguagem convencional, mas que, paradoxalmente, só pode ser expressa a partir dela através de um processo de eliminação de erros. É através de *upāya* que este paradoxo se dissolve.

A evidência principal da presença do princípio de *upāya* no cânone páli está nas narrativas das mais diversas naturezas encontradas nos *sūtras* que compõem o corpus. Nossa metodologia consistirá em apresentar algumas destas narrativas, buscando esclarecer a operação do princípio de *upāya* em cada uma delas.

Na sessão intitulada *Mahāvagga* do *Vinaya Piṭaka* e também no *Ariyapariyesana Sutta* do *Majjhima Nikāya*, existe uma narrativa onde o Buda se vê diante do problema de que os seres vivos, imersos na ignorância, não seriam capazes de compreender o *dharma*. Portanto ele, a princípio, hesita em pregá-lo. Na narrativa, a divindade Brahmā procura convencer o Buda de que, apesar da dificuldade, ele deveria pregar o *dharma* (PYE, 2003, p.119). A relutância inicial do Buda revela o problema crucial da comunicação do *dharma*, visto que, a linguagem é incapaz de representar a Verdade Última (MATSUNAGA, 1974, p. 51). Diz o *sūtra*:

“Basta com a ideia de ensinar o Dhamma/ que até para mim foi difícil alcançar;/ pois ele nunca será entendido/ por aqueles que vivem com a cobiça e a raiva./ Aqueles tingidos pela cobiça, envoltos na escuridão, nunca irão discernir este Dhamma difícil de ser compreendido/ que vai contra a torrente do mundo,/ sutil, profundo e difícil de ser visto. Pensando dessa forma, minha mente tendia à inação ao invés do ensino do Dhamma. (...) Então, bhikkhus, o Brahma Sahampati, soube com a mente dele o pensamento na minha mente e pensou: ‘O mundo estará perdido, o mundo estará destruído, já que a mente do Tathagata, um arahant, perfeitamente iluminado, se inclina à inação ao invés do ensino do Dhamma.’ Então, com a mesma rapidez com que um homem forte pode estender o seu braço flexionado ou flexionar o seu braço estendido, Brahma Sahampati desapareceu do mundo de Brahma e apareceu na minha frente. Ele arrumou o seu manto externo sobre o ombro e juntou as mãos numa reverenciosa saudação, dizendo: ‘Venerável senhor, que o Abençoado ensine o Dhamma, que o Iluminado ensine o Dhamma. Há seres com pouca poeira sobre os olhos que estão decaindo por não ouvir o Dhamma. Há aqueles que entenderão o Dhamma. (...)Então, tendo ouvido o pedido de Brahma e por compaixão pelos seres, inspecionei o mundo com o olho de um Buda. Inspeccionando o mundo com o olho de um Buda, eu vi seres com pouca poeira sobre os olhos e com muita poeira sobre os olhos, com faculdades aguçadas e com faculdades embotadas, com boas qualidades e com más qualidades, fáceis de serem

ensinados e difíceis de serem ensinados e alguns que permaneciam sentindo medo e responsabilidade pelo outro mundo. (...)Então respondi ao Brahma Sahampati em versos: Para eles estão abertas as portas para o Imortal,/ que aqueles com ouvidos mostrem agora a sua fé./ Pensando que seria problemático, Oh Brahma,/ eu não quis falar o Dhamma sutil e sublime.’ Então o Brahma Sahampati pensou: ‘Eu criei a oportunidade para que o Abençoado ensine o Dhamma.’ E depois de me homenagear, mantendo-me à sua direita, ele então desapareceu.” (*Ariyapariyesana Sutta*, 2016)

A narrativa evidencia a relutância do Buda em iniciar a tarefa de pregar o *dharma* para conduzir os seres vivos à Iluminação. Brahmā possui um papel essencial no desfecho desta narrativa, como representante simbólico do homem comum, que clama pelo *dharma*: “The choice of Brahmā symbolizes the human element within the historical Buddha supplicating the spirit of enlightenment” (MATSUNAGA, 1974, p.52). Há profundas relações entre esta narrativa do cânone páli e a história presente no capítulo dois do *Sūtra de Lótus*, na qual o Buda, no Pico do Abutre, apresenta a mesma relutância, desta vez, em revelar o funcionamento pedagógico que norteia seus ensinamentos. O capítulo dois do *Sūtra de Lótus* constitui um desdobramento da narrativa do cânone páli, ecoando seu espírito original, porém ampliando o horizonte da discussão (PYE, 2003, p.119).

A narrativa do *Ariyapariyesana Sutta* pode ser resumida da seguinte maneira: o Buda, a princípio, não estava inclinado a ensinar o *dharma*. Ele entendia que, devido à ignorância, os seres vivos se apegam a prazeres sensuais e a toda sorte de frivolidades. Portanto, a profundidade do *dharma* não seria compreendida. O deus Brahmā percebe a relutância do Buda e aparece milagrosamente para convencê-lo a comunicar o *dharma*. A divindade argumenta que há muitos que se perdem por não conhecer seu ensinamento, mas seriam beneficiados, caso o conhecessem. O Buda escuta pacientemente e se dá conta de que, através de seu olhar iluminado, ele é capaz de conhecer as faculdades, peculiaridades e disposições dos homens. Desta forma, ele pode intervir em suas vidas ensinando com base em seu entendimento. “The problem the historical Buddha faced was how to communicate his experience, and this was resolved with the nascence of *upāya*.” (MATSUNAGA, 1974, p.53).

O “Símile da Balsa”, encontrado no *Alagaddūpamasutta* é uma das mais conhecidas ilustrações do status *upāiaco* dos ensinamentos do Buda. Ela descreve uma situação onde um homem cruza um extenso trecho de água, utilizando uma jangada feita de grama, gravetos e folhagens. Diz o *sūtra*:

“Bhikkhus, eu lhes mostrarei que o Dhamma é semelhante a uma balsa, existindo para o propósito de cruzar (a torrente) e não para que vocês se agarrem a ele. Ouçam e prestem bastante atenção àquilo que vou dizer (...) Bhikkhus, suponham que um homem, no transcurso de uma viagem, visse uma grande

extensão d'água, cuja margem mais próxima fosse perigosa e aterrorizante e cuja margem mais distante fosse segura e livre de terror mas que não houvesse uma balsa ou ponte que levasse até a margem mais distante. Então ele pensaria: 'Ali está essa grande extensão de água, cuja margem mais próxima é perigosa e aterrorizante e cuja margem mais distante é segura e livre de terror mas não há uma balsa ou ponte que leve até a margem mais distante. E se eu juntasse capim, gravetos, galhos e folhas e os amarrasse juntos para fazer uma balsa e suportado pela balsa, fazendo um esforço com as minhas mãos e pés, eu atravessasse com segurança até a margem mais distante.' E então o homem juntou capim, gravetos, galhos e folhas e os amarrou juntos para fazer uma balsa e suportado pela balsa, fazendo um esforço com as mãos e pés, atravessou com segurança até a margem mais distante.”
(*Alagaddūpamasutta*, 2016)

Quando finalmente atinge a outra margem, o homem precisa considerar o que fazer com a balsa que fora tão útil à sua travessia. Ele deve carregá-la em seus ombros ou deixá-la para trás e continuar a viagem sem ela? O Buda explica que, apesar de ter sido essencial para chegar ao lugar onde ele agora se encontra, a jangada deve ser abandonada: “‘Esta balsa me foi muito útil, já que suportado por ela e fazendo um esforço com as minhas mãos e pés, atravessei com segurança até a margem mais distante. E se eu a carregasse até a terra firme ou a deixasse solta na água e depois fosse aonde quisesse.’ Agora bhikkhus, é agindo dessa forma que esse homem estaria fazendo o que deve ser feito com a balsa. Dessa forma eu lhes mostrei como o Dhamma é semelhante a uma balsa, existindo com o propósito de cruzar (a torrente) e não para que vocês se agarrem a ele. Bhikkhus, quando compreenderem que o Dhamma é semelhante a uma balsa, vocês devem abandonar até mesmo os bons estados, o que não dizer dos estados ruins.”
(*Alagaddūpamasutta*, 2016)

Segundo o Buda, o *dharma* deve ser entendido da mesma forma que a balsa. Ele serve como ferramenta para a “travessia” e os discípulos não devem apegar-se a ele (PYE, 2003, p.132). A perspectiva defendida pelo Buda, no *Alagaddūpamasutta*, evidencia que os ensinamentos não constituem uma doutrina ontológica, eles não devem ser reificados. O grande critério de validade para os ensinamentos do Buda é o da eficácia. Com efeito, o *sūtra* evidencia que *upāya* é a fundamentação do ensino do *dharma*.

No mesmo *sūtra*, encontramos o “Símile da Cobra”. No contexto, o Buda trata da correta compreensão do *dharma* e dos perigos da reificação de seus ensinamentos:

“Aqui bhikkhus, homens tolos aprendem o Dhamma – sumários, prosa e verso, análises, versos, exclamações, símiles, histórias de vidas passadas, eventos maravilhosos, perguntas e respostas – mas tendo aprendido o Dhamma, eles não examinam o significado desses ensinamentos com sabedoria. Não examinando o significado desses ensinamentos com sabedoria, eles não os aceitam através da reflexão. Ao invés disso eles aprendem o Dhamma somente com o propósito de criticar os outros e de se saírem

vitoriosos em discussões e eles não experimentam o benefício pelo qual aprenderam o Dhamma. Esses ensinamentos, tendo sido apreendidos por eles da forma incorreta, conduzem ao dano e sofrimento por muito tempo.” (*Alagaddūpamasutta*, 2016)

O Buda afirma que os tolos aprendem o *dharma*, reificando seu conteúdo e utilizando-o para desígnios egoístas. Eles não captam o verdadeiro sentido do *dharma* e baseiam seu ensino em censura e reprovação dos erros alheios. No *sūtra*, o Buda compara o comportamento deste tipo de homem tolo com o de alguém que agarra uma cobra de maneira incorreta, colocando em risco sua própria vida:

“Suponham um homem que precisa de uma cobra, procura uma cobra, perambula em busca de uma cobra, vê uma cobra grande e agarra o seu tronco ou a sua cauda. Ela o ataca e morde a sua mão, braço, ou algum outro membro e por causa disso ele irá morrer ou ter um sofrimento igual à morte. Por que isso? Porque ele apreendeu a cobra da maneira incorreta. Da mesma forma, homens tolos aprendem o Dhamma. Esses ensinamentos, tendo sido apreendidos por eles da forma incorreta, conduzem ao dano e sofrimento por muito tempo.” (*Alagaddūpamasutta*, 2016).

Por outro lado, há os homens que aprendem o *dharma* e, com sabedoria, refletem corretamente sobre ele. Desta maneira, os sábios não tomam os ensinamentos do Buda para propósitos egoístas e são beneficiados por eles. O *sūtra* exemplifica esta atitude correta com relação ao *dharma*, continuando com o “Símile da Cobra”:

“Suponham um homem que precisa de uma cobra, procura uma cobra, perambula em busca de uma cobra, vê uma cobra grande e a agarra da forma correta com uma forquilha e tendo feito isso a agarra da forma correta pelo pescoço. Então, embora a cobra enrole o seu tronco em volta da sua mão, braço, ou algum outro membro, ele não irá morrer ou ter um sofrimento igual à morte. Por que isso? Porque ele apreendeu a cobra da maneira correta. Da mesma forma, membros de um clã aprendem o Dhamma. Esses ensinamentos, tendo sido apreendidos da forma correta, conduzem ao benefício e felicidade por muito tempo.” (*Alagaddūpamasutta*, 2016).

Da mesma maneira que os modos de segurar uma serpente, devemos entender os modos de compreender o *dharma*. Existe uma maneira correta e outra incorreta de compreendê-lo. As consequências desastrosas da incorreta compreensão do *dharma* são como os efeitos da mordida da cobra. Compreendendo as duas narrativas do *Alagaddūpamasutta* – o “Símile da Balsa” e o “Símile da Cobra” – fica evidente que a maneira incorreta de compreender o *dharma* é, sobretudo, reificá-lo, enquanto, de fato, o *dharma* deve ser entendido como a balsa, ou seja, como instrumento para “cruzar a torrente”. Esta reflexão nos conduz ao entendimento dos ensinamentos do Buda como *upāya*.

O *Cūḷa-Malūṅkyasutta* evidencia que os ensinamentos do Buda não fazem afirmações metafísicas. No texto, o monge Malūṅkyaputta estava insatisfeito com isso e gostaria que o Buda respondesse concretamente a questões acerca da natureza da Realidade, ameaçando abandonar a *saṃgha*, caso ele se recusasse:

“Estas idéias especulativas não foram declaradas pelo Abençoado, foram deixadas de lado e rejeitadas por ele, isto é: ‘o mundo é eterno’ ou ‘o mundo não é eterno’; ‘o mundo é finito’ ou ‘o mundo é infinito’; ‘a alma e o corpo são a mesma coisa’ ou ‘a alma é uma coisa e o corpo é outra’; ‘após a morte um Tathagata existe’ ou ‘após a morte um Tathagata não existe’; ‘após a morte um Tathagata tanto existe como não existe’ ou ‘após a morte um Tathagata nem existe, nem não existe.’ O Abençoado não declara essas coisas para mim, e eu não aprovo e não aceito o fato dele não declarar essas coisas para mim, portanto irei até o Abençoado e perguntarei o significado disso. Se ele declarar para mim que ‘o mundo é eterno’ ou ‘o mundo não é eterno’... ‘após a morte um Tathagata nem existe, nem não existe,’ então eu viverei a vida santa sob a orientação dele; se ele não declarar essas coisas para mim, então abandonarei o treinamento e retornarei para a vida comum.” (*Cūḷa-Malūṅkyasutta*, 2016).

O Buda compara a atitude de Malūṅkyaputta à de um homem que, ao ser ferido por uma flecha envenenada, não permite que o cirurgião a retire de seu corpo antes de saber quem atirou a flecha, de onde ela veio ou de que ela é feita. Esta analogia revela que, para o Budismo, questões de caráter especulativo são irrelevantes. (PYE, 2003, p.127). Com efeito, a resposta do Buda é enfática:

“Porque eu não declararei isso? Porque não traz benefício, não pertence aos fundamentos da vida santa, não conduz ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à Iluminação, a Nibbana. É por isso que eu não declarei isso.” (*Cūḷa-Malūṅkyasutta*, 2016).

A narrativa do *sūtra* revela, de maneira inequívoca, que os ensinamentos do Buda não se ocupam da descritibilidade do Real, sua única preocupação é a de remover os erros que conduzem ao sofrimento. O status do ensino do Buda, entendido desta forma, é explicado pelo princípio de *upāya*. O Buda não pretende sanar dúvidas existenciais, sua intenção é a de conduzir os seres à cessação do sofrimento. Novamente, o critério para que o Buda dê um ensinamento é a eficácia. O *Pāsādika Sutta* evidencia este entendimento:

“Então, eles poderão dizer: ‘Por que o contemplativo Gotama declarou isso?’ A resposta deveria ser: ‘Amigos, Porque isso traz benefício, pertence aos fundamentos da vida santa, conduz ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à Iluminação, a Nibbana. É por isso que o Abençoado declarou isso.’” (*Pāsādika Sutta*, 2016)

É importante alertar que o fato do Buda não se pronunciar a respeito de questões metafísicas e de seus ensinamentos não se comprometerem com a descrição da Realidade não constitui um argumento para afirmar que o Budismo é relativista ou utilitarista. Com efeito, o Buda vê a Verdade, entretanto, a linguagem não fornece meios de representá-la. O princípio de *upāya* trata precisamente da adequação e gradualidade do ensino, a fim de que os discípulos atinjam a condição na qual suas visões estejam livres dos obstáculos – a “poeira nos olhos” na linguagem do *Ariyapariyesana Sutta* – que impedem a Realidade de revelar-se ela própria.

Nos *sūtras* do cânone páli, elementos do simbolismo mitológico assumem importante papel pedagógico. Assim como no caso de Brahmā, no *Ariyapariyesana Sutta*, acima apresentado, outros *sūtras* trazem elementos da cultura espiritual hindu, que constitui o contexto religioso mais amplo de surgimento do Budismo. No cânone páli, o Buda instrumentaliza elementos deste quadro religioso mais amplo – no qual o Budismo está inserido – para fins pedagógicos. No *Sakkapanha Sutta*, Indra, o rei dos devas, se converte ao Budismo e se torna seu guardião e instrutor. No mesmo espírito, o *Singālovāda Sutta* transforma as divindades guardiãs das direções nas obrigações morais budistas. (MATSUNAGA, 1974, p.53). Já o *Tevijja Sutta* descreve uma situação em que dois jovens brâmanes vão até o Buda para questioná-lo sobre qual seria a melhor forma de atingir a união com Brahmā. O Buda responde ao questionamento criticando o apego ao exercício do ritual e enfatiza a importância do cultivo de determinadas qualidades que vieram a adquirir certa importância no Budismo: amor (*mettā*), compaixão (*karunā*), o deleite com o bem do outro (*muditā*) e serenidade (*upekkhā*). O Buda afirma que cultivar essas qualidades é a maneira de se unir com Brahmā (PYE, 2003, p.123-124). Ainda dentro do tema das narrativas míticas, convém analisarmos o papel de Māra, que personifica o mal no Budismo. Ele está fortemente associado com as representações populares de entidades malignas presentes no rico repertório simbólico indiano como *piśācas*, *yakṣas* e *rakṣasas*. A figura de Māra é frequentemente utilizada como ferramenta para simbolizar o mal, mais precisamente, a superação do mal. O mal, no contexto budista, é uma representação do sofrimento e a ignorância. O Budismo não desencoraja a crença em nenhuma destas descrições mitológicas de espíritos malignos, dado que estes podem ser habilmente instrumentalizados para fins soteriológicos. Na narrativa clássica da trajetória espiritual do Buda, Māra, junto com todas as forças malignas que compõem seu exército, foi derrotado pelo Buda, no momento de sua Iluminação. A demonologia popular pode ser utilizada como instrumento para conduzir um determinado ser

vivente à verdade última. Os textos do cânone páli não estabelecem uma barreira com este tipo de discurso; eles mantêm uma relação aberta com tais narrativas, preservando um controle pedagógico sobre estas a fim de utilizá-las para propósitos soteriológicos (PYE, 2003, p.125).

Como afirmamos anteriormente, os *sūtras* do cânone páli não apresentam explicações extensivas a respeito da noção de *upāya*. Entretanto, as narrativas apresentadas são evidências inequívocas da operacionalidade do conceito. Elas demonstram que o status do ensinamento do Buda é *upálico*. Com efeito, a dedicação ostensiva do Budismo Mahāyāna em explicar o funcionamento de *upāya* no ensino do Buda e afirmar a crucial importância da noção nos encaminhamentos soteriológicos budistas, possui pelo menos dois sentidos: (i) o de esclarecimento do sentido original da mensagem do Buda que, segundo o Mahāyāna, havia sido esquecido por certos desdobramentos tardios do *abhidharma*; (ii) o de evidenciar a importância da proficiência em estratégias pedagógicas na condução dos seres viventes à libertação para o ideal do *bodhisattva*.

2.3 A noção de *upāya* nos *sūtras* da tradição Mahāyāna

No contexto do Budismo Mahāyāna, a noção de *upāya* possui um status inédito. Sua aplicação nos ambientes soteriológicos é elevada ao nível de virtude fundamental (*pāramitā*), essencial aos Budas e *bodhisattvas*, ao lado de *prajña* (“sabedoria”) e *karunā* (“compaixão”) (CONZE, 2008, p. 32). Neste sentido, a palavra vem geralmente incluída na expressão *upāya kauśalya*, “habilidade nos meios”, “habilidade nos expedientes”, que designa a habilidade dos Budas e *bodhisattvas* de instrumentalizar a linguagem para fins soteriológicos, adequando-a aos diferentes modos de ser. No *Bodhisambhāra(ka)*, Nāgārjuna afirma: “*Prajñapāramitā* is the mother of *bodhisattvas*, skill-in-means (*upāya kauśalya*) is their father, and compassion (*karunā*) is their daughter.” (LINDTNER, 1986, p. 127 apud SCHROEDER, 2001, p. 92).

Estas virtudes fundamentais constituem as matrizes, que se desdobram em inúmeras listas de outras virtudes, de acordo com as diferentes tradições. Dentre elas, destacam-se *dāna* (“doação”), *śīla* (“moralidade”), *kṣānti* (“persistência”, “paciência”), *vīrya* (“esforço”, “diligência”) e *dhyāna* (concentração) (WILLIAMS, 2012, p. 99-100). *Prajña*, geralmente traduzida como “sabedoria”, possui um sentido bastante específico no Budismo. Trata-se de um termo técnico que designa o entendimento da realidade como ela realmente é, em

oposição ao que ela aparenta ser. *Prajñapāramitā* (“perfeição da sabedoria”) é considerada a fonte de todas as outras *pāramitās* (WILLIAMS, 2012, p. 100).

A figura do *bodhisattva* constitui, na literatura Mahāyāna, um modelo humano ideal (ANDRADE, 2015, p. 76) que, em sua realização (*bodhi*), se vê interconectado com todos os seres como consequência da visão não-dual que dela emerge. Desta maneira, desperta nele *karunā*, que não deve ser entendida como compaixão no sentido usual, mas antes, como consequência da realização de *pratīyasamutpāda*, que dissolve o modelo de conhecimento com base em sujeito e objeto, entre eu e outro. Assim, a condução dos outros se torna parte integrante da própria realização do *bodhisattva* (WILLIAMS, 2012, p. 103-104).

Enraizada em *prajña*, a noção de *upāya* é um princípio chave no Budismo Mahāyāna. O conceito se origina da compaixão do próprio Buda que, movido pela mesma, estabelece seu projeto que objetiva salvar os seres da condição do sofrimento, conduzindo-os à transcendência do ciclo incessante de nascimento e renascimento. A especificidade dos encaminhamentos soteriológicos fundamentados em *upāya* é sua adequação aos diferentes níveis de ignorância e sofrimento dos seres viventes. Os estratagemas pedagógicos, intervenções e ensinamentos dos Budas e *bodhisattvas* são, portanto, meios hábeis (*upāya*) que objetivam conduzir os seres à Iluminação (PYE, 2003, p. III).

Dois dimensões conceituais são importantes para o entendimento da operacionalidade *upāyāca* do ensino dos Budas e *bodhisattvas*: (i) adequação e (ii) gradualidade. Segundo o princípio da adequação, os seres viventes devem ser ensinados de acordo com suas diferentes peculiaridades existenciais. O ensinamento deve eliminar erros e apegos próprios de cada discípulo. Isto faz com que o conteúdo dos ensinamentos seja distinto para cada circunstância, muitas vezes contradizendo-se mutuamente. A segunda dimensão é a da gradualidade. Entender os ensinamentos como graduais quer dizer que há diferenças entre os níveis de pré-requisitos entre os discípulos. Alguns possuem mais e outro menos “poeira nos olhos”, para citar a expressão do *Ariyapariyesana Sutta*.

Na literatura Mahāyāna, as mais diversas formas de ensinamento e prática religiosa, habilmente selecionadas pelos budas e *bodhisattvas*, são declaradas meios provisórios, cujo critério é sua eficácia, a serem utilizados em benefício daqueles que vivem na ignorância, presos ao ciclo de renascimentos e escravos do sofrimento, com o objetivo de salvá-los desta condição (PYE, 2003, p. 1). Esses meios, apesar de provisórios, são inevitáveis; são a única forma possível de ensinamento; não constituindo em uma etapa preparatória para um discurso

final, visto que a Verdade Última não pode ser expressa na linguagem (MATSUNAGA, 1974, p. 62).

Upāya permeia toda a literatura budista de tradição Mahāyāna e sua temática atravessa todo o corpo de *sūtras* da mesma tradição. O conceito aparece muitas vezes de forma sutil, em textos que revelam momentos em que o princípio está sendo adotado ao invés de descrevê-lo. A literatura Mahāyāna possui uma ampla gama de exemplificações contextuais de ações e ensinamentos, que revelam a eficácia soteriológica da condução *upāyica*. Em outros momentos, entretanto, a problemática que circunda o conceito aparece como tema do próprio ensinamento, sendo discutida a sua aplicação e importância no contexto soteriológico budista (PYE, 2006, p. 190-191).

Selecionamos, dentre a extensa literatura Mahāyāna, alguns de seus principais *sūtras* que nos fornecem os elementos básicos para que possamos compreender a operacionalidade de *upāya* e sua consequência para o entendimento do Budismo como um todo. Esta seleção também levou em conta a variedade dos estilos de exposição dos ensinamentos, variedade esta que reflete a aplicação de *upāya* em função da multiplicidade de modos de vida e compreensão dos seres viventes. Priorizamos o *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* devido à centralidade que a noção de *upāya* possui no texto como um todo. De fato, este *sūtra* é, fundamentalmente, sobre *upāya* e, por isso, constitui a maior fonte Mahāyāna para um estudo sobre o tema. O *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* apresenta um estilo que incorpora elementos poéticos e em prosa, fazendo uso de explicações conceituais assim como de expressões simbólicas e metafóricas, por exemplo, na forma de parábolas e narrativas. Complementarmente, selecionamos também o *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* pelo fato da problemática do vazio (*śūnyatā*) atravessar todo o texto. Seu formato – a dizer, uma narrativa acerca de um leigo (no sentido de não viver a vida monástica) com profundo conhecimento do *dharma*, que ensina duras lições a mestres budistas – também constituiu um fator para a escolha. Por fim, selecionamos o *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra*, como representante da coletânea de *sūtras*, conhecida sob a designação de literatura Prajñāparamitā, devido à sua importância na formação da mentalidade Mahāyāna e por enfatizar os conceitos centrais desta tradição, encarnados na figura do *bodhisattva*.

O *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* – o *Sūtra do Lótus Branco do Dharma Sublime*, ou apenas *Sūtra de Lótus* – é um dos textos mais importantes da tradição Mahāyāna. O texto foi amplamente traduzido e difundido por várias regiões da Ásia, tornando-se inclusive o texto fundamental de algumas tradições budistas da China e do Japão. O texto descreve uma

aparição gloriosa do Buda em um momento de grande revelação: “No *Sūtra de Lótus*, vemos diante de um Buda transfigurado, que prega no Pico do Abutre, que é capaz de iluminar com a luz entre os olhos uma imensidão de outros mundos, enchendo de assombro sobrenatural os que se reúnem para ouvi-lo” (PYE, 2006, p. 189).

O pano de fundo da narrativa do *Sūtra de Lótus* é a aparição do Buda no Pico do Abutre. Neste momento, seres dos diferentes mundos se reúnem para ouvi-lo. Dentre aqueles que compareceram estavam grandes *arhats*, *bodhisattvas*, *devas*, dragões, reis, *asuras*, monges, monjas e leigos. Todos se colocaram, respeitosamente, sob a autoridade da sabedoria do Buda. Naquele momento, era do entendimento geral da audiência que um ensinamento grandioso seria dado pelo Buda. No *sūtra*, o *bodhisattva* Mañjuśrī diz aos presentes:

"Good men, I suppose that the Buddha, the World Honored One, wishes now to expound the great Law, to rain down the rain of the great Law, to blow the conch of the great Law, to beat the drum of the great Law, to elucidate the meaning of the great Law. (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 17).

O Buda, após um período de profunda meditação, dirige-se à audiência e afirma:

"The wisdom of the Buddhas is infinitely profound and immeasurable. The door to this wisdom is difficult to understand and difficult to enter. Not one of the voice-hearers or pratyekabuddhas is able to comprehend it (...) Shariputra, ever since I attained Buddhahood I have through various causes and various similes widely expounded my teachings and have used countless expedient means (*upāya*) to guide living beings and cause them to renounce attachments. Why is this? Because the Thus Come One is fully possessed by both expedient means (*upāya*) and the paramita of wisdom (*prajñāpāramitā*).” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 29-30).

Na passagem acima, o Buda revela a dificuldade em compreender o *dharma*, bem como dá indícios de qual será a ênfase de sua exposição, a dizer, a noção de *upāya*. A reiteração da dificuldade da compreensão do *dharma* ecoa o mesmo espírito da narrativa do *Ariyapariyesana Sutta*, que se torna ainda mais evidente na seguinte passagem, na qual o Buda hesita em revelar o conteúdo do ensinamento pelo qual todos aguardavam:

“But stop, Shariputra, I will say no more. Why? Because what the Buddha has achieved is the rarest and most difficult-to-understand Law. The true entity of all phenomena can only be understood and shared between Buddhas.” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 30).

No que tange ao objeto central desta dissertação, o *Sūtra de Lótus* desdobra-se em duas grande dimensões: (i) revelação e explanação de *upāya* como ferramenta fundamental da pedagogia do Buda, sua operação e eficácia; (ii) elaboração/aplicação pontual dessa ferramenta, fazendo recurso privilegiado a narrativas alegóricas ou simbólicas, principalmente

na forma de parábolas. Em síntese, o *Sūtra de Lótus* reitera pontos fundamentais do *dharma* e descreve características gerais do método soteriológico. Ele trata do uso correto de procedimentos religiosos existentes (PYE, 2003, p. 18).

A extensa explanação sobre a noção de *upāya*, que domina praticamente o segundo capítulo do *Sūtra de Lótus* possui um caráter paradigmático não apenas para Budismo da tradição Mahāyāna, mas para a religião budista como um todo. O referido capítulo é denominado, precisamente, “*Upāya Kauśalya*” – expressão que significa, como vimos acima, habilidade nos meios, enquanto virtude própria dos budas e *bodhisattvas*. (PYE, 2006, p. 190). Nele, o Buda apresenta as coordenadas básicas de estruturação e funcionamento de *upāya*, deixando claro que se trata de uma noção de grande complexidade.

O segundo capítulo do *Sūtra de Lótus* mostra que parte da audiência ficou confusa. Eles não entendiam o porquê do Buda afirmar que os presentes não seriam capazes de compreender o *dharma*, nem o motivo de sua ênfase na noção de *upāya*. A passagem seguinte ilustra:

“Now for what reason does the World-Honored One so earnestly praise expedient means and state that the Law attained by the Buddha is profound and difficult to understand, that it is very difficult to comprehend the meaning of the words he preaches, that not one of the voice-hearers or pratyekabuddhas can do so?” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 33).

Os momentos seguintes da narrativa mostram a relutância do Buda em esclarecer a relação entre *upāya* e dificuldade em compreender o *dharma*, bem como a insistência do sábio Śāriputra para que o ensinamento seja revelado: “World-Honored One, we beg you to preach! We beg you to preach!” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 36). É importante notar, inicialmente, que o ensinamento que o Buda hesitou em revelar – isto é, a análise detalhada sobre a natureza de *upāya* como instrumental pedagógico dos Budas e *bodhisattvas* - não é apresentada – como poderia parecer, à primeira vista para a audiência – como um ensinamento novo. Em outras palavras, a exposição que constitui o objeto central do segundo capítulo do *Sūtra de Lótus* não trata de um conteúdo novo, de um novo *dharma*, de uma nova doutrina. Como nota Michael Pye: “To the audience, including Śāriputra, a new teaching seems to be in the offing, but from the overall standpoint of the sutra’s teaching the ‘new’ teaching is simply the teaching of all buddhas in all times and places.” (PYE, 2003 p. 19)

Ao apresentar *upāya* enquanto princípio pedagógico norteador do ensino do *dharma*, o Buda enfatiza a necessidade de que o mesmo esteja fundado na sabedoria (*prajña*) e trata da relação entre a sabedoria (*prajña*) dos budas, seus meios de ensinamento e como o que é dito

sobre isso se articula com a tradição dos ensinamentos que o precedem. (PYE, 2003, p. 20) A tensão dramática e a relutância do Buda nos momentos iniciais do texto se devem, portanto, ao fato de que a grande revelação a ser feita é precisamente sobre seu método, sobre o modo através do qual ele guia os seres viventes à libertação, sobre o princípio último que rege sua pedagogia.

A centralidade temática na propedêutica de *upāya* é declarada, explicitamente, pelo Buda, no início do capítulo segundo do *Sūtra de Lótus*:

"Shariputra, the Buddhas preach the Law in accordance with what is appropriate, but the meaning is difficult to understand. Why is this? Because we employ countless expedient means, discussing causes and conditions and using words of simile and parable to expound the teachings. This Law is not something that can be understood through pondering or analysis. Only those who are Buddhas can understand it. Why is this? Because the Buddhas, the World-Honored Ones, appear in the world for one great reason alone." (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 38).

Na passagem acima, o Buda revela sua estratégia. Mais ainda, ele evidencia o caráter singular de seu modo de ensinar. Trata-se de uma pedagogia profundamente implicada com um objetivo prático. O ensino do Buda é sábio porque ele leva o discípulo à meta soteriológica. Neste sentido Michael Pye afirma: "Esta obra também apresenta uma forte tendência a considerar as formas dos ensinamentos como construções provisórias, a serem usadas e depois abandonadas" (PYE, 2006, p. 191). Desta maneira, cada aspecto doutrinário, cada dito, cada conceito, cada definição e cada encaminhamento, deve ser entendido através das lentes da noção *upāya*, ou seja, deve ser compreendido não de maneira isolada, nem ser reificado como possuidor de um status ontológico próprio, mas como uma ferramenta estrategicamente utilizada para a condução à libertação da condição de sofrimento.

O capítulo segundo do *Sūtra de Lótus* apresenta, portanto, a noção de *upāya*, abarcando as estratégias pedagógicas e intervenções utilizadas pelo Buda a fim de conduzir os discípulos à superação do sofrimento. Estes expedientes são diversos, provisórios e escolhidos sabiamente pelo mestre de acordo com seu conhecimento sobre o discípulo. Cito Paul Williams: "According to this perspective, at least as it is presented in the *Lotus Sūtra*, the Buddha adapts his teachings to the level of his hearers." (WILLIAMS, 2012, p. 125). Sobre o mesmo tema, Michael Pye afirma que "as formas particulares dos ensinamentos destinam-se a adaptá-los às necessidades dos ouvintes." (PYE, 2006, p. 192).

De que forma se instrumentalizam, nas mãos dos budas, os estratagemas pedagógicos? Como se dá a escolha dos meios a serem utilizados? Em que momento e a quem deve ser

aplicado um determinado expediente? Seres distintos recebem ensinamentos distintos? Neste caso, como entender o corpo doutrinário budista? O texto do *sūtra* nos dá uma valiosa pista: “Shariputra, the Thus Come One knows how to make various kinds of distinctions and to expound the teachings skillfully. His words are soft and gentle and delight the hearts of the assembly.” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 29).

Convém lembrar, neste momento, que a tradição budista segue o modelo discipular, da mesma maneira que as tradições indianas em geral. Nesta forma de transmissão de conhecimento, o mestre guia seu discípulo de acordo com o conhecimento que possui sobre ele, pelo fato do mestre ser alguém plenamente realizado, que modula seu ensino a partir desse conhecimento prévio. No caso do Buda, o próprio se define, na passagem acima, como um mestre capaz de conhecer todo o discipulado, fazendo distinções entre os seres vivos e, a partir destas distinções, aplicando habilmente sua pedagogia, levando-os à libertação: “A natureza e a condição *kármica* dos seres vivos são muito diversas, mas todos eles precisam de um mesmo *dharma*, numa forma apropriada” (PYE, 2006, p. 190).

De fato, a ideia da apresentação do *dharma* de uma forma sempre apropriada ao aprendiz é crucial. Nesta maneira de compreensão, o ensino do *dharma* não se comporta como uma cama de Procusto⁶, onde o hóspede teria seu corpo mutilado ou esticado para preencher corretamente a mesma. Ao contrário, é o *dharma* que possui uma plasticidade fundamental, sendo habilmente adaptado aos seres vivos para conduzi-los à libertação.

John Shroeder atenta para profundas questões filosóficas relacionadas à problemática de *upāya* tal como presente no *Sūtra de Lótus*. Destacando o problema da Verdade, o autor diz que:

“The problem of truth in the Lotus Sutra relates specifically to the discursive content of the Dharma (what the Buddha taught) as well as the rhetorical and pedagogical means for teaching the Dharma (how the Buddha taught)” (SHROEDER, 2011, p. 36).

Na opinião de Schroeder, o desafio para o leitor contemporâneo é, não focar apenas nos aspectos externos de uma práxis religiosa e hermenêutica e, muito menos empreender um relativismo doutrinário. Ao invés disso, propõe que identifiquemos as implicações filosóficas que decorrem, de forma intrínseca da noção de *upāya* (SHROEDER, 2011, p. 36). O desafio colocado por Schroeder poderá, certamente, contribuir para que nossas análises alcancem a

⁶Personagem da mitologia grega, cujo nome significa “Esticador”, que possuía uma cama de ferro, para a qual convidava todos os viajantes a se deitarem. Se os hóspedes fossem maiores que a cama, ele amputava o excesso de comprimento para ajustá-los, e os menores eram esticados até atingirem o comprimento suficiente.

profundidade filosófica que a problemática de *upāya* implica, principalmente no que tange aos seus desdobramentos praxiológicos. Com efeito, ela nos fornece a mais valiosa chave para compreender o que realmente está por trás dos embates escolásticos budistas.

A segunda dimensão referente à noção de *upāya*, tal como presente no *Sūtra de Lótus* - a saber, a sua elaboração/aplicação pontual – abarca ferramentas textuais muito peculiares dotadas de uma grande variedade de formas de expressão, sendo, por isso, de interesse central para uma investigação acerca do método de ensino dos budas. Ao utilizar diversas estratégias para demonstrar o funcionamento de *upāya*, o Buda nos fornece um valioso exemplo da dinâmica de seus ensinamentos, e uma chave importante para a compreensão dos mesmos. Com efeito, as narrativas apresentadas no *Sūtra de Lótus*, além de serem exemplos práticos de estratégias de libertação, devem servir de modelo para o entendimento do status de todo o ensino do Buda. Dentre essas narrativas, destacam-se, sobremaneira, parábolas e alegorias. Como afirma Shroeder:

“Rather than guiding its criticisms through logical argument and rational analysis, as Nagarjuna and other Buddhist philosophers do, the Lotus Sutra uses stories, parables, allegories, and fictional narratives to pursue its questions about the nature of Buddhist discourse.” (SHROEDER, 2011, p. 36).

Uma das mais importantes parábolas que ilustram a aplicação peculiar da estratégia *upāyaka* se encontra no terceiro capítulo. Trata-se da parábola da “Casa em Chamas”. Além de explicar conceitualmente *upāya*, a narrativa nos fornece um valioso exemplo de sua hábil aplicação através da linguagem metafórica. Nela, o Buda nos conta a história de um rico homem, possuidor de vários bens e incontáveis riquezas. Ele possui uma casa, de enormes proporções, habitada por muitas pessoas, com apenas uma porta. As vigas e os pilares estão apodrecidos, suas paredes estão cedendo, seus salões estão ruindo, já envelhecidos. Em certo momento, o homem se dá conta de que sua enorme casa encontra-se em chamas, e consegue escapar pela única porta. Entretanto, ele percebe que seus filhos ainda estão dentro da casa, distraídos com suas brincadeiras, desconhecendo o fogo que os ameaça (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 75)

Percebendo que seus filhos estavam tão ocupados com suas atividades, a ponto de não se darem conta do perigo de vida que corriam, o chefe de família vai até eles e ordena que saiam da casa imediatamente. Entretanto, como seus filhos estavam distraídos com seus divertimentos, eles não dão ouvidos. Além do mais, não podiam compreender o que significava “estar em perigo”, “fogo”, ou até mesmo “casa”. Toda a compaixão do homem, bem como seu desejo de salvar seus filhos, não eram suficientes para salvá-los

(*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 76). O homem se dá conta, então, de que será necessário aplicar um estratagema para salvar seus filhos do perigo iminente:

"The father understood his sons and knew what various toys and curious objects each child customarily liked and what would delight them. And so he said to them, 'The kind of playthings you like are rare and hard to find. If you do not take them when you can, you will surely regret it later. For example, things like these goat-carts, deer-carts and ox-carts. They are outside the gate now where you can play with them. So you must come out of this burning house at once. Then whatever ones you want, I will give them all to you!'"(*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 76)

A estratégia criada consistiu em convidar as crianças para brincar do lado de fora da casa. O pai afirma que lá se encontram uma variedade de carruagens puxadas por carneiros, cervos e bois, sendo estas diversões melhores e mais atraentes do que aquelas a que os mesmos se dedicavam dentro da casa. Desta maneira, através da estratégia promovida pelo chefe da família, os filhos, além de receberem de seu pai um brinquedo distinto do prometido – uma grande carruagem adornada com joias, sinos, totalmente decorada com os mais finos materiais e puxada por um forte boi branco – obviamente foram salvos do incêndio (*Sūtra*, 2002, p. 76).

Logo após narrar a parábola, o Buda faz o seguinte questionamento a Śāriputra: "Shariputra, what do you think of this? When this rich man impartially handed out to his sons these big carriages adorned with rare jewels, was he guilty of falsehood or not?" (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 77). Śāriputra responde, obviamente, que não. Ele afirma que o homem apenas utilizou meios que possibilitaram que seus filhos saíssem de casa sãos e salvos. Śāriputra ainda acrescenta que, mesmo que o homem não tivesse presenteado seus filhos no final, ele também não poderia ser acusado de falsidade.

Seguindo a interpretação fornecida pelo *sūtra*, o Buda é como o rico chefe de família, que habilmente guia os discípulos utilizando os meios necessários. Assim como os filhos do chefe de família, os seres vivos têm sua visão nublada pela ignorância e por isso não conseguem sozinhos se libertar da condição de sofrimento que os acomete. O texto do *sūtra* é enfático: "Shariputra, the Thus Come One is like this. That is, he is a father to all the world." (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 77).

Michael Pye nos fornece um aprofundamento da interpretação para a parábola da "Casa em Chamas", relativo aos brinquedos oferecidos pelo pai aos filhos:

"A casa representa o mundo tríplice, assolado pelo nascimento, a velhice, as doenças e a ansiedade constante (...). Os carros puxados por cabras são interpretados como o público que se inicia nos ensinamentos do Buda (*śrāvakas*); os puxados por cervos representam os que, em harmonia com os

ensinamentos do Buda, buscam o conhecimento que se autoconfirma e a quietude (*pratyekabuddhas*); os puxados por bois representam os discípulos que seguem plenamente o caminho do Buda até que eles próprios possam trazer libertação para os outros (*bodhisattvas*)” (PYE, 2006, p. 190).

Ainda segundo Pye, a grande carruagem adornada, que aguardava as crianças do lado de fora da casa, poderia ser entendida como o “Grande Veículo”, Mahāyāna. A identificação do veículo do Mahāyāna no *sūtra* refere-se “in this special sense, to that single vehicle which takes over when the differentiated vehicles are seen in their true character as skillful means.” (PYE, 2003, p. 39).

Uma outra parábola exemplificadora de *upāya* aparece no capítulo quatro. Trata-se da história do “Filho que não se Reconhecia a Si Mesmo”. Esta história é narrada pelos sábios Subhūti, Kātyāyana, Kāśyapa e Maudgalyāyana. O *sūtra* nos conta que um jovem deixa a casa de seu pai e permanece por longos anos em outras paragens. Com o passar dos anos, ele é levado à extrema pobreza e passa a vagar sem rumo. Sua peregrinação o conduz, acidentalmente, a uma cidade, para onde seu pai se havia mudado e havia se tornado um homem rico. Em dado momento, eles acabam se encontrando. Nesse instante, o homem reconhece seu filho e deseja que ele retorne a sua casa a fim de compartilhar sua riqueza. Porém, quando ele envia seus empregados para trazer seu filho de volta, o rapaz se enche de temor, pensando que seria preso. Isso leva o pai, então a repensar sua estratégia:

"At that time the rich man, hoping to entice his son back again, decided to employ an expedient means (*upāya*) and send two men as secret messengers, men who were lean and haggard and had no imposing appearance. ‘Go seek out that poor man and approach him casually. Tell him you know a place where he can earn twice the regular wage. If he agrees to the arrangement, then bring him here and put him to work. If he asks what sort of work he will be put to, say that he will be employed to clear away excrement, and that the two of you will be working with him.’” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, 113-114).

Após o filho aceitar o emprego, seu pai passa a observá-lo discretamente. Algumas vezes, ele se disfarça e vai ao encontro do rapaz, misturando-se aos empregados, dizendo-lhe palavras de confiança, encorajando-o a trabalhar duro e ser honesto. Gradualmente, o filho vai ganhando mais responsabilidades e melhor salário até o ponto em que é formalmente adotado pelo rico homem, que o deixa responsável por todo seu legado. No final da sua vida, o homem revela toda a verdade a seu filho diante de uma ampla audiência de testemunhas (PYE, 2003, p. 40).

Na interpretação apresentada pelo *Sūtra de Lótus*, o pai representa o Buda, enquanto o filho representa os discípulos. São os discípulos que necessitam de formulações que promovam, gradualmente, o caminho em direção de uma satisfação definitiva (PYE, 2003, p. 41). Esta interpretação torna evidente a noção da inevitabilidade de *upāya*. Os ensinamentos operam uma gradual e sistemática remoção de erros, limpando as lentes da compreensão até que o discípulo possa permitir que a Realidade Última se revele. Na história do “Filho que não se Reconhece a Si Mesmo”, a gradualidade do ensino é representada pela progressão em atividades profissionais cada vez mais sofisticadas. O simbolismo da Verdade é representado pela verdadeira relação de parentesco entre pai e filho. A Realidade estava, a todo momento, diante do filho, mas a visão deste último, nublada pela “poeira” não permitia a revelação da primeira. Isto só foi possível ao final da história, quando o pai se revela enquanto tal a seu filho.

Michael Pye identifica três ações do pai que podem ser entendidas como referências explícitas à noção de *upāya*: no primeiro momento, quando o pai se dá conta da resistência inicial de seu filho e compreende que revelar de imediato seu grau de parentesco com ele não seria eficaz; em segundo, ao criar a estratégia de oferecer o emprego de limpador de estrume, como um meio para atrair seu filho; e finalmente, ao tomar a atitude de vestir-se como um empregado com o objetivo de ter contato direto e instruir o rapaz. Através de *upāya*, foi possível para o pai se aproximar de seu filho (PYE, 2003, p.41).

No capítulo catorze, encontramos mais uma analogia que destaca o caráter gradual do ensinamento budista, de modo semelhante à narrativa do “Filho que não se Reconhecia a Si Mesmo”. O *sūtra* conta a história de um rei cujo exército vencera inúmeras batalhas. De acordo com os méritos de seus homens, ele os recompensava ricamente. Todos os tipos de tesouros eram doados como prêmios, com exceção de uma joia que adornava a cabeça do rei, como seu emblema. É chegado um momento em que esse exército batalha de forma enérgica e brilhante, como jamais o fizera antes e, como prêmio supremo, o rei entrega sua joia particular a todo seu exército. O *sūtra* interpreta os presentes preliminares como *upāya*, enquanto ensino que gradualmente irá conduzir os discípulos à meta última. A suprema joia é apresentada como o próprio *Sūtra de Lótus*, a revelação final do funcionamento do ensino do *dharma* (PYE, 2003, p. 45).

Outra interessante narrativa do tipo parábola encontrada no *Sūtra* é a “História da Cidade Mágica”, localizada no sétimo capítulo. Segundo o *Sūtra de Lótus*, um grupo de viajantes está em busca de um lugar onde acreditam haver um grande tesouro. Esse lugar é

descrito como uma próspera localidade, preenchida de inúmeras joias preciosas. Para seguir viagem, o grupo conta com um experiente guia. Devido ao cansaço provocado pelas difíceis condições da viagem, os aventureiros consideram desistir de sua busca. O guia lamenta profundamente, pois tinha plena ciência da recompensa que os esperava ao final. Ele decide, portanto, utilizar suas habilidades mágicas para criar uma cidade imaginária a fim de que o grupo pudesse descansar e reencontrar forças para continuar. A cidade mágica é tão maravilhosa que os viajantes acreditam ter chegado a seu destino final e desfrutam da “estadia”. Após eles descansarem e se recuperarem, a cidade finalmente desaparece e o guia os convoca a seguir viagem em busca do destino proposto no começo da empreitada. Na interpretação fornecida pelo *sūtra*, o Buda se identifica como o guia e diz que a cidade mágica é a realização alcançada pelos *arhats* e *pratyekabuddhas*. Portanto, esta realização temporária é apenas um expediente, que funciona para encorajar os discípulos a seguir o único veículo e despertar a compaixão para todos os seres (PYE, 2003, p. 48).

Até o presente momento, apresentamos narrativas, sobretudo na forma de parábolas, que singularizam o *Sūtra de Lótus* como fonte privilegiada de ensinamento sobre a natureza do funcionamento de um *upāya*. A correta manipulação de *upāya* pressupõe a existência de um ser na plenitude de sua realização e que constitui, portanto, a própria encarnação subjetivada da noção de *upāya*. O vigésimo quinto capítulo do *Sūtra de Lótus* dedica-se, precisamente, a apresentar o *bodhisattva* que encarna essa qualidade suprema de habilidade nos meios (*upāya kauśalya*), Avalokiteśvara. No texto, o Buda descreve o *bodhisattva* Avalokiteśvara com atributos incríveis. É dito que quando seu nome é invocado, os mais diversos desígnios humanos são atingidos. Ele pode dar um filho a uma mulher, livrar um prisioneiro dos grilhões, dar coragem a alguém assaltado por ladrões ou preservar alguém de um ataque de demônios. O *sūtra* descreve com detalhes uma lista de possíveis situações das quais Avalokiteśvara é capaz de livrar os seres. Em uma longa exortação, o Buda afirma que não importa a que espécie de sofrimento os seres vivos possam estar sujeitos, Avalokiteśvara pode salvá-los. Ele possui o poder de livrar os seres vivos de todo tipo de dor ou sofrimento (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 331-332). Após esta fabulosa descrição inicial, o *bodhisattva* Akṣayamati indaga ao Buda de que modo Avalokiteśvara prega o *dharma* através do poder de *upāya*. A resposta do Buda é a grande questão aqui, mais importante do que todos os mais fantásticos atributos de Avalokiteśvara. O Buda revela que Avalokiteśvara se manifesta em qualquer forma a fim de salvar os seres vivos. O *sūtra* lista uma grande quantidade de situações nas quais uma determinada pessoa necessita ser salva por

um meio específico (e.g., um rei, uma donzela, um sábio, um ancião, um ser não humano, um *bodhisattva*). Avalokiteśvara tem aqui a capacidade de se manifestar em qualquer um desses modos de ser, de modo a salvar o ente necessitado.

O cerne de toda a explanação é que Avalokiteśvara é a própria personificação de *upāya*. As manifestações e transformações que o *sūtra* descreve extensamente são entendidas como a variedade de ensinamentos dos budas, que se adaptam à necessidade existencial específica de cada ser vivente: “Skilfull means (*upāya*) is simply assumed to be the principle behind all transformations of the *bodhisattva*” (PYE, 2003, p. 73).

O *bodhisattva* Avalokiteśvara é, portanto, um símbolo da condição de proficiência nos meios hábeis, que é comum a todos os budas e *bodhisattvas* e, mais especificamente, um símbolo da condição de *upāya* que caracteriza as narrativas de vida de todos eles. Nesse sentido, merece especial atenção o capítulo dezesseis do *Sūtra de Lótus*, cujo título é “A duração da vida do Tathāgata”. No cerne do capítulo está a ideia de que a própria realização do *nirvāṇa* observada na vida Buda Śākyamuni deve ser entendida da mesma maneira que todos os ensinamentos do Buda, isto é, como o *upāya*: “By the contrast to the idea that the hero of this tale attained enlightenment after a certain number of years in a historical life, it is said that he had already attained true Buddhahood an incredibly long time previously.” (PYE, 2003, p. 50).

O *sūtra* explica, com as seguintes palavras, a função *upāiaca* da história de vida do Buda:

"Good men, the scriptures expounded by the Thus Come One are all for the purpose of saving and emancipating living beings. Sometimes I speak of myself, sometimes of others: sometimes I present myself, sometimes others, sometimes I show my own actions, sometimes those of others. All that I preach is true and not false" (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 268).

O pensamento exposto nesse capítulo expressa a ideia, comum ao Budismo Mahāyāna, de que a natureza eterna da condição de Buda transcende a figura do Buda histórico (YOSHINORI, 2006, p. XI) e de que os budas aparecem no mundo em certas ocasiões específicas, com o objetivo de indicar o caminho para a cessação do sofrimento (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 269). Na sequência, a narrativa apresenta uma ilustração convincente para a compreensão da vida do Buda como *upāya*. Após empreender uma viagem, um médico retorna à sua casa e se dá conta de que seus filhos tomaram medicamentos venenosos e, por isso, começaram a delirar. Ele, então, prepara um antídoto, que apenas um filho aceita tomar, melhorando em seguida. Seus outros filhos recusam-se a consumir o antídoto, em decorrência

do delírio que os acometia. O pai decide lançar mão de um artifício (*upāya*) para fazê-los tomar o remédio. Ele se prepara para fazer uma nova viagem e, antes de partir, os avisa que está velho e próximo da morte. Após o médico deixar o país, ele envia um de seus mensageiros para avisar a seus filhos que ele está morto. A notícia provoca grande luto e tristeza em seus filhos, fazendo-os despertar de seu delírio. Eles decidem, então, tomar o antídoto que seu pai havia preparado. Quando o homem recebe as notícias da melhora dos filhos, decide regressar e se reunir com a família.

Na sequência do texto, o Buda coloca a questão que acompanha grande parte do *sūtra*: ele pergunta se o médico pode ser acusado de falsidade, o que é, novamente, respondido de forma negativa. O Buda então explica a parábola, afirmando que ele é como o médico da história, interpretando a morte inventada pelo médico como a narrativa da Iluminação e morte do Buda histórico. Esta interpretação coloca a narrativa da vida histórica do Buda – incluindo sua Iluminação – como um dos inúmeros meios para conduzir os discípulos (PYE, 2003, p. 53). O que torna este capítulo único é a radicalização do entendimento *upāyico* da dinâmica do ensino budista. Nele é explicitado que a própria realização do *nirvāṇa* pelo Buda, junto com sua morte ao final de uma vida de oitenta anos, é, na verdade, um supremo *upāya*.

Das considerações acima, podemos concluir que a proposta do *Sūtra de Lótus* é sustentar que a aplicação sistemática dos mais diferentes estratégias – *upāya* - constitui a essência dos ensinamentos dos budas, enquanto princípio norteador que assegura eficácia soteriológica e critério de verdade.

Como síntese do que até aqui foi apresentado a respeito da noção de *upāya* no *Sūtra de Lótus*, trazemos o símile encontrado no quinto capítulo do *sūtra*. Esta narrativa evidencia que o *dharma* é único e o princípio de *upāya* promove a adequação do mesmo *dharma* para os diferentes seres viventes. Em decorrência deste entendimento, torna-se evidente que a noção de *upāya* não promove uma visão relativista do Budismo. Sigamos com o texto do capítulo intitulado “Ervas Medicinais”:

“Kashyapa, it is like the plants and trees, thickets and groves, and the medicinal herbs, widely ranging in variety, each with its own name and hue, that grow in the hills and streams, the valleys and different soils of the thousand-millionfold world. Dense clouds spread over them, covering the entire thousand-millionfold world and in one moment saturating it all. The moisture penetrates to all the plants trees, thickets and groves, and medicinal herbs equally, to their big roots, big stems, big limbs and big leaves. Each of the trees big and small, depending upon whether it is superior, middling or inferior in nature, receives its allotment. The rain falling from one blanket of clouds accords with each particular species and nature, causing it to sprout and mature, to blossom and bear fruit. Though all these plants and trees

grow in the same earth and moistened by the same rain, each has its differences and particulars” (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, 2002, p. 133).

Nesta alegoria, o Buda compara os seres vivos à “imensidade de gramas, ervas e árvores, que precisam da mesma água de chuva vinda de uma mesma fonte” (PYE, 2006, p. 190). Da mesma maneira que toda a variedade da flora terrestre recebe sua parcela de água pluvial de acordo com seu tamanho, porte e natureza, crescendo e florescendo de maneira diferente, de acordo com sua própria natureza, similarmente funciona o ensino do Buda que, como uma grande nuvem sobre todos os seres, distribui seu ensino de forma diferente a cada criatura, a fim de que cresçam e floresçam de acordo com sua própria natureza.

Analisaremos agora, conforme acima enunciado, as passagens relevantes para o entendimento da noção de *upāya*, presentes no *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*.

O *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, traduzido como *Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti*, apresenta o sábio Vimalakīrti, um homem leigo (isto é, que não segue a vida monástica) que vive na cidade de Vaiśālī, sendo muito repetido por sua sabedoria. O texto descreve Vimalakīrti da seguinte maneira:

“Having served the ancient Buddhas, He had generated the roots of virtue by honoring them and making offerings to them. He had attained tolerance as well as eloquence. He played with the great superknowledges. He had attained the power of incantations and the fearlessnesses. He had conquered all demons and opponents. He had penetrated the profound way of the Dharma. He was liberated through the transcendence of wisdom. Having integrated his realization with skill in liberative technique (*upāya kauśalya*), he was expert in knowing the thoughts and actions of living beings.” (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 15).

A descrição de Vimalakīrti é a descrição de um *bodhisattva*. Todas as virtudes e habilidades descritas no texto colaboram para este entendimento. Como podemos ver na passagem acima, o *sūtra* enfatiza a habilidade de Vimalakīrti nos estratagemas pedagógicos (*upāya kauśalya*). Com efeito, o segundo capítulo do *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* – onde encontramos a descrição do sábio e a apresentação do contexto geral da narrativa – é intitulado “Inconcebível Habilidade nos Meios Expedientes (*upāya kauśalya*)”, que consiste numa referência inicial da importância da noção de *upāya* no texto. Segundo o entendimento geral do *sūtra* Vimalakīrti é, portanto, um *bodhisattva* que vive a vida de um “homem comum”. Ele é um homem rico e próspero, que possui mulher, filhos, posses, vínculos sociais e se ocupa de toda sorte de atividades mundanas:

“He is to be seen in lawcourts, business and schools, brothels, drinking houses and gambling dens. He converses with brahmins, officials and princes, with harem girls, with ordinary people in general, and with the various kinds of deity.” (PYE, 2003, p. 84).

Entretanto, o *sūtra* afirma que as atividades mundanas de Vimalakīrti constituem, na realidade, um *upāya*, isto é ele se engaja em todo tipo de atividade com o objetivo de guiar os outros seres vivos, ou seja, ele se veste com “as vestes brancas de um leigo” e vive “impecavelmente como um devoto religioso”:

“In order to develop living beings with his skill in liberative technique (*upāya kauśalya*), He lived in the great city of Vaisali. His wealth was inexhaustible for the purpose of sustaining the poor and the helpless. He observed a pure morality in order to protect the immoral. He maintained tolerance and self-control in order to reconcile beings who were angry, cruel, violent, and brutal. He blazed with energy in order to inspire people who were lazy. He maintained concentration, mindfulness, and meditation in order to sustain the mentally troubled. He attained decisive wisdom in order to sustain the foolish. He wore the white clothes of the layman, yet lived impeccably like a religious devotee.” (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 16).

Desta maneira, a vida social do sábio não é uma distração; antes, se concretiza como a verdadeira realização da missão salvífica do *bodhisattva*, sempre estruturada habilmente como uma estratégia de *upāya*. O *sūtra* lista todas as maneiras através das quais as atividades mundanas de Vimalakīrti se relacionam com o caminho do *bodhisattva*. Esta explicação é introduzida e concluída pelo uso da expressão *upāya*.

O *sūtra* narra uma situação na qual Vimalakīrti é acometido por uma doença, adocece. Entretanto, a doença manifestada trata-se, acima de tudo, de um estratagema, através do qual Vimalakīrti visa pregar o *dharma* a todos aqueles que o fossem visitar: “At that time, out of this very skill in liberative technique (*upāya kauśalya*), Vimalakīrti manifested himself as if sick.” (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 17). Com efeito, ele foi visitado por diversas pessoas da cidade, para as quais pregou sobre o sofrimento (*duḥkha*), tomando como base sua própria doença. A partir deste ponto inicial, Vimalakīrti estendeu sua pregação a vários pontos fundamentais do *dharma* (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 18).

Seguindo com a narrativa do *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, o Buda teve notícias da “doença” de Vimalakīrti e solicitou a seus discípulos que o visitassem, a fim de verificar seu estado de saúde. Um a um, os discípulos se negaram a realizar o pedido. O motivo da relutância é que todos eles haviam sido duramente corrigidos pelo sábio no passado, o que teria provocado neles grande constrangimento. Cada um deles respeitosamente se negava a

cumprir o pedido do Buda e se justificava relatando algum episódio no qual haviam sofrido críticas de Vimalakīrti. As admoestações sofridas pelos discípulos por Vimalakīrti giram, sobretudo, em torno da compreensão do ensinamento. Vimalakīrti alerta contra o perigo de apegar-se às práticas meditativas e ao dogmatismo doutrinário. Ele indica que, mesmo que o praticante tenha atingido a maestria nas técnicas que asseguram o caminho da realização, e mesmo que possua as mais nobres intenções do *bodhisattva* de libertar os seres humanos, ele continuará preso ao *samsāra* se mantiver-se apegado às mesmas práticas e conceitos como via única de acesso à Iluminação. Vimalakīrti chama isto de agarrar-se a “visões apegadas” (SHROEDER, 2001, p. 67). Vimalakīrti centra a prática budista em *upāya*, afirmando inclusive que é nela que habita a diferença entre uma prática espiritual apegada ou liberta. Os apegos aos quais os *bodhisattvas* podem estar sujeitos são os apegos a doutrinas ontológicas e práticas meditativas destituídos de uma clara orientação salvífica e da compreensão destes mesmos conceitos e práticas como artifícios (*upāya*) que visam à eliminação dos erros (PYE, 2003, p. 93). É nesse contexto que Vimalakīrti diz sua famosa sentença: “The dharma is not a secure refugee” e “without examining the spiritual faculties of living beings one can wound those who are without wounds” (THURMAN, 1986, p. 28 apud SCHROEDER, 2001, p. 68).

Os ataques de Vimalakīrti são direcionados ao apego às doutrinas e métodos, isto é, ao entendimento de que os mesmos possam constituir algo cristalizado e servir para todos os seres indiscriminadamente e, mais profundamente, a não integração de *upāya* nas pregações. Assim sendo, o sábio enfatiza que só estão aptos a pregar o *dharma* aqueles que conhecem os pensamentos e inclinações dos seres vivos, compreendendo que o caminho envolve, inerentemente, uma intimidade profunda com os outros. Vimalakīrti enfatiza que a realização deve conduzir inevitavelmente ao impulso de conduzir os seres vivos. O frequente entendimento do caminho do *bodhisattva* como uma abdicação do *nirvāṇa* pela compaixão pelos seres vivos é equivocada. Com efeito, não há abdicação do *nirvāṇa*, o que há é a compreensão de que, em última análise, não existe Iluminação que não leve o realizado a despertar compaixão (*karunā*) pelos seres vivos. Qualquer sentido que envolva o conceito de Iluminação deve envolver obrigatoriamente um caminho em direção aos outros, o que consiste, necessariamente na conexão entre *prajña* e *upāya*: “there could be no individual cessation while the rest of the world burns on.” (PYE, 2003, p. 96).

O único discípulo que aceita visitar Vimalakīrti é o *bodhisattva* Mañjuśrī. O diálogo entre os dois possui uma profundidade particular, visto que é protagonizado por dois mestres da arte da retórica. Eles tratam de diversos temas relativos ao *dharma* e as temáticas de

śūnyatā e *upāya* percorrem toda a extensão da conversa. O clima enigmático do diálogo é evidenciado em seus momentos iniciais, pelas palavras de Mañjuśrī: “Who comes, finally comes not. Who goes, finally goes not. Why? Who comes is not known to come. Who goes is not known to go. Who appears is finally not to be seen.” (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 44).

Ao ser inquirido por Mañjuśrī sobre sua doença, Vimalakīrti responde que é a doença de todos os seres, ou seja, refere-se à doença dos *bodhisattvas*, que sofrem por todos, por compaixão (*karunā*). Neste sentido, podemos compreender a doença de Vimalakīrti em duas facetas: (i) a doença do *bodhisattva*, que carrega a marca dos sofrimentos do mundo; (ii) a indicação da solução latente para a problemática do sofrimento, devido ao fato de que, assim como sua própria doença “inventada”, o sofrimento de todos os seres vivos não possui substancialidade (*svabhāva*): “By the unreality of his own sickness, which, we should recall, is a skilfull means (*upāya*), the bodhisattva recognises the unreality of the sickness of living beings.” (PYE, 2003, p. 93). Um breve esclarecimento deve ser feito sobre a expressão “*unreality*” empregada por Michael Pye. Ela não deve ser entendida como inexistência, mas como vazio, enquanto expressão de *śūnyatā*. Dizer que a doença dos seres é vazia, equivale a dizer que ela não possui substancialidade (*svabhāva*), não possuindo, portanto, realidade ontológica independente, ela é apenas fruto de um falso entendimento da Realidade, que condiciona o sofrimento.

No diálogo, Vimalakīrti reitera a relação intrínseca entre *prajña* e *upāya*, relação muito cara à tradição Mahāyāna: “Wisdom (*prajña*) not integrated with liberative technique (*upāya*) is bondage, but wisdom (*prajña*) integrated with liberative technique (*upāya*) is liberation.” (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 50). Segundo Shroeder, o vínculo entre *prajña* e *upāya* instrumentaliza uma crítica a certas reificações conceituais de alguns discípulos:

“Even though they have ‘mastered’ all the religious disciplines and meditation practices, and even though they are ‘experts’ in Buddhist logic and analysis, they mistake meditation for ritualized behavior, and wisdom for rote doctrine.” (SHROEDER, 2001, p. 68).

Vimalakīrti completa sua argumentação sobre a relação intrínseca entre *prajña* e *upāya* da seguinte maneira:

“Manjusri, thus should the sick bodhisattva consider things. His wisdom is the consideration of body, mind, and sickness as impermanent, miserable, empty, and selfless. His liberative technique consists of not exhausting himself by trying to avoid all physical sickness, and in applying himself to accomplish the benefit of living beings, without interrupting the cycle of reincarnations. Furthermore, his wisdom lies in understanding that the body, mind, and sickness are neither new nor old, both simultaneously and

sequentially. And his liberative technique lies in not seeking cessation of body, mind, or sicknesses. (*Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, 1976, p. 51)

A compreensão de Vimalakīrti nos revela de modo enigmático a singularidade do Budismo enquanto esquema salvífico. Não há afirmações metafísicas, sentenças sobre a natureza do real ou descrição do cosmos; há apenas guiaamentos locais e provisórios a serem utilizados ou descartados conforme a necessidade existencial de uma audiência, um discipulado ou até mesmo de um indivíduo. Segundo a lógica de *upāya*, existe uma ordem na equação do guiaamento espiritual budista. Esta ordem não se compreende no plano cronológico; trata-se de uma ordem ontológica. Antes de tudo, é preciso conhecer os pensamentos, as peculiaridades e as inclinações dos outros. Somente após esta primeira etapa é possível qualquer dedicação à pregação do *dharma*. O comportamento do *bodhisattva* deve sempre se submeter a esta lógica *upāyica*. Vimalakīrti procura esclarecer o caráter do ensino do Buda, explicando como funciona este ensino bem como explicitando sua eficácia. O Buda faz uso de conceitos e narrativas que não devem ser entendidos como verdades rígidas, mas como meios provisórios para eliminar os erros e, assim conduzir os seres vivos ao caminho:

“As the Buddha suggests, all of these stories are soteriologically relevant. They embody transformative potential, and can have efficacious results if given at the right time. However, to become attached to any single story as absolutely "true" is rejected not only because it denies the concrete dispositions of individuals, but falsely assumes there is only one "correct" path (*marga*) that suits everyone” (SHROEDER, 2001, p.84).

Até o presente momento, podemos ver que tanto *Sūtra de Lótus* quanto o *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* evidenciam o caráter dos ensinamentos do Buda como narrativas eficazes, antes de constituírem afirmações sobre a Verdade Última. Shroeder traça um paralelo entre essa compreensão e a crítica de Nietzsche ao apego ao discurso científico como via única de acesso à Verdade. O pensador alemão afirma que a física não passa de uma exegese do mundo, não caracterizando uma definição completa do mesmo. Para Nietzsche é preciso compreender a ciência moderna como narrativa, como uma possível narrativa entre milhares de outras possíveis. Um exemplo deste pensamento é a narrativa presente no famoso aforisma da *Gaia Ciência*, que descreve uma hipotética situação na qual um demônio surge durante a noite e afirma que a vida se constitui numa eterna repetição, com todas as dores e prazeres, grandezas e pequenezas. Trata-se da afirmação do “Eterno Retorno” (NIETZSCHE, 2008, p. 179) O demônio então questiona o leitor: qual seria a sua reação diante de tal

afirmação? Para Nietzsche, o importante é a resposta ao questionamento. Ele não pretende que o “Eterno Retorno” seja uma descrição da realidade última das coisas (afinal, Nietzsche era tudo menos um metafísico). O que Nietzsche faz é criar uma narrativa possível e testar sua eficácia no espírito humano, que segundo ele, poderia reagir com desespero ou alegria. O “Eterno Retorno” pretende ser uma narrativa de eficácia transformativa, que possa promover uma mudança qualitativa no modo de existir, a fim de que prevaleçam a alegria, prazer e criatividade (SHROEDER, 2001, p. 85-86).

A proposta de Nietzsche serve nossos propósitos como um paralelo singular ao funcionamento da metodologia pedagógica budista, entendida como essencialmente *upāiaca*. Para Nietzsche pouco importa se o “Eterno Retorno” descreve uma realidade verdadeira ou falsa, desde que sua eficácia narrativa seja verificada. Da mesma maneira, o *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* interpreta o ensino do Buda como uma ampla variedade de narrativas eficazes para transformar diferentes seres viventes.

Vimalakīrti trata, antes de tudo, de reestabelecer a compreensão original da mensagem do Buda. Não se trata, de nenhuma maneira, de estabelecer novos sistemas filosóficos. As vigorosas oposições do sábio se dão no campo da práxis religiosa. O embate se justifica, a partir da perspectiva de *upāya*, em torno da afirmação de que qualquer tentativa de estabelecer uma forma de prática religiosa monolítica constitui, inevitavelmente, numa grave violação do ensino do Buda.

Trataremos agora de estudar a noção de *upāya* no *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra – Sūtra da Perfeição da Sabedoria em Oito Mil Versos* – como representante da literatura *prajñāpāramitā*. Esta categoria de textos é considerada tradicionalmente a primeira literatura especificamente *mahāyāna* (WILLIAMS, 2012, p. 98). Dentre os vários *sūtras* que compõem este vasto corpus textual, destacamos o *Vajracchedikāprajñāpāramitā Sūtra (Sūtra do Diamante) Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra (Sūtra do Coração)*.

A literatura *prajñāpāramitā* trata de maneira mais extensiva da vida dos *bodhisattvas*, de suas práticas e das qualidades necessárias para que estes vivam o caminho. Os textos que compõem o corpus possuem diversos pontos importantes em comum. Todos eles dão forte ênfase no discurso marcadamente Mahāyāna acerca de *śūnyatā*. Mais importante que isso, todos eles tem a noção de *upāya* como chave hermenêutica do ensino dos budas e *bodhisattvas* (PYE, 2003, p. 101).

A literatura *prajñāpāramitā* é constituída por uma variedades de *sūtras* que, de certa forma, repetem temas recorrentes uns dos outros. Michael Pye afirma que se os *sūtras* que

constituem este corpo literário não tivessem *prajña* em seus títulos, eles poderiam facilmente ser renomeados por literatura da perfeição da sabedoria (*prajña*) e meios hábeis (*upāya*), dada a crucial importância deste conceito nestes textos. Como intensivamente defendido pelo sábio de Vaiśālī no já discutido *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, *upāya* é um complemento necessário a *prajña* (PYE, 2001, p.102).

O *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra* apresenta uma série de símiles que visam demonstrar a relação intrínseca entre *prajña* e *upāya*. O texto afirma que um *bodhisattva* que não for sustentado pela perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*) e por *upāya* será como um jarro mal feito, incapaz de carregar água, ou como uma embarcação insegura, impossibilitada de realizar viagens marítimas. O *sūtra* também apresenta a metáfora de um velho homem de cento e vinte anos que, para se locomover, necessita do suporte de dois amigos fortes e saudáveis, que o *sūtra* identifica como *prajñāpāramitā* e *upāya* (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra*, 1994, p.172-173).

Há nesta categoria de *sūtras* uma forte tendência a utilizar o par *upāya* e *prajña* como sinônimo de *prajñāpāramitā*, indicando que só pode haver a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*) com *upāya* como suporte. De fato, segundo a literatura *prajñāpāramitā*, a relação *prajña* e *upāya* é evidente, pois a verdadeira sabedoria (*prajña*) desperta a compaixão (*karunā*) devido à pulverização da forma de cognição baseada na dicotomia entre “eu” e “outro”. Como consequência, o *bodhisattva* precisa buscar a salvação dos seres vivos e, para isso, é necessário o manejo de *upāya*.

A partir do *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra*, podemos estabelecer uma relação entre três elementos: o primeiro elemento é *prajña*. Em *prajña* se dá a realização de *pratītyasamutpāda*, na qual o real se revela em seu caráter não dual, levando à compreensão de que não há diferença entre o *bodhisattva* e os outros seres vivos, o que nos leva ao segundo elemento. *Karunā* constitui o impulso que conduz o *bodhisattva* a se dedicar a pregar o *dharma* aos seres vivos. O terceiro elemento é *upāya*, que é a única forma disponível para pregar o *dharma*, devido ao caráter inexprimível da Verdade Última.

O *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra* aponta para os possíveis erros que devem ser evitados pelo *bodhisattva* de modo a conduzir corretamente os seres vivos no caminho. O texto destaca o erro do apego conceitual, afirmando que o *bodhisattva* deve evitar reificar conceitos doutrinários e práticas meditativas (PYE, 2003, p. 105). O primeiro capítulo do *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra* exemplifica este erro com os possíveis ensinamentos e meditações sobre os cinco agregados (*skhandas*), afirmando que, se o *bodhisattva*

substancializa os *skhandas* ou mesmo as possíveis análises deles (como surgimento e cessação dos *skhandas*), ele está pregando o *dharma* de forma a reificar os conceitos, priorizando doutrinas rígidas, ao invés de guiar os seres viventes com base em suas necessidades existenciais particulares (PYE, 2001, p. 105). A conduta correta do *bodhisattva*, guiada por *prajñapāramitā*, exige que ele compreenda que todos os conceitos e práticas são ferramentas que deverão ou não ser utilizados em ocasiões determinadas, de acordo com as peculiaridades dos seres viventes.

A perspectiva apresentada no *Aṣṭasāhasrikāprajñapāramitā Sūtra* torna evidente uma preocupação com o apego à fixidez doutrinária e conceitual. Isto não pode jamais ser entendido como uma dissolução do corpo doutrinário budista, trata-se, antes, de vivificar o caminho proposto pelo Buda, livrando-o de cristalizações doutrinárias. Com efeito, de acordo com o *Aṣṭasāhasrikāprajñapāramitā Sūtra* os conceitos e as palavras dos budas e *bodhisattvas* são encaminhamentos vivos, a serem utilizados conforme sua eficácia, respeitando seu caráter instrumental, não no sentido funcionalista vazio de sentido, mas como meios de ação para um caminho que visa conduzir a uma profunda transformação na vida dos seres viventes.

No *Aṣṭasāhasrikāprajñapāramitā Sūtra*, a questão da reificação conceitual se direciona também às perfeições (*pāramitās*) do *bodhisattva*. O texto afirma que o *bodhisattva* não deve se apegar ao desenvolvimento das *pāramitās*, isto seria apenas um esforço egóico. O desenvolvimento das *pāramitās* é uma consequência direta da verdadeira realização e, para o indivíduo plenamente realizado, as *pāramitās* são entendidas como ferramentas eliminadoras de erros. O tema dos perigos da reificação conceitual se repete exaustivamente nos *prajñapāramitā sūtras*, de maneira quase litúrgica (PYE, 2001, p.107), através do recurso aos mais variados símiles e analogias.

O *Aṣṭasāhasrikāprajñapāramitā Sūtra* é uma das mais claras expressões do ideal do *bodhisattva*. É no contexto da relevância da noção de *upāya* que devemos entender a centralidade da figura do *bodhisattva* na literatura *prajñapāramitā*. *Upāya* é a noção que sustenta a ação correta do *bodhisattva*, de maneira livre das reificações conceituais: “The bodhisattva is one who is maintained by skilfull means” (PYE, 2001, p.107). O *bodhisattva* é entendido como um ser plenamente realizado que, movido *karunā*, dedica sua vida a salvar todos os seres viventes, para conduzi-los à Iluminação. (PYE, 2003, p. 95) Para o *bodhisattva* não existe plena realização sem a dedicação aos outros seres. Por isso, ele não se apega à ideia

de *nirvāṇa*, entretanto ele o alcança. Da mesma forma que ele não se apega às *pāramitās* e, ao mesmo tempo, é capaz de desenvolvê-las (PYE, 2003, p. 108).

Após esse panorama geral a respeito da noção de *upāya*, sigamos para o estudo do *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna e de como *upāya* opera na obra.

3 A noção de *Upāya* em Nāgārjuna

3.1 Nota sobre o *Mūlamadhyamakakārikā*

Embora exista pouca informação concreta a respeito de Nāgārjuna, inclusive no que concerne à autoria de algumas de suas obras, sua importância é incontestável no desenvolvimento do pensamento budista, como já atestamos em momentos anteriores. A ele é creditado o feito de ter girado pela segunda vez a “roda do *dharma*” e, até mesmo dentre a maioria de seus detratores, é considerado o mais preciso pensador budista da história (WINTERS, 1994, p. 17).

Neste momento, é mister que nos dediquemos a apresentar o *Mūlamadhyamakakārikā* (daqui em diante chamado MMK), texto ao qual nos debruçaremos e que é unanimemente considerado pelas tradições indiana, chinesa e tibetana como sendo o “*magnum opus*” de Nāgārjuna (WINTERS, 1994, p.31).

Esta obra pertence ao conjunto de textos atribuídos a Nāgārjuna que se convencionou chamar “*Corpus Yukti*”. A palavra sânscrita *yukti* é um termo técnico utilizado em uma ampla gama de escolas do pensamento indiano e em geral e é traduzido como “raciocínio” ou “argumento”. Este grupo de textos - que inclui, além do MMK, o *Yuktiṣaṣṭika* (“sessenta versos sobre o raciocínio”); o *Śūnyatāsaptati* (“Setenta Versos Sobre o Vazio”); o *Vigrahavyāvartanī* (“Dissipador de Objeções”); o *Vaidalyaprakaraṇa* (“Tratado Sobre a Pulverização”); e o *Ratnāvalī* (“Guirlanda Preciosa”) – é conhecido pela tradição tibetana como “Coleção dos Seis Textos Sobre o Raciocínio”. A característica comum às obras que constituem este corpus textual é, sua estrutura versificada, que acompanha, em alguns casos, um auto comentário em prosa e o uso de ferramentas racionais lógicas e argumentativas que constituem a disciplina *yukti*. (WESTERHOFF, 2008, p.6).

Além do que foi citado acima, o texto se insere no contexto da tradição comentarial, como indica a palavra sânscrita *kārikā*, traduzida como “verso”, termo técnico utilizado para um comentário conciso a respeito de algum determinado conteúdo filosófico. Este termo é utilizado muitas vezes pela tradição para indicar um comentário de estrutura versificada, como, por exemplo, o texto *Māṇḍūkya Kārikā*, de autoria de Gaudapada, que consiste num comentário ao *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

O MMK é constituído por quatrocentos e cinquenta versos, organizados na forma de vinte e sete capítulos separados de acordo com o tópico que está sendo discutido. O texto

completo, sem comentários, totaliza um montante de trinta a quarenta páginas. Esta estrutura de capítulos é provavelmente uma sistematização tardia feita, muito possivelmente, por Candrakīrti. Os versos possuem uma métrica que corresponde às clássicas composições sânscritas, consistindo em duas linhas com exatas dezesseis sílabas, de forma poética e rítmica. Este estilo literário facilita a memorização, visto que, apesar dos textos da época serem preservados na forma escrita, a transmissão oral sempre foi a principal forma de preservação dentro das tradições. Vale lembrar que Nāgārjuna era um monge e, por isso, possuía preocupações típicas do contexto monástico. A facilitação dos processos meditativos e a memorização dos textos para recitação estão entre algumas das principais (WINTERS, 1994, p.31).

Westerhoff afirma que, para um estudo satisfatório do MMK, bem como dos outros textos do corpus *yukti*, é recomendável consultar outros textos do autor e, principalmente, os comentários feitos pela tradição (WESTERHOFF, 2008, p.6). Existe uma extensa literatura comentarial sobre o MMK nas tradições da Índia, Tibete e China que se estende por aproximadamente dois mil anos, sendo alguns destes comentários escritos por figuras históricas relativamente próximas do contexto de Nāgārjuna (WESTERHOFF, 2008. p.7).

Ao longo do século XX, o MMK despertou o interesse da comunidade acadêmica ocidental. Pensadores se debruçaram sobre o texto e produziram uma grande variedade de interpretações que, em alguns casos se aproximam - ou, pelo menos, tentam se aproximar - da tradição budista representada pelos comentadores clássicos como Candrakīrti, – na matriz sânscrita - e Tsong Khapa – na matriz tibetana - enquanto em outros casos se distanciam bastante, como bem apontou Westerhoff ao observar que o estudo ocidental sobre Nāgārjuna “foi influenciado pelas tendências filosóficas do momento.” (WESTERHOFF, 2008. p.11). Desta forma, Nāgārjuna já foi entendido pela matriz kantiana, wittgensteiniana, ou até dentro do contexto do desconstrucionismo de Derrida. Muitos destes acadêmicos procuraram compreender o embate entre Nāgārjuna e seus adversários à luz de problemáticas típicas da filosofia ocidental moderna e contemporânea. Gudmunsen entende que Nāgārjuna combatia as posições de filósofos russelianos, preocupados com a relação entre palavras e bits de experiência; Siderits considera que os oponentes de Nāgārjuna eram realistas epistemológicos; Garfield os entende como essencialistas; enquanto Coward e Loy considerava que eles propunham um entendimento metafísico da linguagem (SCHROEDER, 2001. p. 96).

Kalupahana se aproxima de um entendimento de Nāgārjuna como filósofo budista tradicional em sua tese central de que todo MMK é um comentário ao *Kaccayanagotta Sutta*, um sūtra do cânone páli, cuja autoridade é reconhecida pela grande maioria das escolas budistas e trata do entendimento correto como um caminho intermediário entre as posições eternalistas (“tudo existe”) e aniquilacionistas (“tudo não existe”) (KALUPAHANA, 2012. p.9-11). Não pretendemos, entretanto, afirmar ou negar esta tese, nem polemizar as contribuições de todos os acadêmicos citados. Buscamos, antes, uma aproximação com a tradição.

No que diz respeito ao conteúdo do texto do MMK, a centralidade da noção filosófica de *śūnyatā* (“vazio”, “vacuidade”) é evidente. Entretanto, esta noção não é de fácil compreensão, principalmente na profundidade em que ela é discutida no contexto Mādhyamika. O termo indica uma asserção negativa: “emptiness is the emptiness of something and indicates that something is *not* there” (WESTERHOFF, 2008. p. 12). O que é isto que não se encontra presente quando é utilizada a expressão *śūnyatā*? A resposta para esta questão é *svabhāva*, vazio é vazio de *svabhāva* (“existência intrínseca”, “natureza própria”). Em decorrência disso, muitas vezes é utilizada a expressão *svabhāvaśūnya* (“vazio de natureza própria”).

Ocorre que *svabhāva* é uma noção relativamente complexa e que pode ser entendida num aspecto ontológico e num aspecto cognitivo. Em seu aspecto ontológico, *svabhāva* possui ainda três formas de entendimento: a primeira, como essência, ou seja, como propriedade de um ente que o distingue dos demais; a segunda forma de entendimento é como substância, como algo que não depende de fatores extrínsecos para existir; e a terceira, *svabhāva* como absoluto: “as a property that is regarded as the true or final nature of things” (WESTERHOFF, 2008. p. 12).

Existe ainda um importante aspecto cognitivo em *svabhāva*. Enquanto os aspectos ontológicos, em suas diferentes facetas, possuem indícios de paralelos com a tradição filosófica ocidental, o aspecto cognitivo, por sua vez, dialoga com problemas próprios do contexto intelectual ao qual Nāgārjuna pertence. O entendimento do aspecto cognitivo de *svabhāva* diz respeito ao conceito de *samāropa* (“superimposição”). *Samāropa* trata do processo cognitivo de conferir ao mundo das coisas atributos que não estão contidos nele: “Unlike the notion of substance, *svabhāva* is not just a theoretical concept of ontology but rather a cognitive default” (WESTERHOFF, 2008. p. 13).

Svabhāva, em seu aspecto cognitivo, não diz respeito aos entes, mas a um erro da mente, cometido involuntariamente ao tentar atribuir sentido ao mundo, uma superimposição automática, da qual é impossível se livrar através de uma infrutífera discussão a respeito da natureza das coisas (WESTERHOFF, 2008. p. 13). A problemática de *samāropa* diz respeito a uma preocupação pan indiana, ou seja, é uma noção fundamental de toda a tradição espiritual indiana da qual o Budismo é parte: “a dimensão alienadora de *samāropa* enquanto erro epistemológico faz-se presente em praticamente todas as tradições soteriológicas indianas, ainda que envolvendo perspectivas ontológicas diversas” (LOUNDO, 2015 a. p. 2).

Samāropa se relaciona à noção de *avidyā* (“ignorância”), a causa original do sofrimento e da confusão a respeito da Verdade Última, indicando uma condição que vai além de ignorância no sentido corriqueiro de falta de conhecimento, tratando-se, antes, de um erro cognitivo, o qual provoca a compreensão do real como algo que ele não é, atribuindo-lhe características que não lhe são próprias. Entende-se como *samāropa*, portanto, a atribuição de características extrínsecas sobre a Verdade Última.

O erro de *samāropa* possui uma contraparte também perigosa, chamada *apavāda*, termo que significa a negação da existência, que pode ser entendido como niilismo. *Apavāda* é um erro cognitivo tão grave quanto *samāropa*, não deixando de ser uma faceta deste. O *Kaccayanagotta Sutta*, do cânone páli – texto que a tese de Kalupahana defende ser a fonte à qual o MMK se refere, enquanto comentário – trata exatamente dos perigos de *samāropa* e *apavāda*:

“Kaccayana, em geral este mundo depende de uma dualidade, a noção da existência e a noção da não existência. Mas para aquele que vê com correta sabedoria a origem do mundo, tal como na verdade ela ocorre, a noção da ‘não existência’ com relação ao mundo não lhe ocorrerá. Aquele que vê com correta sabedoria a cessação do mundo, tal como na verdade ela ocorre, a noção da ‘existência’ com relação ao mundo não lhe ocorrerá. (...) ‘Tudo existe’: Kaccayana, esse é um extremo. ‘Tudo não existe’: esse é o outro extremo. Evitando esses dois extremos, o Tathagata ensina o Dhamma pelo meio.” (KACCAYANAGOTTA SUTTA, 2016)

Neste *sūtra*, o Buda define, de forma inequívoca, os dois erros cognitivos que devem ser evitados de forma a buscar o entendimento correto. Esta problemática deve ser entendida como uma questão epistemológica, a superimposição é uma manifestação de uma maneira equivocada de conhecer a realidade. Não se trata, portanto, de uma discussão acerca da realidade, mas a respeito das disposições cognitivas errôneas sobre a mesma:

Samāropa e *apavāda* aparecem nos *sūtras* da tradição Mahāyāna como conceitos descritivos de duas polaridades epistemológicas errôneas, que devem ser evitadas: *samāropa*,

enquanto superimposição positiva, se refere ao erro do eternalismo (“tudo existe”), enquanto *apavāda*, enquanto superimposição negativa, se refere ao erro do niilismo ou aniquilacionismo (“tudo não existe”). As duas proposições são, portanto, formas ilusórias de compreender a realidade (LOUNDO, 2015 a. p. 3).

A noção que representa o Caminho do Meio (*madhyamāpratipada*) que evita os dois entendimentos extremos de *samāropa* e *apavāda* é *śūnyatā*. *Śūnyatā* não se trata, portanto, da negação da existência. É, antes, o entendimento correto que não superimpõe ao real atributos que não lhe são próprios (*samāropa*), sem pressupor a negação da realidade (*apavāda*). Assim sendo, *śūnyatā* jamais deve ser entendida como uma negação absoluta, ou seja, deve ser sempre compreendida como uma negação que visa à eliminação dos erros decorrentes da superimposição (LOUNDO, 2015 a, p. 4).

Candrakīrti, no *Prasannapadā*, defende que no primeiro capítulo do MMK, Nāgārjuna expressa o objetivo de sua obra que é, segundo ele, fornecer um remédio (*pratipakṣa*) para o *samāropa*. Assim, Nāgārjuna dedica os capítulos subsequentes a eliminar pontualmente as superimposições de *svabhāva* em cada evento particular. Desta maneira, *śūnyatā* não se trata de uma doutrina, de uma visão de mundo; ela é utilizada ao longo do MMK como uma ferramenta apofática de eliminação de erros resultantes de *samāropa*. Antes de representar a negação da realidade do mundo, ela a revela, ao limpar das lentes da compreensão os erros que a ofuscam, isto é, as superimposições de naturezas próprias. De fato, para Candrakīrti, todo o MMK deve ser entendido como *pratipakṣa*, enquanto estratégia *upāiaco* (LOUNDO, 2015 a p. 5).

A principal estratégia lógica utilizada por Nāgārjuna durante o MMK é a estrutura chamada *catuṣkoṭi*, o tetralema de Nāgārjuna. *Catuṣkoṭi* apresenta uma quádrupla negação, isto é, consiste na rejeição de quatro proposições: uma afirmação, sua negação, sua conjunção e sua disjunção. Este tipo de argumento tem como objetivo expor o absurdo (*reductio ad absurdum*) de qualquer imputação de *svabhāva*, seja pela afirmação, seja pela negação (WESTERHOFF, 2008, p. 14).

Catuṣkoṭi é, portanto, o empreendimento intelectual que procura revelar, através de uma quádrupla negação de superimposições positivas e negativas de *svabhāva* em cada evento específico. Em outras palavras, *catuṣkoṭi* é um mecanismo lógico argumentativo utilizado por Nāgārjuna, que realiza o projeto de negação contido na noção de *śūnyatā*, enquanto eliminador de todos os possíveis erros oriundos de *samāropa/apavāda*.

O MMK lida em grande parte com problemas que dizem respeito ao *abhidharma* da escola Sarvāstivāda, colocando-se em diálogo direto com certas questões levantadas por essa tradição. É importante frisar que, apesar do recorrente entendimento de que a literatura Mahāyāna propõe uma negação do *abhidharma*, esta interpretação é bastante problemática (WALSER, 2005. p. 224). O *abhidharma* de cada escola budista particular é entendido como autoridade na interpretação da palavra do Buda. Deste modo, ao negar o *abhidharma* como um todo, a literatura Mahāyāna estaria negando a legitimidade de um dos elementos do *tripiṭaka*. (WALSER, 2005, p. 225).

Walser afirma que a relação de Nāgārjuna com o *abhidharma* não deve ser entendida em termos de uma negação total, nem mesmo de uma aceitação total: “os argumentos de Nāgārjuna corroboram com certos pontos de vista *abidármicos* enquanto refuta outros” (WALSER, 2005. p.225). Isto implica em dizer, de maneira mais direta, que Nāgārjuna se insere no contexto filosófico e comentarial iniciado pelo *abhidharma*: “The Abhidharma provided the starting point for the Perfection of Wisdom [Prajñāpāramitā] School, both as historical influencer and by being the focal point of criticism” (WINTERS, 1994. p. 23).

Tendo contextualizado o MMK e esclarecido metodologicamente seus pontos estruturais centrais, passemos agora para a análise do texto de Nāgārjuna enquanto estratégia soteriológica à luz da noção de *upāya*.

3.2 A estruturação upáica do Mūlamadhyamakakārikā

Neste ponto da dissertação, acreditamos ter deixado claro que nossa abordagem seguirá veredas bastante distintas daquelas propostas por acadêmicos que, ao descontextualizar o pensamento de Nāgārjuna, desconsideram a preocupação soteriológica comum não somente aos pensadores budistas, mas a toda a tradição espiritual do subcontinente indiano, a dizer, a superação final da problemática do sofrimento. Estes acadêmicos acabam por enxergar em Nāgārjuna preocupações típicas da tradição filosófica ocidental e, por isso entenderam que para ele, de alguma forma, o enfrentamento de problemáticas tipicamente budistas dependeria da resolução de questões metafísicas estranhas à tradição à qual ele pertence (SCHROEDER, 2001. p. 89).

Nāgārjuna indica a centralidade inequívoca da noção de *upāya* em outros textos. No *Bodhisambhāra(ka)*, ou “*Requisitos para a Iluminação*”, texto que possui um estilo bastante

distinto do MMK e dos textos do corpus *yukti*, Nāgārjuna demonstra que suas visões estão alinhadas com o projeto da literatura *Prajñāpāramitā*, afirmando que:

“Prajñāpāramitā is the mother of Bodhisattvas, skill in means (*upāya*) is their father, and compassion (*karunā*) is their daughter. Attracting with gifts, teaching the Dharma, listening to the teaching of the Dharma, and also practicing acts of benefit to others - these are the skillful means (*upāya*) for attracting [others]” (LINDTNER apud SCHROEDER, 2001, p. 92).

Assim, fica evidente o compromisso de Nāgārjuna com as questões centrais dos *sūtras* do Budismo Mahāyāna, dentre elas a ocupação extensiva em revelar a palavra do Buda como empreendimento pedagógico comprometido com a meta soteriológica final. A “filiação” de Nāgārjuna ao projeto Mahāyāna também fica evidente no *Dvādaśānikāyaśāstra* (“*Tratado dos Doze Portais*”), no qual ele afirma que explicará os ensinamentos do Mahāyāna (SCHROEDER, 2001. p. 91-92).

O fato de muitos acadêmicos ocidentais terem desconsiderado o aspecto *upāiaco* da obra de Nāgārjuna se deve, em boa parte, a um foco exclusivo em textos do corpus *yukti*, principalmente no MMK e no *Vigrahavyāvartanī*. Nāgārjuna direcionou seus escritos a audiências variadas, como monges, leigos, hindus de diferentes tradições e reis, variando sua forma de expressão de acordo com a audiência à qual ele se dirige, numa demonstração prática da aplicação de *upāya*. Christian Lindtner notou que o princípio pedagógico de *upāya* está por trás desta variedade de estilos adotada por Nāgārjuna. Ele aponta que textos como o MMK, o *Śūnyatāsaptati* e o *Vigrahavyāvartanī* foram direcionados a monges com mentalidades filosóficas; outros como o *Vaidalyaprakaraṇa* foram direcionados a adeptos do Nyāya; o *Yuktiśaṣṭkā*, o *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* é uma contribuição para a exegese budista; o *Catuḥstava* é uma confissão de fé; enquanto o *Bodhicittavivaraṇa*, o *Bodhisambhāra(ka)*, o *Suḥṛllekha* e o *Ratnāvalī* foram endereçados a uma audiência budista mais ampla, que inclui leigos e monges (LINDTNER apud SCHROEDER, 2001. p.92-93).

Esta variedade de formas de comunicação deve ser entendida como aplicação prática da noção de *upāya* enquanto princípio norteador do ensino budista. Não cabe aqui, portanto, uma hierarquização ontológica dos textos de Nāgārjuna - na qual os escritos mais “filosóficos”, como o MMK ocupariam lugar privilegiado como discurso sobre a Verdade Última, enquanto os de caráter poético e apologético seriam conhecimentos meramente introdutórios. Antes, faz sentido uma hierarquia pedagógica, na qual os textos do corpus *yukti* seriam, ainda que *upāya*, endereçados a uma audiência que já cumpriu certos pré-requisitos. Portanto, ao entender a variedade de estilos que Nāgārjuna emprega como *upāya*, estamos

compreendendo que, para o pensador, diversos discursos são necessários para cobrir a variedade de “doenças” dos seres vivos. Nāgārjuna, no *Bodhicittavivaraṇa*, nos fornece mais uma indicação para que possamos compreendê-lo como um pensador *upáico*: “The teachings of the protectors of the world accord with the [varying] resolve of living beings. The Buddhas employ a wealth of skillful means (*upāya*), which take many worldly forms” (LINDTNER apud SCHROEDER, 2001, p. 94).

Convém esclarecermos que, no contexto pedagógico/dialógico entre mestre e discípulo, há, no que chamamos de hierarquia pedagógica, um princípio de sistematização dos níveis de ensino. Assim sendo, temos um nível de ensino mais generalizante, que trata de temas periféricos, ainda que importantes, como conselhos sobre governança e amizade. Este nível abarca os ensinamentos do tipo *nītārtha*. O outro nível é chamado *neyārtha* e é endereçado a um discipulado já iniciado na busca pela realização e que, portanto, deve ter cumprido determinados pré-requisitos. Podemos entender esta sistematização enquanto *upāya* em sua verticalidade – variedade dos ensinamentos com base nos pré-requisitos existenciais do discipulado – e em sua horizontalidade – variedade dos ensinamentos dentro de cada nível (*nītārtha* e *neyārtha*), com base nas disposições e peculiaridades de cada discípulo. É por esta ótica que devemos entender as diferenças entre os textos de Nāgārjuna pertencentes ao corpus *yukti* e os textos destinados a audiências mais generalizantes.

O discípulo direto de Nāgārjuna, Āryadeva, demonstra que também entendia os ensinamentos de seu mestre à luz de uma preocupação *upáica*. Em seu texto principal, o *Catuhśataka*, ele afirma que “a person who knows the methods [*upayavid*] instructs ignorant living beings by various methods” (LANG apud SCHROEDER, 2001, p. 95) e nos fornece um exemplo do funcionamento *upáico* do ensino budista no mesmo texto, dizendo que “a student under the influence of desire should be treated like a servant, since harshness is its antidote. A student under the influence of hatred should be treated like a king, since kindness is its antidote” (LANG apud SCHROEDER, 2001, p. 95).

No MMK, Nāgārjuna revela que está alinhado com esta tradição *upáica* que remonta ao próprio Buda Śākyamuni, ao afirmar: “The Buddha’s have make known the conception of self and taught the doctrine of no-self. At the same time, they have not spoken of something as the self or as the non self” (NĀGĀRJUNA, 18.6, 2012, p. 267). No mesmo espírito, Nāgārjuna também afirma no MMK que: “Everything is such, not such, both such and not such, and neither such and not such: this is the Buddha’s admonition” (NĀGĀRJUNA 18.8,

2012, p. 269). O que estas passagens sugerem é o fato de que “the Buddha's teachings are situated within a rhetorical context, and that he relies on various teachings to liberate sentient beings” (SCHROEDER, 2001, p. 94).

Fica evidente, portanto, que Nāgārjuna, ao travar um debate com o *abhidharma*, no MMK, sua motivação, enquanto pensador assumidamente alinhado com a tradição *upāiaca*, está relacionada com o problema de como comunicar o Budismo, de forma a levar os seres vivos à libertação. Isto nos leva a questionar, portanto, quais são, para Nāgārjuna, os erros da tradição *abidármica* à qual ele se refere, visto que, como já ficou claro, este debate não se trata de uma discussão metafísica.

Com relação à tradição *abidármica*, um texto que se destina a apresentar o pensamento da escola Sarvāstivāda é o *Abhidharmakośa*, de Vasubhandu, que comenta: “Because there is no means of pacifying the passions without close investigation of existents” (PRUDEN apud SCHROEDER, 2001, p. 97). Ao empregar a expressão “close investigation”, Vasubhandu está se referindo à meditação acerca dos *dharmas* elementares do *abhidharma* da tradição Sarvāstivāda. Sua afirmação implica que existe apenas uma forma particular de atingir a libertação, atropelando todas as diferenças entre os seres vivos que condicionam o estabelecimento de múltiplas formas de caminho. O ataque de Nāgārjuna se direciona de maneira mais óbvia a este tipo de pensamento particular, visto que contradiz de modo direto a doutrina de *upāya* (SCHROEDER, 2001, p. 97).

Esse é o primeiro nível de crítica de Nāgārjuna ao *abhidharma* da tradição Sarvāstivāda. O estilo analítico e lógico do MMK é condicionado pelo interlocutor, que se trata de uma tradição escolástica, que enfatiza este tipo de discurso e, como apontou Āryadeva: “A student emerges for a [certain] teacher, a teacher emerges for a certain [student]” (LANG apud SCHROEDER, 2001, p. 95), o que nos lembra do caráter essencialmente dialógico do Budismo, no qual o ensinamento é condicionado pelas particularidades existenciais daquele a quem o ensinamento é endereçado.

Para passarmos ao outro nível da crítica nagarjuniana precisamos compreender as posições do *abhidharma* da escola Sarvāstivāda. A partir de uma radicalização das análises e classificações contidas na literatura *abidármica*, a escola Sarvāstivāda estabeleceu que, embora a experiência possa ser decomposta em fatores que a condicionam, esta decomposição nos conduzirá a um conjunto de elementos que não podem ser decompostos, que, portanto, possuem *svabhāva*. Estes são chamados *dharmas* elementares. Desta maneira, a postura Sarvāstivāda se estabelece enquanto um desenvolvimento radical da sistematização dos

dharmas elementares das tradições *abidármicas* que, apesar de possuírem como objetivo inicial a revelação do caráter essencialmente interdependente dos fenômenos que constituem a experiência, no *abhidharma* Sarvāstivāda eles são reificados enquanto possuidores de uma natureza própria, não estando submetidos à co-originação dependente que os mesmos condicionam (WINTERS, 1994, p. 23).

A escola Sarvāstivāda atribuiu aos *dharmas* elementares um estranho status ontológico: “A intervenção da escola Sarvāstivāda constitui, nesse horizonte, uma exploração radical da eternalidade atribuída aos *asamṣkrta dharmas*, que desemboca na atribuição de condição de natureza própria à totalidade dos *dharmas* elementares” (LOUNDO, 2015 a, p. 6). Ao conduzir os *dharmas* elementares a um mundo incondicionado independente de *pratītyasamutpāda*, o Sarvāstivāda promove uma ruptura ontológica entre *nirvāṇa* e *samsāra*, que abre as portas para um dualismo que rejeita o Caminho do Meio do Buda.

O Sarvāstivāda se equivoca, portanto, em pelo menos dois níveis: num primeiro, ao estabelecer uma única forma de caminho para a libertação – a meditação sobre os *dharmas* elementares – que contradiz de forma direta a doutrina de *upāya*; num segundo nível, ao constituir uma dicotomia de realidade – ao atribuir *svabhāva* aos *dharmas* elementares, elevando-os a uma dimensão ontológica fora da cadeia de *pratītyasamutpāda* – que nega o Caminho do Meio budista.

O que Nāgārjuna está atacando, no MMK, é uma superimposição - isto é, *samāropa* – promovida pelo *abhidharma* Sarvāstivāda, que atribui *svabhāva* aos *dharmas* elementares. Em outras palavras, os ataques de Nāgārjuna não se dão no nível ontológico, ele não está questionando se o “eu” ou os *dharmas* elementares existem ou não. Ele critica a produção ilusória de propriedades atribuídas aos fenômenos. O *Prasannapadā*, de Candrakīrti emprega e expressão “*samāropa* do eu e dos *dharmas*” para explicitar o erro para o qual Nāgārjuna direciona sua crítica. Não é a mera formulação do “eu” e dos *dharmas* em si, mas o entendimento dos mesmos enquanto naturezas próprias. Em outras palavras, não há problemas na existência do “eu” e dos *dharmas*, desde que compreendidos enquanto entes vazios, determinados pela cadeia de causas e fatores, própria de *pratītyasamutpāda* (LOUNDO, 2015 a, p.4).

A noção de *śūnyatā* aparece no MMK enquanto procedimento eliminativo das superimposições. *Śūnyatā* não deve ser entendido, portanto, como algum tipo de estabelecimento ontológico de negação da realidade. Antes, deve ser compreendido sob a ótica de *upāya*, como uma ferramenta para promover a eliminação de *svabhāva*, enquanto

atributo reificador. *Śūnyatā* funciona, no MMK, como remédio tópico para *samāropa* e *apavāda* nos pontos particulares em que ocorrem (LOUNDO, 2015 a, p. 5). O ataque que Nāgārjuna empreende, no MMK, à formulação Sarvāstivāda dos *dharmas* elementares “elimina, definitivamente, qualquer pretensão de formulação da Verdade Última no plano da linguagem” (LOUNDO, 2015 a p. 06). Assim, todos os ensinamentos do Buda, sendo linguagem, encontram-se, portanto, no mundo da convencionalidade, em *saṃvṛti sat*, verdade convencional constituída por uma infinidade de *samāropas*. Convém, neste momento, colocarmos uma questão: como pode um ensinamento cunhado no mundo linguístico de *saṃvṛti sat* - e, portanto atravessado por *samāropa* e incapaz de estabelecer representações da realidade última – promover a eliminação de *samāropa* e conduzir à realização da Verdade Última?

Ocorre que *samāropa*, ao mesmo tempo que constitui o erro que é a causa fundamental do sofrimento, pode ter sua funcionalidade invertida. Desta forma, *samāropa*, instrumentalizado como um *upāya*, se converte em um ensinamento soteriológico (*upadeśa*) que, através da eliminação dos erros, se destina a conduzir à condição onde o sofrimento – que tem em *samāropa* sua causa primordial – é superado (*nirvāṇa*). O projeto é, portanto, a reversão de *samāropa* de causa da ignorância para um dispositivo pedagógico com fins soteriológicos. Dada a não dualidade fundamental do real - visto que tudo está submetido a causas e condições - não há um mundo metafísico isolado ontologicamente da linguagem, “em outras palavras, lá onde a superimposição se manifesta, lá mesmo se acha velada a verdade. Portanto, a tarefa fundamental e suficiente do discurso do Buda é a eliminação de *samāropa*.” (LOUNDO, 2015 a, p. 7).

Passamos aqui para o entendimento da dimensão soteriológica de *samāropa*, enquanto estratégia *upāyico*, dimensão esta evidenciada por grandes *sūtras* da tradição Mahāyāna, como é o caso do *Laṅkāvatāra Sūtra*, que demonstra que o Buda ensina os procedimentos de *samāropa* e *apavāda* como método para eliminar os erros oriundos delas. A afirmação de *Vimalakīrti*, no *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* também é enfática: “Ensinar o *dharma* envolve, necessariamente, um processo de superimposição (*samāropa*) de palavras (...) Lá onde não há superimposição não há ensinamento [do *dharma*], nem o ouvir [o *dharma*], não há compreensão [do *dharma*]” (VIMALAKĪRTINIRDEŚA SŪTRA apud LOUNDO, 2015 A, p. 8).

Compreendendo o ensino budista dessa forma, nos afastamos da ênfase de acadêmicos ocidentais modernos no momento em que *Vimalakīrti*, no *sūtra* supracitado, permanece em

silêncio quando questionado acerca da natureza do vazio, ênfase esta influenciada pela máxima de Wittgenstein, que postula: “o que se pode dizer pode ser dito claramente; e aquilo que não se pode falar tem de ficar no silêncio.” (WITTGENSTEIN apud LOUNDO, 2015 c, p. 20) O projeto soteriológico budista inverte a solução wittgensteiniana, e procura lançar mão de ferramentas linguísticas a fim de eliminar os erros promovidos pela própria linguagem, sempre em contexto dialógico, atuando pontualmente sobre cada erro particular sem jamais fazer afirmações sobre a Verdade Última.

Candrakīrti, ao analisar o MMK em seu *Prasannapadā*, detalha o funcionamento de *samāropa* enquanto ferramenta soteriológica, tanto na operacionalidade específica empreendida por Nāgārjuna no MMK, quanto de maneira generalizada no ensino dos Budas, afirmando: “como pode haver ensinamento e instrução do *dharma* que é, por natureza, inexprimível? É através da superimposição (*samāropa*) eliminativa de ideias que o inexprimível pode ser ouvido e ensinado” (CANDRAKĪRTI apud LOUNDO, 2015 A, p. 9). O comentário de Candrakīrti resume o objetivo do MMK. Cada tópico examinado por Nāgārjuna nos capítulos particulares é entendido por ele como um empreendimento de eliminação de um erro em questão. Ao referir-se às negações de Nāgārjuna, Candrakīrti lança mão da expressão *apākarāṇa*, um sinônimo de *apavāda*, revisando o sentido de *samāropa/apavāda* quando utilizados no processo soteriológico. Em sua dimensão de erro epistemológico, *samāropa/apavāda* indicam superimposição de *svabhāva* (eternalismo) ou negação da existência (niilismo), em sua aplicação como ferramenta soteriológica, *samāropa/apavāda* se convertem em superimposições tópicas que visam a eliminação destes erros, podendo se manifestar tanto como uma negação quanto como uma afirmação (LOUNDO, 2015 a, p. 9).

O processo do funcionamento *upāiaco* de *samāropa*, na sua dimensão pedagógica/eliminativa/soteriológica pode ser descrito da seguinte maneira: “tal como a superimposição epistemológica superimpõe um atributo errôneo sobre a realidade, a superimposição pedagógica superimpõe um atributo fictício sobre o atributo errôneo” (LOUNDO, 2015 a, p. 9). Este atributo fictício, da maneira através da qual é utilizado pelo Buda e pelos *Bodhisattvas*, possui um efeito tópico e temporário. Este processo deve ser seguido por novas superimposições fictícias a fim de que a ficção atribuída não seja reificada, o que se converteria em outro erro epistemológico. Todas estas etapas de eliminação de erros a partir de *samāropa/apavāda* pedagógico devem culminar na realização da Verdade Última,

através da eliminação “de um erro de grande reverberação existencial” (LOUNDO, 2015 a, p. 9). Desta maneira, entende-se o funcionamento *upáico* das superimposições pedagógicas.

Portanto, o status da palavra do Buda não é, de forma alguma, o de uma doutrina, mas o de um incessante processo de intervenções linguísticas tópicas, que se utiliza dos erros oriundos da superimposição - que determinam o sofrimento - com objetivo de eliminar os mesmos erros, sempre de forma dialógica, pontual e prática, enquanto *upāya* que visa a conduzir à realização da Verdade Última.

O procedimento pedagógico do *samāropa* eliminativo está de acordo com a doutrina das duas verdades (*satyadvaya*), tal como apresentada por Nāgārjuna no MMK:

“The teaching of the doctrine by the Buddhhas is based upon two truths: truth relating to worldly convention and truth in terms of ultimate fruit. Those who do not understand the distinction between these two truths do not understand the profound truth embodied in the Buddha’s message” (NĀGĀRJUNA, 24.8-9, 2012, p. 331-333).

A formulação da Doutrina das Duas Verdades por Nāgārjuna nos versos acima constituem o pano de fundo estrutural para a compreensão da operacionalidade de *upāya*. Nāgārjuna se alinha ao entendimento da Doutrina das Duas Verdades sistematizada pela escola *Prajñaptivāda*, que sustentava que todos os elementos que compõem o mundo fenomênico – incluindo aí os *dharmas* elementares – não passam de meras construções conceituais (*prajñapti*) que não possuem natureza própria (*svabhāva*). Este mundo de convenções conceituais é chamado *saṃvṛti sat* ou *prajñapti sat*, verdade convencional, enquanto a realização da Verdade Última constitui *paramārtha sat* ou *dravya sat* (LOUNDO, 2016, p. 19).

Por outro lado, Nāgārjuna se coloca em oposição à formulação Sarvāstivāda da Doutrina das Duas Verdades, que estabelece uma dicotomia ontológica, na qual os *dharmas* elementares, possuidores de *svabhāva*, constituem *dravya sat* (*paramārtha sat*), enquanto a experiência fenomênica constitui *prajñapti sat* (*saṃvṛti sat*). Nesta visão, a Verdade Última é constituída por entes possuidores de natureza própria que existem no passado, no presente e no futuro, fora da cadeia de *pratīyasamutpāda* (LOUNDO, 2016, p. 19).

Os aspectos problemáticos das conclusões do Sarvāstivāda provocaram reações da comunidade budista, que o acusou de ser influenciado pelas escolas védicas realistas do Sāṃkhya e Vaiśeṣika, fato este que fez com que a escola Sarvāstivāda fosse expurgada da comunidade budista. De fato, ao elevar *dravya sat*, constituída pelos *dharmas* elementares, a um estatuto ontológico independente de causa e condições, o Sarvāstivāda promove uma clara

violação do ensino do Buda: primeiramente, ao trazer à tona a ideia de uma Verdade Última exprimível por palavras que afirmam uma existência própria, o que constitui um erro tal como apontado pelo Buda no *Kaccayanagotta Sutta*, a dizer, o erro do eternalismo; segundo, ao sugerir uma realidade objetiva imune à co-originação dependente e à impermanência, o que consiste em estabelecer um dualismo entre o mundo convencional e o não convencional, transformando o *nirvāṇa* de uma superação do sofrimento no mundo, em um estado meditativo que, em última análise, constitui numa negação do mundo (LOUNDO, 2016, p. 20-21).

A crítica central de Nāgārjuna à formulação da Doutrina das Duas Verdades da escola Sarvāstivāda consiste em afirmar que ela leva ao dualismo, a uma perigosa ruptura ontológica entre *samsāra* e *nirvāṇa*, o que significaria a rejeição do Caminho do Meio proposto pelo Buda, tanto no sentido epistemológico – as afirmações de “isto é” e “isto não é” – quanto no sentido prático – não implicando nem o abraço egóico ao mundo, nem em o seu abandono. *Sūtras* do cânone páli como o *Mahāhatthipadopama Sutta* apresentam um pensamento diametralmente oposto daquele apresentado pela escola Sarvāstivāda: “Whoever sees *paṭiccasamuppāda* sees the *dhamma*, whoever sees the *dhamma* sees *paṭiccasamuppāda*”, ou seja, a realização da Verdade Última é a realização de *pratītyasamutpāda*, não um mundo além dela (LOUNDO, 2016, p. 21).

Nāgārjuna visa livrar a tradição *abidārmica* dos perigos de, a partir de suas análises do discurso do Buda, reivindicar substancialidades ontológicas a conceitos que possuem somente fins pedagógicos. Para tanto, Nāgārjuna emprega como instrumento a noção de *śūnyatā*, como esclarecimento do sentido profundo de *pratītyasamutpāda*. Embora a noção de *śūnyatā* não tenha sido criada por Nāgārjuna – já aparece em *sūtras* do cânone páli como o *śuññalokasutta* – seu sentido técnico aparece de modo mais bem delineado no Mahāyāna e ganha um envoltório lógico e bem definido no MMK. Nāgārjuna utiliza a noção de *śūnyatā* como objetivo central de eliminar as tendências reificantes do Sarvāstivāda de atribuir natureza própria aos *dharma*s elementares do *abhidharma*. A estrutura do MMK consiste em Nāgārjuna, à luz de *śūnyatā*, demonstrar a impossibilidade de se atribuir *svabhāva* a qualquer elemento ou conceito, ponto a ponto. (LOUNDO, 2016, p. 21).

Śūnyatā assume, em Nāgārjuna, uma função pedagógica que atua na rejeição de *dravya sat* do Sarvāstivāda e corrobora para a afirmação do caráter *prajñapti* da realidade, reforçando a formulação da Doutrina das Duas Verdades da escola *Prajñaptivāda*. Candrakīrti afirma que o MMK demonstra que cada ente ou fenômeno possui tanto a natureza

convencional (*saṃvṛti*) quanto a natureza última (*paramārtha*). Podemos resumir da seguinte forma: a Doutrina das Duas Verdades defendida pela escola Sarvāstivāda aponta para uma dicotomia de realidade, onde existe uma diferença ontológica radical entre a experiência condicionada e a realidade última, constituída por elementos eternos e incondicionais; já para Nāgārjuna, a Doutrina das Duas Verdades revela, antes, uma dicotomia de sentido, na qual tanto o sentido convencional quanto o referente a Verdade Última co-existem na mesma realidade fenomênica (LOUNDO, 2016, p. 22).

Para Nāgārjuna, *saṃvṛti sat* se trata de um nível de sentido que esconde a natureza vazia da realidade, enquanto submetida à *pratītyasamutpāda*. Este nível de sentido possui como principal característica, o erro de superimpor substancialidade e permanência ao mundo fenomênico, sendo o reino do *samāropa* que constitui a causa última do sofrimento, enquanto *paramārtha sat* é o nível de sentido no qual a convencionalidade se revela enquanto tal, é o nível em que se realiza *pratītyasamutpāda*. *Paramārtha sat* é *saṃvṛti sat* tornada transparente (LOUNDO, 2016, p.23).

Candrakīrti, no *Prasannapadā*, nos ajuda a compreender a Doutrina das Duas Verdades nagarjuniana enquanto dicotomia de sentido ao empregar a expressão *satyadvaya*, que significa “dois níveis de verdade” como a compreensão da expressão utilizada por Nāgārjuna, no MMK, *dve satye*, que significa “duas verdades”. Ele entende *paramārtha sat* como o nível metalinguístico que habita cada conceito do mundo convencional, *paramārtha sat* trata-se, portanto, do silêncio por trás de cada palavra. No mesmo espírito, Tsongkhapa deixa claro que não faz sentido compreender a negação subjacente à ideia de *śūnyatā* como uma negação do mundo, ao reiterar que o que os ensinamentos do Buda negam não é o mundo convencional, mas as substancializações dos fenômenos, enquanto pretensamente possuidores de natureza própria. Portanto, *śūnyatā* se justifica tão somente porque existe um erro de superimposição (*samāropa*) de *svabhāva*, tratando-se de um *upāya*, um remédio linguístico em contexto dialógico, ele próprio vazio (LOUNDO, 2016, p. 23).

No capítulo 24 do MMK, no qual são examinadas as Nobres Verdades (*Āryasatyaparikṣā*), Nāgārjuna nos apresenta a interpolação de um oponente. Este oponente questiona Nāgārjuna se a noção de *śūnyatā* - que coloca todos os fenômenos, inclusive os *dharmas* elementares como vazios de *svabhāva* e dependentes de causas e condições – não demoliria os ensinamentos do Buda, tornando inviável inclusive, a Iluminação. Nāgārjuna responde da seguinte forma: “We say that you do not comprehend the purpose of emptiness. As such,

you are tormented by emptiness and the meaning of emptiness.” (NĀGĀRJUNA 24.7, 2012, p. 330).

A resposta de Nāgārjuna, que acusa o oponente de não compreender o sentido de *śūnyatā*, indica que este oponente confunde *śūnyatā* com *apavāda*, isto é, entende a declaração do vazio enquanto estratégia eliminativa, como uma imputação da não-existência de algo. Candrakīrti, ao comentar essa passagem, explica a confusão do oponente entre *śūnyatā* como “vazio de *svabhāva*” e *abhāva*, “não existência”. O oponente entende, portanto, que Nāgārjuna estaria negando a realidade do mundo, relegando-o à condição de mera ilusão, o que incluiria o ensino do Buda. Nāgārjuna lembra, entretanto, que para compreender a realidade como surgimento e cessação de fenômenos, devemos entender que os fenômenos são vazios de *svabhāva*, porque, de outra forma, eles não cessariam, nem surgiriam. *Śūnyatā*, portanto, torna-se um pré requisito da realidade e sua mais alta afirmação (LOUNDO, 2016, p. 25).

Nāgārjuna emprega o conceito de *śūnyatā*, como compreensão de *pratītyasamutpāda*, como uma estratégia para contrabalançar os perigos de um realismo resultante da radicalização da analítica *abidārmica*. Ele busca, assim, uma mudança cognitiva, que muda radicalmente a vida e a relação dos viventes com o mundo, atuando diretamente na ignorância que leva ao apego que conduz ao sofrimento (MATSUNAGA, 1974, p. 55-56).

Śūnyatā esvazia as noções de “eu” e dos *dharmas* elementares, provocando uma total mudança de posicionamento em relação ao mundo. Em outras palavras, *śūnyatā* não representa uma demolição de conceitos em si, mas o esvaziamento do caráter substancial atribuído a estes conceitos, que leva ao apego e ao sofrimento. Nāgārjuna busca, portanto, uma transformação no ser e em sua experiência com o mundo, dentro dele (MATSUNAGA, 1974, p. 57).

A afirmação de *śūnyatā* não pode ser considerada por si própria o objetivo final de Nāgārjuna. Ela representa apenas uma ferramenta para o seu verdadeiro objetivo, que não difere do objetivo de todos os Budas e *Bodhisattvas*, isto é, a condução dos seres a uma condição existencial onde cessa o sofrimento, chamada *bodhi* ou *nirvāṇa*. Esta condição por vezes é interpretada como uma evasão da vida humana, como uma transcendência radical. Entretanto, como tem sido esclarecido até o presente momento, *bodhi/nirvāṇa* não constitui uma mudança de lugar, mas uma colocação diferenciada no mundo, uma transformação cognitiva (MATSUNAGA, 1974, p. 57).

A escola Mādhyamika definiu a funcionalidade pedagógica de *śūnyatā* em três aspectos, que são: *śūnyatā* propriamente dito, *śūnyatāyām prayojanam* e *śūnyatā artha*. *Śūnyatā* propriamente dito designa a negação de *svabhāva* à realidade, promovendo o esvaziamento da substancialidade superimposta à mesma. *Śūnyatāyām prayojanam* (“funcionalidade da vacuidade”) designa o momento em que o próprio *śūnyatā* é esvaziado, no qual é evidenciado o caráter meramente pedagógico da noção. *Śūnyatā* só faz sentido quando está presente a ilusão da atribuição de *svabhāva* ao real, quando o vazio de *svabhāva* é finalmente realizado, *śūnyatā* não possui mais função. *Śūnyatā artha* (“prática da vacuidade”) abarca as possibilidades da aplicação pedagógica de *śūnyatā*, da perspectiva do mestre. Esses três momentos definem a operacionalidade de *śūnyatā* enquanto *upāya* e essa separação de estágios distintos possui apenas efeito pedagógico, visto que esses aspectos são realizados simultaneamente (MATSUNAGA, 1974, p. 58-60).

Palavras e conceitos expressam através de afirmações e negações pedagógicas o caminho para a realização da Verdade Última inexprimível em palavras e conceitos, em outras palavras, “*saṃvṛti* is the means (*upāyabhūta*) and *paramārtha* the end (*upeyabhūta*) for the common man” (CANDRAKIRTI VI, 80 apud MATSUNAGA, 1974, p. 62).

Compreendendo as Duas Verdades enquanto níveis de entendimento de uma mesma realidade, a distinção entre *paramārtha* e *saṃvṛti* torna-se a chave hermenêutica para perceber a indiferenciação que Nāgārjuna faz, no MMK entre *nirvāṇa* e *samsāra*. O mundo do iluminado não se trata, portanto, de um local diferente do mundo do ignorante, esses “mundos” consistem, apenas, de diferentes atitudes em relação ao mesmo mundo:

“Those who exist in the cycle of ignorant subject-object clinging perceive the world from the standpoint of *samsāra*, while the enlightened one, who has surrendered his clinging for the three aspects of *śūnya* realization, views the identical locus as *nirvāṇa*.” (MATSUNAGA, 1974, p. 63).

É importante frisar que, do ponto de vista do mestre, não há uma hierarquia ontológica entre os ensinamentos *upáiacos* de *saṃvṛti sat*. Um ensinamento não possui valor soteriológico maior ou menor que outro, embora do ponto de vista do discípulo, a gradualidade das superimposições pedagógicas aparente ser de grande significado. Isso se deve ao fato de que não é possível estabelecer nada metafisicamente acerca da natureza de *paramārtha*. Portanto, *saṃvṛti*, com todas as suas superimposições pedagógicas, utilizadas habilmente pelo mestre enquanto estratégias *upáiacos*, consiste na única forma de expressão possível para conduzir um ser vivente à realização de *paramārtha*.

Candrakīrti enfatiza o caráter inevitável de *saṃvṛti* enquanto meio para atingir *nirvāṇa/bodhi*, assim como “um container para alguém que precisa de água”. O *samāropa* soteriológico utilizado pelos Budas, necessariamente combina os dois níveis de verdade, isto é, *saṃvṛti sat e paramārtha sat* (LOUNDO, 2015 a, p. 12). A imensa variedade de discursos que compõem o ensinamento dos Budas são apenas instrumentos, não possuindo, portanto, validade em si mesmos, visto que a conclusão não se dá no plano da linguagem.

No MMK de Nāgārjuna, *śūnyatā* aparece, portanto, com a mesma validade que qualquer ensinamento dos Budas. Ela não se constitui enquanto uma nova doutrina (*dr̥ṣṭi*). Ao invés disso ela é o instrumento pedagógico (*upāya*) por excelência que visa eliminar todas as doutrinas, enquanto postulações ontológicas reificantes. Encontramos no MMK algumas passagens que corroboram com este entendimento:

“The Victorious Ones have announced that emptiness is the relinquishing of all views (*dr̥ṣṭis*). Those who are possessed of the view of emptiness are said to be incorrigible” (NĀGĀRJUNA 13.8, 2012 p. 223).

“‘Empty’, ‘non-empty’, ‘both’ or ‘neither – these should not be declared. It is expressed only for the purpose of communication” (NĀGĀRJUNA 22.11, 2012 p. 307).

“We state that whatever is dependent arising (*pratītyasamutpāda*), that is emptiness. That is dependent upon convention. That itself is the middle path” (NĀGĀRJUNA 24.18, 2012, p. 339).

Se os ensinamentos do Buda não se estabelecem enquanto uma *dr̥ṣṭi*, isto é, uma doutrina ontológica, qual o status desses ensinamentos? Como compreender um ensino que visa conduzir à Verdade Última sem nada afirmar metafisicamente sobre ela? Como tais ensinamentos operam para atingir a meta que pretendem?

A noção que responde mais precisamente esses questionamentos é *upāya*. Todos os ensinamentos do Buda, desde os introdutórios (*nitārtha*) aos mais profundos (*neyārtha*) devem ser entendidos como *upāya*, ao invés de entender os primeiros como um discurso introdutório que prepararia o aprendiz para os segundos, enquanto um discurso definitivo. Com efeito, como já foi visto, é impossível o estabelecimento de qualquer discurso sobre a natureza da Verdade Última. Num entendimento como esse, *upāya* é inevitável. Não há outra maneira de conduzir os seres viventes à meta soteriológica final (LOUNDO, 2016, p. 26).

A motivação central de Nāgārjuna, no MMK, é elucidar a natureza da palavra do Buda e explicar sua operacionalidade. A apresentação da Doutrina das Duas Verdades no capítulo 24 do MMK não visa explicar essa doutrina, mas apresentar uma hermenêutica do ensinamento do Buda, explicitando seu caráter pedagógico, bem como sua eficácia soteriológica. Apesar de Nāgārjuna falar explicitamente da Doutrina das Duas Verdades no

capítulo 24, sua interpretação dela opera de modo implícito através de todo o MMK (LOUNDO, 2016, p. 28).

De fato, a problemática da Doutrina das Duas Verdades, entendida como dois níveis de sentido coabitando a mesma realidade é uma noção pan indiana, que aponta para uma verdade convencional, constituída por uma pluralidade de discursos que podem implicar níveis ontológicos e/ou epistemológicos que, a curto prazo, dá conta dos problemas relativos aos objetivos mundanos, mas que acaba por constituir uma severa rede de obstáculos para a realização da Verdade Última, que liberta, definitivamente, os seres vivos do sofrimento. Esta noção está presente, de maneira mais geral, nas mais antigas formulações védicas sobre os dois possíveis caminhos da alma após a morte, ou, de modo mais específico, nos *upanişads*, como o *Brhadāranyaka*, o *Chāndogya*, o *Kaṭha* e o *Muṇḍaka upanişad* (LOUNDO, 2016, p. 28-29).

A questão essencial para nós, no entendimento do MMK, não é compreender a Doutrina das Duas Verdades em si, mas como a interpretação de Nāgārjuna, na linha da escola *Prajñaptivāda*, principalmente no que concerne a noção de *sūnyatā*, colabora para o esclarecimento da operacionalidade e da eficácia soteriológica dos ensinamentos budistas. A contribuição de Nāgārjuna nos permite resumir a dinâmica do ensino budista, à luz de *saṃvṛti sat* enquanto meio para a realização de *paramārtha sat*, como uma instrumentalização hábil por um Buda/*Bodhisattva*, que ajusta o ensinamento de acordo com as necessidades específicas dos seres vivos. Neste contexto, *upāya* designa uma utilização da linguagem convencional que, graças ao manejo de um ser iluminado, torna-se capaz de eliminar sistematicamente os erros, de modo a atingir a meta soteriológica final (LOUNDO, 2016, p. 33-34).

Analisemos agora como Nāgārjuna se utiliza de ferramentas lógico-argumentativas, de maneira mais detalhada, no decorrer do MMK, para eliminar as superimposições denunciadas no texto.

3.3 A *Yukti* como *Upāya*

Já afirmamos anteriormente que a tradição posterior sistematizou alguns textos de Nāgārjuna em uma coletânea denominada corpus *yukti* – que inclui o MMK - constituída por textos caracterizados por uma estrutura fundamentalmente baseada em um gênero analítico,

que lança mão de ferramentas lógicas. Convém compreendermos o sentido da expressão *yukti*, utilizada para definir o corpus.

A palavra sânscrita *yukti* pode ser traduzida como “raciocínio”, “argumento”, “prova”, “influência”, “indução” ou “dedução por circunstâncias”, possuindo um sentido geral de raciocínio, como também de argumentação e seus meios. O termo *yukti* é entendido no contexto de um conjunto de expressões designativas de “palavras”, “linguagem”, “lógica”, que a tradição indiana chamou *vyavahāra*. O aspecto lógico de *vyavahāra*, por sua vez, se desdobra nos termos *nyāya* (“lógica” propriamente dita), *pramāṇa* (os “meios do conhecimento”), *anumāna* (“inferência”) e *yukti* (“raciocínio”, “argumento”). No contexto Mādhyamika, *yukti* possui pelo menos dois papéis: um que diz respeito à forma do argumento; outro que se preocupa em saber como este argumento possui eficácia na eliminação dos erros (NAGAO, 1991, p. 45-46).

Em outras obras de Nāgārjuna, encontramos referências diretas à noção de *upāya*, evidenciando sua importância, sentido e seu funcionamento “e uma estreita associação com a noção de *yukti* – um dispositivo argumentativo – através da qual *upāya* assume o inequívoco sentido de um meio racional” (LOUNDO, 2016, p. 27).

Uma das formas de argumentação mais recorrentes no MMK é intitulada *Prasaṅga* (“redução ao absurdo”). Um argumento do tipo *prasaṅga* – nome do qual deriva a subescola do Mādhyamika, *Prasaṅgika* – funciona “extracting contradictory consequences or paradoxical results from the initial proposition or premise” (SPRUNG, 1973, p. 59). Se uma proposição X é assumida como verdadeira, um oponente que deseja derrubá-la utilizando um argumento do tipo *prasaṅga*, tentará deduzir de X conclusões ou consequências que são contraditórias entre si ou que contradizem X diretamente, isto é chamado de absurdo lógico.

O método *prasaṅguico* aplicado por Nāgārjuna no MMK – que constitui a operação lógica nagarjuniana por excelência – consiste em um sistema que promove a negação de quatro possíveis formulações. Este sistema lógico é chamado *catuṣkoṭi*, o tetralema de Nāgārjuna. As quatro possíveis formulações a que *catuṣkoṭi* se refere e que são o alvo da negação de Nāgārjuna, de modo a inviabilizar qualquer tentativa de formulação proposicional são:

1. X é Y;
2. X não é Y;
3. X é Y e não Y;
4. X não é nem Y, nem não Y.

No decorrer do MMK, Nāgārjuna utiliza o método de *catuṣkoṭi* em uma imensa variedade de temas e formulações que incluem impermanência, tempo, espaço, a noção de eu, a causalidade e, até mesmo, as Quatro Nobres Verdades (SCHROEDER, 2001, p. 98). Cada capítulo do MMK se dedica a um tópico específico, em que Nāgārjuna utiliza frequentemente o método de *catuṣkoṭi* para eliminar erros de superimposição nos eventos onde eles ocorrem.

É importante lembrar que todo esse formalismo lógico opera no nível pedagógico, enquanto *upāya* que pretende algo muito distinto de travar uma discussão no sentido metafísico. Em outras palavras, as negações de Nāgārjuna não pretendem negar os fenômenos e conceitos envolvidos nos tópicos de cada capítulo em si; elas atuam como *samāropa/apavāda* soteriológico que visa eliminar sistematicamente os erros de superimposição de *svabhāva* atribuídos aos fenômenos e conceitos em questão:

“Nesse sentido, o tetralema (*catuṣkoṭi*) constitui o correlato operacional de *prasaṅga*, imprecisamente chamado de “redução ao absurdo”. O entendimento deste último como refutacionismo diletantista tem obscurecido sua dimensão projetiva meta ou proto-linguística. Com efeito, como explica Raghunatha Pandeya, a palavra *prasaṅga* envolve a ideia de uma tarefa específica em cujo cumprimento se dá um ‘despertar’ ou ‘surgimento’ de uma nova dimensão do ser. (Pandeya in Nāgārjuna 1988, xv) Em outras palavras, o processo eliminativo das obsessões geradas pela superimposição (*samāropa*) errônea vai muito além de uma mera refutação de teses contrárias: ele possui a capacidade de projetar, de forma imediata, a realização da verdade última.” (LOUNDO, 2015 a, p 11).

Afastamo-nos assim das recorrentes interpretações que tendem a ver o MMK como um mero debate intelectual entre Nāgārjuna e seus oponentes, que estariam apenas discutindo sobre temas relacionados à natureza do mundo fenomênico e da experiência, de modo que o vencedor deixaria o debate com o ego inflado pelos resultados meramente acadêmicos de uma discussão infrutífera. Alinhamos-nos, portanto, com um entendimento mais profundo, segundo o qual o “debate”, se assim podemos chamá-lo, se dá no nível soteriológico, no qual ambos os participantes alinham-se pelo menos no objetivo, que é conduzir os seres viventes à superação final da problemática existencial do sofrimento. Nāgārjuna, para além de toda a sofisticação analítica, se ocupa em dissolver as superimposições promovidas pelo oponente, que constituem obstáculos para a realização da meta soteriológica final. Seu *catuṣkoṭi* possui o efeito prático de diluir as obsessões (*prapañca*) que promovem modos apegados de estar no mundo e, suplementarmente, o de esclarecer o status e a funcionalidade do ensino do Buda.

Apresentaremos, em seguida, alguns dos exemplos tópicos de aplicação do método tetralema como *upāya*, visando a eliminação da reificação ontológica de conceitos chave.

No capítulo 1 do MMK, Nāgārjuna emprega seu método argumentativo para atacar as visões do *abhīdharma* da escola Sarvāstivāda a respeito das causas e condições (*Hetu-Pratyaya*):

“No existents whatsoever are evident anywhere that are arisen from themselves, from another, from both, or from a non-cause” (NĀGĀRJUNA, 1.1, 2012, p. 105)

Nesta passagem, Nāgārjuna procura negar qualquer afirmação ontológica a respeito das condições para o surgimento dos fenômenos, buscando demonstrar que cada uma dessas visões – de si, de outro, de ambos, ou sem causa – é absurda. Para tanto, ele aponta que qualquer que seja a compreensão de causa e efeito, pressupõe a possibilidade de afirmar ou negar a identidade causal. Continuando com a argumentação, se uma causa é idêntica a seu efeito, ocorre que nada mudou entre a causa e seu efeito, o que implica dizer que não houve relação de causalidade, isto é, afirmar que um fenômeno é condicionado por si mesmo é um absurdo lógico. Isto nos conduz ao próximo ponto da argumentação, isto é, afirmar que um existente é condicionado por outro também é um absurdo, devido à impossibilidade de dois entes ontologicamente diferentes possuírem relação de causalidade, visto que a diferença radical inviabiliza a possibilidade de se estabelecer relação causal. Candrakīrti reitera esta perspectiva ao afirmar que a perfeita alteridade jamais pode produzir causalidade (SCHROEDER, 2001, p. 99-100).

A terceira alternativa rejeitada por Nāgārjuna, que diz que um fenômeno surge de si próprio e de outro simultaneamente constitui numa contradição básica, evidente por si só, enquanto a quarta alternativa, que afirma que um fenômeno é condicionado por uma não causa é logicamente impossível, pois a causalidade implica, necessariamente em uma causa e, em última análise também implica dizer que qualquer coisa pode surgir em qualquer momento, em qualquer lugar, o que seria absurdo (SCHROEDER, 2001, p. 100).

No que resulta, afinal, a quádrupla negação da causalidade promovida por Nāgārjuna? Ora, a conclusão imediata é a de que a causalidade é vazia, não possui *svabhāva*. Nāgārjuna está aplicando *catuṣkoṭi* como *upāya*, removendo um erro de superimposição, que atribui natureza própria ao conceito de causalidade, erro este que conduziu ao apego da escola Sarvāstivāda a um tipo particular de meditação, que foca em certos elementos imutáveis – existentes nos três tempos, possuidores de *svabhāva* – e que, portanto, prioriza este tipo de meditação como único meio de alcançar o *nirvāṇa*. Este erro também conduz a uma evasão do

mundo – em direção a um mundo ontologicamente distinto, habitado pelos *dharmas* elementares – que viola a proposta original do Buda do Caminho do Meio.

Ao afirmar o vazio da causalidade, Nāgārjuna está lembrando os *sarvāstivādin* que o elemento “causalidade” também está sujeito à *pratītyasamutpāda*, sendo apenas um dos muitos meios empregados pelo Buda (*upāya*) para contrabalançar certas formas específicas de apego, possuindo não mais que um efeito pedagógico num contexto de diálogo entre mestre e discípulo sendo, portanto, vazio. Em outras palavras, o conceito de causalidade foi utilizado em algum momento pelo Buda como um *samāropa* pedagógico (*samāropa* como eliminação de erro) que foi cristalizado pelo *abhidharma* da escola Sarvāstivāda (*samāropa* como erro).

Nāgārjuna está, portanto, em contexto dialógico com aspirantes ao *nirvāṇa*, atentando para o perigo da tentação de apegar-se a um conceito que possui a finalidade pedagógica de dirimir algum erro de superimposição, conceito este que deveria, no momento seguinte, sofrer o mesmo processo de esvaziamento para dar lugar a outra noção pedagógica, no processo incessante do *samāropa* soteriológico enquanto *upāya*.

No capítulo 4 do MMK, Nāgārjuna segue em seu processo crítico em relação aos problemas do *abhidharma* da escola Sarvāstivāda, examinando os agregados (*skandhas*), que ocupam um papel central na meditação dessa escola. Nāgārjuna começa com o exame do primeiro agregado, forma (*rūpa*):

“Material form, distinct from the cause of material form, is not obtained. Similarly, a cause of material form, distinct from material form, is also not seen. When material form is [considered to be] distinct from the cause of material form, it follows that material form is without a cause. Nowhere is there any effect without a cause. If there were to be a cause of material form distinct from material form, there would then be a cause without an effect. There certainly is no effect-ive cause” (NĀGĀRJUNA, 4.1-3, 2012, p. 140-142)

Nestes versos, Nāgārjuna se manifesta contra a ideia de que *rūpa* possua natureza própria. Segundo Nāgārjuna, ao separar o agregado *rūpa* da rede de causas e condições, os *sarvāstivādin* estão dizendo que *rūpa* – que condiciona todo fenômeno dependente de forma – é capaz de existir sem nenhuma relação de causalidade, o que implicaria em dizer que um efeito possui a capacidade de existir sem uma causa e que uma causa pode existir sem um efeito, visto que, segundo a escola Sarvāstivāda, *rūpa* existe por si só, o que consiste num absurdo, pois uma causa só é uma causa quando produz um efeito, que, por conseguinte, só pode ser um efeito quando condicionado por uma causa. Se *rūpa* possui *svabhāva*, ela não possui causa, já que ela já existe enquanto um ente independente. É uma incoerência lógica

afirmar uma causa não existente para *rūpa*, pois é logicamente impossível que o não existente possua como efeito o existente. (SCHROEDER 2001, p. 105-107).

Rūpa é, portanto, vazia. O argumento de Nāgārjuna pretende que o *sarvāstivādin* não se apegue à noção de *rūpa*, afirmando a impossibilidade de tomá-la como um ente independente de causas e condições. Nāgārjuna esvazia a noção *rūpa* com objetivos *upáiacos*. Ele não propõe nenhum entendimento correto a respeito de *rūpa*; ele apenas evidencia a incoerência no discurso do Sarvāstivāda sobre *rūpa* com objetivo de que seu oponente “‘pense sobre forma’, mas não se apegue a ela” (SCHROEDER 2001, p. 107). Nāgārjuna estende o exame de *rūpa* aos outros agregados, afirmando:

“The method of treatment of all existents such as feeling (*vedanā*), thought (*citta/vijñāna*), perception (*saṃjñā*) and disposition (*saṃskāra*) is in every way similar to that of material form (*rūpa*)” (NĀGĀRJUNA, 4.7, 2012 p. 144)

Ao examinar o sofrimento (*duḥkha*), no capítulo 12, Nāgārjuna ataca novamente o entendimento que vê o sofrimento enquanto *svabhāva*, isto é de maneira essencialista. O verso 1 assume a mesma estrutura de *catuṣkoṭi*, enquanto quádrupla negação:

“Some assume that suffering is self-caused, caused by another, caused by both or without a cause. [Suffering as] such an effect is indeed not appropriate” (NĀGĀRJUNA, 12.1, 2012 p.211)

O sofrimento não pode ser entendido como autoproduzido, pois disso deriva que ele não possui nenhuma causa ou efeito reais, existindo enquanto entidade ontológica autodeterminada, o que possui consequências praxiológicas muito graves. Assim sendo, como poderia haver cessação do sofrimento? O sofrimento não pode igualmente advir de outro ente em relação de perfeita alteridade, porque, como já vimos, a alteridade absoluta não produz relação de causa e efeito. As duas alternativas finais são rejeitadas da mesma maneira que vimos com relação à noção de causalidade e aos agregados, ou seja, uma por ser uma contradição básica, outra por constituir uma impossibilidade lógica. Assim, Nāgārjuna afirma a condição vazia do sofrimento, pois esta é a única maneira pela qual o sofrimento pode ter um fim. Com efeito, caso ele possuísse *svabhāva*, ele existiria enquanto realidade ontológica no passado, no presente e no futuro (SCHROEDER, 2001, p. 110).

A crítica de Nāgārjuna a respeito de determinadas nuances da noção de sofrimento adquire pelo menos duas dimensões: ele ataca noções essencialistas que atribuem *svabhāva* ao sofrimento, mas também ataca a ideia que considera necessária a meditação a respeito das causas do sofrimento. Este segundo problema, por sua vez desemboca em dois níveis de erro: o erro da superimposição de *svabhāva* às causas do sofrimento, que constitui um *samāropa*,

característico da ignorância (*avidyā*) fundamental que acaba por conduzir à reiteração do sofrimento; o segundo nível de erro é o de produzir apego a um tipo específico de práxis meditativa, como única via para alcançar o *nirvāṇa*. A conclusão é que assim como a noção de causas e condições (*hetu-pratyaya*) e os cinco agregados (*skhandas*), o sofrimento (*duḥkha*) – assim como suas causas – é vazio, isto é, não possui natureza própria (*svabhāva*) (SCHROEDER, 2001, p. 110). Em outras palavras, Nāgārjuna demonstra o absurdo de se atribuir uma natureza própria (*svabhāva*) ao sofrimento e suas causas. Essa atribuição implicaria uma diferenciação ontológica radical entre a condição de sofrimento (*samsāra*) na qual vivem os seres sujeitos à ignorância fundamental e à condição de libertação desta mesma condição (*nirvāṇa*). Em síntese, se o sofrimento tivesse natureza própria, seria impossível a cessação do mesmo e se desqualificaria qualquer caminho para a libertação. Como afirma Schroder:

“The reification of suffering, attachment, and bondage that Nagarjuna criticizes here goes hand in hand with a reification of non-attachment, or nirvana, as well. When samsaras are essentialized into a fixed principle with its own "inherent nature" - then nirvana is separated off, distinguished from all other things, and reified into a realm of independence. Such a radical separation severs any possible relationship between being bound and achieving liberation, and leads to the conclusion that whatever is bound must necessarily remain bound, and whatever is released must stay released” (SCHROEDER, 2001, p. 111-112).

Ao empreender todas essas críticas, estaria Nāgārjuna afirmando que o aspirante ao *nirvāṇa* não deve meditar sobre a causalidade, os *dharmas* elementares, os agregados ou *samsāra*? Estaria ele afirmando que as formulações *abidármicas* estão necessariamente incorretas? De fato, durante todo o MMK, Nāgārjuna não afirma nada disso. Ele empreende seus argumentos diretamente contra as reificações conceituais e doutrinárias promovidas por certos entendimentos radicais das categorizações do *abhidharma*, bem como contra qualquer justificativa filosófica que estabeleça um único caminho soteriológico no Budismo. A crítica de Nāgārjuna se alinha à crítica central promovida pelo Budismo Mahāyāna, no mesmo espírito que a literatura *prajñāparamitā*, o *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* e o *Sūtra de Lótus*, que se recusam a aceitar qualquer estabelecimento de critérios metapráticos absolutos no Budismo, procurando evidenciar que cada conceito, cada caminho, é um *upāya*, sempre manipulado por um ser na plenitude de sua realização com o objetivo de conduzir os outros seres e, cujo critério é a eficácia soteriológica, sempre respeitando as diferenças existenciais entre eles (SCHROEDER, 2001, p. 113).

Após o impacto de sucessivas desconstruções de reificações conceituais ao longo de todo o MMK, ilustrados pelos recortes pontuais acima expostos, o capítulo 24 apresenta a intervenção de um oponente perplexo:

“If all this is empty, then there exists no uprising and ceasing. These imply the non-existence of the four noble truths. In the absence of the four noble truths, understanding, relinquishing, cultivation and realization will not be appropriate. In the absence of this [fourfold activity], the four noble truths would not be evident. In the absence of the fruits, neither those who have attained the fruits nor those who have reached the way [to such attainment] exist. If the eight types of individuals do not exist, there will be no congregation. From the non-existence of the noble truths, the true doctrine would also not be evident. When the doctrine and the congregation are non-existent, how can there be an enlightened one? Speaking in this manner about emptiness, you contradict the three jewels, as well as the reality of the fruits, both good and bad, and all such worldly conventions” (NĀGĀRJUNA, 24.1-6, 2012 p. 326-330)

A intervenção do oponente, neste capítulo, revela sua grande confusão a respeito de *śūnyatā* e, mais especificamente, de sua aplicação pedagógica. Ele toma *śūnyatā* – vazio de natureza própria – por *apavāda* – negação da existência – comprometendo assim a compreensão da essência do projeto nagarjuniano. No verso seguinte, Nāgārjuna expõe a má interpretação do oponente:

“We say that you do not comprehend the purpose of emptiness. As such, you are tormented by emptiness and the meaning of emptiness” (NĀGĀRJUNA, 24.7, 2012, p. 330)

Neste momento, convém que nos aprofundemos um pouco mais nesta afirmação de Nagarjuna que afirma que o oponente não compreende a expressão propósito/funcionalidade do vazio. Nāgārjuna reitera, com isso, que o oponente atribui, equivocadamente a ideia de *svabhāva* ao próprio *śūnyatā*, reificando-o do mesmo modo que reificou os *dharmas* elementares. Portanto, à luz da linguagem utilizada por Nāgārjuna, compreendemos que o mal entendimento do oponente se dá na medida que ele, ao não entender a dimensão do funcionalidade de *śūnyatā* enquanto ferramenta *upāiaca* de eliminação de erros, a toma por uma entidade ontológica independente que nega a existência dos fenômenos e dos conceitos (*apavāda*), passa a ser “atormentado” pela operacionalidade de *śūnyatā* enquanto eliminação sucessiva dos erros.

Finalmente, depois de acusar o oponente de não compreender completamente *śūnyatā*, Nāgārjuna aplica seu método argumentativo para inverter o discurso do oponente, dizendo que ele, ao atribuir *svabhāva* aos conceitos e fenômenos, é quem destrói as bases da realidade e da própria prática budista:

“If you perceive the existence of the existence in terms of self-nature, then you will also perceive these existents as non-causal conditions. You will also contradict [the notions of] effect, cause, agent, performance of action, activity, arising, ceasing, as well as fruit.(...) If all this is non-empty, there exists no uprising and ceasing. These imply the non-existence of the four noble truths” (NĀGĀRJUNA, 24.16-17 e 20, 2012 p. 338-339)

A razão pela qual *svabhāva* contradiz os conceitos citados nos versos acima é que ela pressupõe uma existência independente, portanto, fenômenos que existem enquanto entidades ontológicas independentes não podem interagir em relação de causalidade. Assim, não há realização de *prāṭīyasamutpāda*, o que seria um contrassenso à prática budista. Nāgārjuna, então, contorna completamente o debate, concluindo que a práxis budista é vazia, *śūnyatā* é a própria via para a realização de *prāṭīyasamutpāda*: “We state that whatever is dependent arising, that is emptiness. That is dependent upon convention. That itself is the middle path.” (NĀGĀRJUNA, 24.18, 2012, p. 339)

Como vimos, o objetivo de Nāgārjuna é fundamentalmente soteriológico. Seus mais variados textos consistem em pontuais intervenções pedagógicas, em contexto dialógico, que atuam na eliminação dos erros de superimposição que levam ao sofrimento, onde eles ocorrem. No MMK, esta tarefa se dá através de uma manipulação hábil de estruturas argumentativas (*yukti*). A estrutura argumentativa que Nāgārjuna utiliza extensivamente, no MMK, é a formulação lógica de quádrupla negação intitulada *catuṣkoṭi*, o tetralema que atua no sentido de reduzir ao absurdo (*prasaṅga*) as proposições apresentadas, num processo no qual as obsessões (*prapañca*) do mesmo são aniquiladas.

Considerando o acima exposto, podemos ver que a especificidade de upāya, no entendimento de nagarjuna, toma uma forma privilegiada de empreendimento racional (*yukti*), que se desdobra, sobretudo no estratagema *prassāṅguico*, que toma forma no tetralema. Tsong Khapa, talvez o maior representante da tradição Mādhyamika no Tibete, afirma:

“By relying on the lotus feet, my enemy – ignorance – is completely vanquished through his illumination of the path of reason” (TSONG KHAPA, 2006, p. 8)

Estas palavras fazem parte da exortação inicial do grande comentário de Tsong Khapa ao MMK, referência textual crucial para a tradição tibetana. Tsong Khapa abre seu comentário com uma homenagem ao mestre Nāgārjuna, descrevendo-o como aquele que forneceu o método racional (*yukti/prasaṅga*) para a eliminação da ignorância. Ele enfatiza este atributo ao descrever a abordagem nagarjuniana no MMK, da seguinte forma:

“Through countless shining beams of argument – Various proofs and refutations–
Dispels the thick darkness at the heart of grasping the extremes.”(TSONG KHAPA, 2006, p. 7)

Como pudemos ver, ao longo deste capítulo, os Budas e *Bodhisattvas*, enquanto mestres na plenitude de sua realização e, na sua condição de conhecedores das particularidades existenciais de todos os seres vivos, formulam os mais diversos estratégias pedagógicas, sempre em contexto dialógico na relação entre mestre e discípulo, alinhando-se às necessidades existenciais do mesmo, com objetivo de, sistematicamente, eliminar seus erros, apegos e obsessões a fim de que ele possa alcançar o *nirvāṇa/bodhi*.

Esses estratégias pedagógicas são, precisamente, o que é designado pela palavra *upāya* e podem tomar incontáveis formas. O ensinamento dos Budas e dos *Bodhisattvas* pode ser uma metáfora, uma atitude, o silêncio, uma narrativa, uma poesia, uma afirmação ou refutação de algo, um discurso exortativo, uma explanação teórica ou, até mesmo, a vida de um Buda/*Bodhisattva*. A lista é infundável.

O *upāya* empregado por Nāgārjuna, no MMK é fundamentalmente racional. Os procedimentos argumentativos que constituem o corpo do MMK consistem em procedimentos *upāiacos*, isto é, operações lógicas, habilmente instrumentalizadas a serviço do caminho budista. Essas estruturas argumentativas possuem também a função hermenêutica de esclarecer o real sentido do ensino do Buda. De fato a leitura nagarjuniana da Doutrina das Duas Verdades remove as reificações ontológicas da doutrina budista, trazendo-a para o plano da realidade, enquanto mecanismos vivos e eficazes soteriológicamente. A partir da contribuição de Nāgārjuna, *saṃvṛti sat* revela o esplendor de *paramārtha sat*, que encontra-se velada na primeira. A realização da Verdade Última está logo ali, em silêncio por trás deste ou daquele conceito, oculta por um ou outro *samāropa*. Nāgārjuna pretende clarear as visões, limpando as lentes da compreensão do *samāropa* que ofusca o olhar que realiza a Verdade Última.

A racionalidade de Nāgārjuna, no MMK difere de uma razão pura, de uma razão pela razão. Não estamos aqui diante de um discurso racional que pretende se ocupar de elucubrações acerca da natureza das coisas. Não está presente aqui uma razão que se considera via única de acesso a supostas verdades metafísicas perenes. Aqui não se buscam categorias transcendentais constituintes da experiência. A razão de Nāgārjuna não é uma razão reificada. Aqui nada de definitivo se afirma a respeito da Verdade. A racionalidade do MMK só se justifica enquanto submetida ao propósito soteriológico budista. Em outras

palavras, os mecanismos racionais do MMK possuem o status de uma instrumentalização da linguagem que possui como objetivo a resolução definitiva do problema existencial.

Enquanto *upāya*, as veredas racionais trilhadas por Nāgārjuna assumem um papel desconstrutivo das reificações que caracterizam as obsessões (*prapañca*), num conjunto sistemático de procedimentos apofáticos erigidos com as pedras fundamentais das regras da lógica, que possuem eficácia existencial justamente por não atacarem meros construtos teóricos, mas construções que constituem maneiras de estar no mundo. A sistemática eliminação característica desses procedimentos envolve certas afirmações e certas negações, que não têm um fim em si próprio, mas possuem o sentido *upáico* de eliminar certos erros cognitivos prévios (LOUNDO, 2016, p. 34).

O entendimento nagarjuniano da Doutrina das Duas Verdades nos mostra que o Buda jamais fala sobre a Verdade Última. Ele revela que o projeto original do Buda instrumentaliza uma pedagógica e soteriológica da linguagem. No que tange, portanto, a metodologia da linguagem, Nāgārjuna reflete uma fidelidade plena ao projeto original do Buda:

“Congruent with the Buddha’s teachings, Nāgārjuna unleashes a rigorous logic that seeks to reverse the constitutive path of one’s erroneous cognitions, the primary cause of one’s attachments and suffering. This prophylactic intervention of reason, exclusively committed to error elimination, is all that needs to be done for the realization of *nirvāṇa*, the ever present *paramārthika* dimension of Reality” (LOUNDO, 2016, p.38).

A missão de Nāgārjuna, coerente com a missão do Buda, é conduzir os seres vivos à plena realização no mundo. Seu método de racionalidade *upáica*, sempre em contexto dialógico, está livre de cristalizações reificantes. Ela visa, portanto, uma transformação no ser ao promover a adoção de uma postura diferenciada neste mundo, uma realização aqui e agora, caracterizada por um modo de viver desapegado, capaz de experimentar o maravilhamento da existência.

Conclusão

O entendimento da noção de *upāya* nos fornece uma generosa contribuição no que concerne à compreensão da religião budista. Tendo *upāya* como chave hermenêutica, o Budismo não pode ser entendido enquanto visão de mundo ou corpo doutrinário que apresenta a expressão da Verdade. Antes, ele se revela como um guia para a realização da Verdade, sem que para isso se expresse diretamente algo sobre a mesma. *Upāya* não designa um método provisório que prepara o discípulo para um discurso definitivo sobre a Verdade, visto que como tal ele inexistente e é impossível, já que não há nenhum discurso capaz de representar a Verdade. *Upāya* é, portanto, a única maneira possível de conduzir um discípulo de modo que ele se torne aquele que permite que a própria Verdade se revele. O Budismo, à luz de *upāya*, é um processo de transformação de si.

O capítulo primeiro nos permitiu identificar a inserção do Budismo no escopo dos projetos soteriológicos da civilização indiana, bem como conhecer melhor os fundamentos do Budismo e como a tradição Mahāyāna se relaciona com os princípios do Theravāda. Com efeito, a tradição Mahāyāna não rompe com o Theravāda, ela representa uma atitude que privilegia um modelo de realização completamente implicado com a salvação dos seres vivos, isto é, o ideal do *bodhisattva*. É a partir da ênfase no ideal do *bodhisattva* que podemos entender porque o Mahāyāna se dedica de maneira ostensiva à revelação de *upāya* como princípio fundamental para a condução dos seres vivos à meta da superação final da problemática do sofrimento. Assim, podemos compreender como os desdobramentos argumentativos que caracterizam a escola Mādhyamika se inserem no projeto soteriológico apresentado pelo Budismo Mahāyāna.

A partir do capítulo segundo, através da genealogia da noção de *upāya*, compreendemos que ela constitui um fundamento pedagógico central, comum aos encaminhamentos soteriológicos da Índia como um todo. Mergulhando em alguns dos principais *sūtras* da tradição Mahāyāna, sobretudo no *Sūtra de Lótus*, pudemos compreender que a proficiência nos meios (*upāya kauśalya*) para a condução dos seres vivos é a chave para a compreensão dos ensinamentos do Buda como um todo, bem como é considerada uma virtude fundamental para o *bodhisattva*, tendo o método do Buda como modelo. Para o Mahāyāna, *upāya* é o princípio fundamental, que compreende que o ensinamento dos *bodhisattvas* se dá a partir da adequação à realidade existencial dos seres vivos, estruturando-se e se desenvolvendo de forma gradual, de acordo com os pré-requisitos dos

mesmos. A compreensão da noção de *upāya*, principalmente como expressada na frequente afirmação do *Sūtra de Lótus* de que os ensinamentos eficazes dos Budas e *bodhisattvas* não podem ser acusados de falsidade, revela que a palavra dos mesmos é sempre Verdade, pois Verdade aqui não é definida enquanto adequação semântica entre representações linguísticas e o sentido ao qual elas se referem, mas ao desvelamento do Real através da limpeza da “poeira nos olhos” que caracteriza a sistemática remoção dos erros que caracterizam a existência apegada, fundamentada na ignorância (*avidyā*).

Finalmente, através do capítulo terceiro, pudemos visualizar que em Nāgārjuna, a racionalidade é um *upāya*. Os procedimentos lógicos e argumentativos que caracterizam toda a extensão do *Mūlamadhyamakakārikā* não constituem um debate estéril entre oponentes que desejam, simplesmente, estar corretos acerca de um determinado assunto e, por conseguinte, terminar a discussão vitoriosos. Pelo contrário, não existem oponentes no *Mūlamadhyamakakārikā*, visto que ambas as partes envolvidas estão unicamente preocupadas com a realização da meta da superação final da problemática do sofrimento. A estrutura argumentativa do *Mūlamadhyamakakārikā* está submetida ao projeto soteriológico budista e se justifica pela sistemática correção de erros que se constituem enquanto obstáculos para a realização da meta soteriológica.

No presente momento, podemos retomar a questão apresentada por Paul Williams, em seu *Buddhist Thought*: “Do we really know anything of what the Buddha Taught?” (WILLIAMS, 2012, p. 22). A partir da compreensão da noção de *upāya*, creio que a pergunta mais pertinente não seria a respeito “do que” o Buda ensinou, mas do “como”. A questão é que a pergunta sobre “o que” o Buda ensinou nos conduz inevitavelmente à questão do “como” ele ensinou e esta questão nos leva à questão fundamental sobre a compreensão budista da Verdade e da linguagem e como uma se relaciona com a outra no Budismo. *Upāya* responde a pergunta sobre o “como” e, ao mesmo tempo, esclarece o conteúdo “do que” o Buda ensinou. Isto se dá na medida em que a reflexão acerca de *upāya* traz à tona o ensinamento budista enquanto método, isto é, à luz de *upāya*, o próprio Budismo é um método.

Se o Budismo é um método, ele não é um método estático. A partir de um princípio de adequação pedagógica, o ensinamento budista é sempre uma modulação de acordo com os pré-requisitos existenciais dos diversos seres vivos. Nāgārjuna, em seu *Mūlamadhyamakakārikā*, sobretudo em sua apresentação da Doutrina das Duas Verdades, revela que é somente na convencionalidade da linguagem que é possível o desvelamento da

natureza do Real. Em outras palavras, a mesma verdade convencional (*samvṛti sat*) que oculta a Verdade é o único caminho para a realização da mesma. No mesmo espírito, encontramos no *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* a expressão da inevitabilidade da linguagem para a realização da Verdade Última (*paramārtha sat*):

“Ensinar o *dharma* envolve, necessariamente, um processo de superimposição (*samāropa*) de palavras (...) Lá onde não há superimposição não há ensinamento [do *dharma*], nem o ouvir [o *dharma*], não há compreensão [do *dharma*]” (VIMALAKĪRTINIRDEŚA SŪTRA apud LOUNDO, 2015 A, p. 8).

O projeto não dual expresso no *Mūlamadhyamakakārikā* não empreende a negação de uma realidade a favor da afirmação de outra. Ao contrário, revela dois níveis de compreensão co-existindo na mesma realidade. Portanto, a partir da contribuição de Nāgārjuna, entendemos que o projeto soteriológico budista consiste na eliminação gradual da ignorância até que o olhar do discípulo fique livre da poeira que impede que a Verdade se revele. Em outras palavras, a Verdade está sempre presente, ela não se encontra ocultada por nenhum obstáculo ontológico. O que a impede de revelar-se a si mesma não é senão a confusão causada pela ignorância. A utilização da analogia da “dispersão da grossa escuridão”, utilizada por Tsong Khapa, em sua exortação a Nāgārjuna, no início de seu comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā* evidencia esta perspectiva:

“And, who, providing unsurpassed ascertainment of that system, through countless shining beams of argument – various proofs and refutations – dispels the thick darkness at the heart of grasping the extremes.” (TSONGKHAPA, 2006, p. 7).

O ensinamento budista é, portanto, a expressão linguística de um método de “dispersão da ignorância”. Através dos mais variados estratagemas pedagógicos, o problema existencial é dissolvido, uma vez que ele nunca possuiu existência ontológica própria (*svabhāva*). À luz de *upāya*, compreendemos que, no Budismo, a linguagem não possui pretensões representativas: ela é o caminho para a dissolução dos problemas causados pela sua má compreensão. A Verdade está velada na linguagem e é através da mesma linguagem que podemos permitir que ela se desvele.

A este ponto, permito-me retomar um pouco do espírito de diálogo que configurou minhas intenções iniciais. Podemos encontrar alguns apontamentos semelhantes no que diz respeito à noção de Verdade e a sentidos diferenciados para a funcionalidade da linguagem na tradição filosófica ocidental? Meu projeto inicial envolvia um diálogo com Heidegger e apesar de, através da intervenção do meu orientador, ter optado por uma imersão no

pensamento budista dentro de suas raízes civilizacionais, despreocupado da perspectiva comparativa, creio que podemos encontrar, no pensador alemão, alguns insights que apontam para uma experiência com a Verdade e com a linguagem que podem ser pertinentes ao questionamento do início deste parágrafo. Insights estes que obviamente estão longe de encerrar todos os sentidos da noção de *upāya*. Limito-me, portanto, a indicar alguns aspectos do pensamento heideggeriano que me parecem interessantes, principalmente no que concerne aos dois pontos já citados, a saber, Verdade e linguagem. Um estudo mais preciso acerca deste espírito de semelhança exigiria talvez outro mestrado, quiçá, um doutorado.

Heidegger retoma a palavra grega *alétheia* para designar um sentido de Verdade originário, diferente da noção corriqueira da mera descritibilidade objetiva. *Alétheia* – *a*, prefixo de negação; *lethe*, esquecimento – é traduzida por Heidegger como “desvelamento” ou “descoberta” (HEIDEGGER, 1988, p. 287). O sentido de Verdade promovido por Heidegger é, segundo ele, uma retomada do sentido originário, evidente para os gregos:

“A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento ‘evidente’ do uso terminológico de *alétheia*” (HEIDEGGER, 1988, p.288).

O entendimento heideggeriano de Verdade não é o de uma descrição última da Realidade, da descritibilidade de uma realidade metafísica para além da experiência. É, semelhante ao modelo budista, o de um permitir que aquilo que se encontra esquecido (*lethe*), mas que é sempre presente, se revele a si mesmo. Nas palavras de Heidegger: “deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento” (HEIDEGGER, 1988, p. 287). O que está em questão, portanto, não está além do mundo fenomênico, não se trata de uma evasão da experiência. Ao contrário, trata-se de resgatar o sentido sempre presente, porém velado, esquecido, dos entes. Heidegger traz à tona dois níveis de compreensão: o primeiro, no qual o ente se encontra velado e o segundo, que permite seu desvelamento. Esta compreensão se aproxima bastante da formulação nagarjuniana da Doutrina das Duas Verdades.

Da mesma maneira, atrelado a este sentido de Verdade, uma compreensão mais profunda da linguagem também está presente no pensamento de Heidegger. Distante de sua funcionalidade meramente representativa, a linguagem, para Heidegger, deve ser compreendida como possuidora de eficácia no processo de desvelamento. Em suas palavras:

“A adução desses testemunhos deve resguardar-se de uma mística desenfreada das palavras; entretanto, o ofício da filosofia é, em última instância, preservar a força das palavras mais elementares, em que a

pré-sença se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudo-problemas” (HEIDEGGER, 1988, p. 288)

Heidegger, no texto *A Caminho da Linguagem*, empenha-se em investigar o sentido próprio da linguagem e qual a relação deste sentido com a experiência existencial do homem. Ele atenta, primeiramente, que não pretende chegar a uma definição estanque, que encerre conceitualmente a essência da linguagem numa representação. No texto, Heidegger afirma:

"Pois falar da linguagem talvez seja ainda pior do que escrever sobre o silêncio. Não queremos assaltar a linguagem para obrigá-la a cair nas presas de representações já prontas e acabadas. Não queremos alcançar um conceito da essência da linguagem capaz de propiciar uma concepção da linguagem a ser usada por toda parte e, assim, satisfazer todo esforço de representação" (HEIDEGGER, 2003, p. 8)

A investigação que Heidegger propõe é que pensemos a linguagem a partir dela. O que o pensador pretende é, portanto, tratar da linguagem como linguagem, isto é, a linguagem não como expressão de algo que está além dela, mas como região que sustenta e, ao mesmo tempo, é o modo de ser do homem. Em outras palavras, Heidegger trata a linguagem como “morada do Ser”, como afirma o texto:

“Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais” (HEIDEGGER, 2003, p. 10)

De modo semelhante ao apresentado acima, Heidegger, no texto *Para a discussão da Serenidade*, que descreve uma conversa fictícia entre um professor, um investigador e um erudito, afirma, de forma poética, que estamos e não estamos na Região, pertencemos a ela, visto que não há maneira de estar fora da mesma, mas ao mesmo tempo ela se oculta de nós, através da fixação da nossa percepção em apenas uma de suas possibilidades, assim não estamos libertos. Neste espírito, a Serenidade não é senão a apropriação de um pertencimento esquecido, mas desde sempre em vigor, do homem à Região (HEIDEGGER, 2000 p. 48, 49).

O mergulho heideggeriano no sentido próprio da linguagem promove uma alteração na relação com o mundo, uma mudança de postura existencial. A reapropriação de um pertencimento sempre presente do homem à Região é fruto de uma reflexão que busca um conhecimento que liberta. A Serenidade não descreve um sentimento, mas antes uma colocação diferenciada no mundo. A reflexão heideggeriana da linguagem não objetiva uma mudança de *locus*, mas a apropriação plena do estar no mundo, onde já nos encontramos:

“Não queremos, porém, ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (HEIDEGGER, 2003, p. 8).

No mesmo espírito que a reflexão de Heidegger, o filósofo francês Louis Lavelle, possui um riquíssimo projeto de reflexão existencial. Em sua obra *Presença Total* – que consiste, segundo o autor, em uma nova exposição a partir da mesma perspectiva filosófica de *O Ser*, o primeiro volume de sua *Dialética do Eterno Presente* –, encontramos uma investigação do sentido próprio da investigação filosófica. Lavelle afirma que a reflexão filosófica é uma apropriação de nossa mesma condição de estar no mundo, ou seja, a reflexão filosófica busca uma participação efetiva no mundo. Como vemos no seguinte trecho:

"Assim, a reflexão filosófica não nos faz conhecer o mundo como a um espetáculo, porque nos faz assistir à formação mesma desse espetáculo. Ela é um conhecimento interior ao ser. Revela-nos uma atividade sumamente eficaz de que faz nossa consciência participar. Permite-nos, graças a esta participação, criar a nós mesmos, inscrever nossa própria realidade no universo e produzi-la em vez de sofrê-la" (LAVELLE, 2012, p. 175).

Para além desta breve retomada da perspectiva “comparativa” que configurou minhas pretensões iniciais, porém esclarecida pela imersão na tradição, acredito haver encontrado outras contribuições. Muito se fala em diálogo entre as tradições religiosas, entretanto, um diálogo não esclarecido pode trazer consigo perspectivas perigosas para ambas as tradições envolvidas.

Michael Pye – o autor de *Skilfull Means: A concept in Mahayana Buddhism*, um dos livros de referência para o presente trabalho – se ocupa, em sua carreira acadêmica de tomar *upāya* como base para o diálogo inter-religioso, tendo escrito, por exemplo, os artigos *Skilfull Means and the Interpretation of Christianity* e *Skill in Means in Early Buddhism and Christianity*. Isto se dá na medida em que a compreensão de *upāya* como um princípio de adequação pedagógica evidencia que as narrativas religiosas que se encontram sob sua jurisdição são estratégias para a condução dos seres vivos à superação do sofrimento através da realização da Verdade Última. Desta maneira, Pye aplica o modelo *upāyico* às outras religiões, entendendo que, de alguma forma, *upāya* seria um “princípio germinativo”, que, em última análise, explicaria as diferenças entre as religiões do mundo como modulações justificadas somente pela adequação de um projeto soteriológico a diferentes indivíduos e culturas (KAMSTRA, 2009, p. 271).

O principal problema que emerge da perspectiva de Pye, no que diz respeito ao diálogo, é que, ao aplicar a noção de *upāya* como chave hermenêutica para a compreensão de

outras religiões, Pye está subjugando uma religião a outra, desrespeitando suas singularidades e especificidades.

A perspectiva de Michael Pye não é individual. É antes um sintoma de uma atitude contemporânea que, conscientemente ou não, consiste na intenção de dissolver as diferenças particulares entre as tradições em uma espécie de “religiosidade secular global” com interesses políticos, travestida de “tolerância religiosa”. Como afirmei, este ponto de vista não é, necessariamente, defendido pelos autores que, de certa forma, colaboram com ele. Encontramos noções semelhantes nos variados circuitos esotéricos e ecumênicos e em grandes pensadores ocidentais e orientais. Swami Vivekananda, por exemplo, um dos maiores porta-vozes do Vedânta contemporâneo (1863-1902), em seu livro *Epopéias da Índia Antiga* chegou a afirmar: “Assim, todas as modalidades de religião, grosseiras ou refinadas, inferiores ou superiores, são sucessivas etapas no caminho que segue a humanidade em direção ao divino sol da Verdade Absoluta” (VIVEKANANDA, 1997, p. 112).

Do mesmo modo que vemos religiosos genuínos como Swami Vivekananda endossando esse tipo de universalismo radical, influentes figuras públicas, como Steven Clark Rockefeller, que interferem nos rumos da política através de investimentos em fundações de alcance internacional, se dedicam a defender o tipo de diálogo que considero particularmente perigoso. Steven Rockefeller escreveu *The Christ and the Bodhisattva*, John Dewey: *Religious Faith and Democratic Humanism* e *Spirit and Nature -- Why the Environment Is a Religious Issue: An Interfaith Dialogue*, obras que transparecem as intenções políticas e ideológicas do autor.

Trago à tona os perigos desse tipo de perspectiva dialógica apenas para apontar que o diálogo inter-religioso é um caminhar sobre o fio da navalha. Quero dizer, com isso, que devemos evitar os extremos tanto de um absolutismo fundamentalista, quanto de um relativismo universalista. Tendo exposto essas ressalvas, creio que seja importante evidenciar os benefícios de um diálogo inter-religioso realmente fecundo. Acredito que um diálogo bem sucedido, antes de provocar a dissolução das singularidades, deve reforçar a pertença dos dialogantes em sua própria tradição.

Aproveito o espaço para destacar que o processo dialógico promovido pela presente dissertação teve ótimos frutos na vida do autor. A abertura para o diálogo com o outro, caracterizada pelo mergulho na tradição budista-indiana, promoveu uma aproximação com a tradição fundante da civilização à qual pertenço, isto é, o Cristianismo, mais especificamente, o Catolicismo Romano. Claro que houve outros fatores determinantes para esta aproximação,

mas destaco que os grandes mestres da Índia, como o Buda, Nagarjuna e Śaṅkara me convidaram a me colocar aos pés da minha própria tradição, a me aproximar do mestre, na linguagem *upanixádica*. A jornada ao lugar do outro me conduziu, enfim, a uma genuína colocação no lugar onde estou. Assim como Heidegger afirmou, em *A Caminho da Linguagem*, que “queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (HEIDEGGER, 2003, p. 8), creio que, finalmente, graças ao diálogo, cheguei ao lugar onde estou.

Referências Bibliográficas

LITERATURA PRIMÁRIA EM SÂNCRITO E PÁLI EM TRADUÇÕES EM INGLÊS E PORTUGUÊS

Alagaddupama Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/MN22.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Anatta-lakkana Sutta. Disponível em:
<<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXXII.59.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Arahattapañha Sutta. Disponível em:
<<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXXXVIII.2.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Ariyapariyesana Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/MN26.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Aṣṭasāhasrikāprajñapāramitā Sūtra. Tradutor: Edward Conze. Missouri: South Asia Books, 1994.

Culamalunkya Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/MN63.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Dhammacakkapavattana Sutta. Disponível em:
<<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNLVI.11.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Kaccayanagotta Sutta. Disponível em:
<<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXII.15.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Khema Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/ANVI.49.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Kosambi Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXII.68.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Nāgārjuna. **Mūlamadhyamakakārikā.** Tradutor: David Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass, 2012.

Pasadika Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/DN29.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Paticca-samuppada Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXII.1.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Saddharmapuṇḍarīka Sūtra. Tradutor: Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2002.

Sajjha Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/ANIX.8.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

Suñña Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoainsight.net/sutta/SNXXXV.85.php>>, acesso em 7 jun. 2016.

TSONGKHAPA, Rje. **Ocean Of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā.** Tradutor: Geshe Ngawang Samten e Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Vimalakīrtinirdeśa Sūtra. Tradutor: Robert Thurman. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1976

LITERATURA SECUNDÁRIA

ANDRADE, Clodomir. **Budismo e a Filosofia Indiana Antiga.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015

CORLESS, Roger. A Devoção da Terra Purra. In YOSHINORI (ORG). **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 269-302.

GAJIN, Nagao. O Sutra de Vimalakīrti. In YOSHINORI (ORG). **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 172-176.

GOMBRICH, Richard. **What The Buddha Thought**. London: Equinox, 2009.

HALBFASS, Wilhelm. **Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought**. Delhi: Indian Books Centre, 1992

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG. C.G. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KEENAN, John P. Iogacara. In YOSHINORI (ORG). In **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 224-233.

KAMSTRA, J.H. Skilful Means as a “Germinative Principle”: Some Remarks on A Concept in Mahayana Buddhism. In **Numen**. V27, N2, Dez. 1980. p. 270-277

LAVELLE, Louis. **A Presença Total e Ensaio Reunidos**. São Paulo: É Realizações, 2012.

LOUNDO, Dilip. A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**. V14, N2, Jul-Dez 2011, Juiz de Fora. p. 349-370.

LOUNDO, Dilip. A Noção de Superimposição (*samāropa*) em Nāgārjuna e Candrakīrti. Palestra proferida no IV Colóquio Internacional de Filosofia Oriental ‘A Escola de Kyoto e suas Fontes Orientais’. Campinas: Departamento de Filosofia, UNICAMP, Setembro, 2015.

LOUNDO, Dilip. The ‘Two Truths’ Doctrine (*satyadvaya*) and the Nature of *upāya* in Nāgārjuna. [doi: 10.1590/0100-512X2016n13301dl]. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 133, Abr./2016, p. 17-41.

LOUNDO, Dilip. O Sentido do Sem-Sentido: O Ritual Védico (*yajña*) como Renúncia (*tyāga*). Palestra proferida no Oxford Center for Hindu Studies, Oxford University, 5/2/2015

LOUNDO, Dilip. Considerações sobre a “Doutrina das Duas Verdades” (Samvṛti-Satya e Paramārtha-Satya). In: **Rever**. N. 01, Ano 14. Jan/Jun 2014.

LOUNDO, Dilip. O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: Gnerre, Maria Lucia. (Org.). **Cultura oriental: língua, filosofia e crença**. 1ed. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012, v. , p. 31-56.

MATSUNAGA, Daigan e Alicia. The Concept Of Upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy. In **Japanese Journal of Religious Studies**. 1/1, Março. 1974.

MUSASHI, Tachikawa. A Tradição Mādhyamika. In YOSHINORI (ORG). **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 209-223.

NAGAO, Gadjin, M. **Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies**. New York: State University of New York,. 1991.

NIETSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2008

PYE, Michael. **Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism**. 2ed. New York: Routledge, 2003.

PYE, Michael. O Sutra de Lótus e a Essência da Tradição Mahāyāna. In YOSHINORI (ORG). **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 188-208.

SCHROEDER, John. **Skillful Means: The Heart Of Buddhist Compassion**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

SCHROEDER, John. Truth, Deception, and Skillful Means in the Lotus Sutra. In Asian Philosophy Vol. 21, No. 1, February 2011..p. 35–52

SILVEIRA, Nise da. **Jund: Vida e Obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SPRUNG, Mervin. **The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta**. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1973.

VIVEKANANDA, Swami. **Epopéias da Índia Antiga**. São Paulo: Lorenz, 1997.

WALSER, Joseph. **Nāgārjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture**. New York: Columbia University Press, 2005.

WESTERHOFF, Jan. **Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WILLIAMS, Paul. **Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition**. 2ed. New York: Routledge, 2012.

WILLIAMS, Paul. **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations**. 2ed. New York: Routledge, 2009.

WINTERS, Jonah. **Thinking in Buddhism: Nagarjuna's Middle Way**. Reed College, 1994.

YOSHINORI, Takeushi. Introdução. In: _____ **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. IX-XXII.

YUICHI, Kajiyama. O Prajñāpāramitā e o Surgimento da Tradição Mahāyāna. In

YOSHINORI (ORG). **A Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 153-171.

Todos os sūtras do cânone páli foram retirados do website: www.aceessoainsight.com.br, em visitas constantes durante o processo de escrita da dissertação.

Glossário dos principais termos sânscritos utilizados

<i>Abhidharma</i>	Literatura de análise do conteúdo dos <i>sūtras</i>
<i>Adhikārabheda</i>	Conjunto de pré-requisitos do discipulado
<i>Anātman</i>	<i>Insubstancialidade, não-eu</i>
<i>Anitya</i>	<i>Impermanência</i>
<i>Apavāda</i>	Negação da existência
<i>Arhat (Arahant)</i>	“Digno”, modelo de ser humano realizado na tradição <i>Theravāda</i>
<i>Āstika</i>	Ortodoxia, tradições que aceitam a autoridade dos Vedas
<i>Avidyā</i>	Ignorância
<i>Bhikṣu (Bhikkhu em páli)</i>	Monge
<i>Bodhi</i>	<i>Iluminação</i>
<i>Bodhisattva</i>	<i>Ser humano realizado, modelo de realização priorizado pela tradição Mahāyāna</i>
<i>Catuṣkoṭi</i>	Tetralema
<i>Darśana</i>	Escola filosófica/religiosa
<i>Dharma (Dhamma em páli)</i>	(i) o ensinamento do Buda; (ii) o terceiro <i>Puruṣārtha</i> , representado pela religião, norma moral e papel social; (iii) elemento constituinte da realidade

	fenomênica
<i>Dravya sat</i>	<i>Verdade Última</i>
<i>Drṣṭi</i>	Visão de mundo, doutrina
<i>Duḥkha</i>	Sufrimento
<i>Karunā</i>	<i>Compaixão</i>
<i>Mādhyamika</i>	Escola do Caminho do Meio, fundada por Nāgārjuna
<i>Mahāsāṃghika</i>	<i>Grande Assembléia</i>
<i>Mahāyāna</i>	Grande Veículo
<i>Mārga</i>	Caminho
<i>Mokṣa</i>	O quarto <i>Puruṣārtha</i> : a superação fina da problemática do sofrimento
<i>Nāstika</i>	Heterodoxia, escolas que rejeitam a autoridade dos Vedas
<i>Nirvāṇa</i>	Cessaçã
<i>Pāramitā</i>	<i>Perfeiçã</i> ou <i>virtude fundamental</i>
<i>Paramārtha sat</i>	Verdade Última
<i>Prajñā</i>	Sabedoria
<i>Prajñāpti sat</i>	<i>Verdade Convencional</i>
<i>Prajñāpāramitā</i>	<i>Perfeiçã da Sabedoria</i>
<i>Prapañca</i>	Obsessã
<i>Prasaṅga</i>	Método de reduçã ao absurdo
<i>Pratītyasamutpāda (patīccasamuppāda em páli)</i>	Co-originaçã dependente
<i>Puruṣārthas</i>	Aspirações humanas
<i>Samāropa</i>	Superimposiçã
<i>Samsāra</i>	Ciclo incessante de renascimentos
<i>Samvṛti sat</i>	Verdade Convencional
<i>Saṅgha</i>	Comunidade budista
<i>Skhanda (khanda)</i>	Agregado
<i>Svabhāva</i>	Substância, natureza própria
<i>Śūnyatā</i>	Vacuidade
<i>Sūtra (sutta)</i>	Uma das principais formas literárias filosóficas ou religiosas indianas
<i>Tathāgata</i>	Aquele que assim veio, um dos títulos mais comuns do Buda
<i>Theravāda</i>	<i>Caminho dos Antigos</i>
<i>Tripiṭaka</i>	<i>Três cestos, as três textualidades básicas do cânone páli</i>
<i>Tṛṣṇā</i>	Ânsia, sede
<i>Upaniṣads</i>	Textos de reflexã filosófica que constituem a parcela final dos Vedas
<i>Upāya</i>	<i>Meios hábeis</i>
<i>Upāya kauśalya</i>	<i>Proficiênciã nos meios</i>
<i>Vidyā</i>	Conhecimento
<i>Vinaya</i>	Disciplina monástica
<i>Yukti</i>	Raciocínio, argumento