

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO – PPCIR**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**Rodrigo Yuri Gomes Teixeira**

**O ideal do bodhisattva no Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti**

**Juiz de Fora**

**2018**

Rodrigo Yuri Gomes Teixeira

**O ideal do bodhisattva no Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

Orientador: Dr. Clodomir Barros de Andrade

Juiz de Fora

2018

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

Teixeira, Rodrigo Yuri Gomes.

O Ideal do bodhisattva no Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti / Rodrigo Yuri Gomes Teixeira. -- 2018.

171 p.

Orientador: Clodomir Barros de Andrade

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Budismo. 2. Mahāyāna. 3. Bodhisattva. 4. Vimalakīrtinirdeśa. I. Andrade, Clodomir Barros de, orient. II. Título.

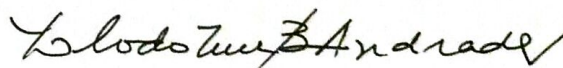
RODRIGO YURI GOMES TEIXEIRA

O ideal do bodhisattva no Sūtra dos Ensinos de Vimalakīrti

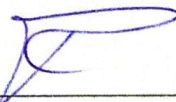
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 14/08/2018.

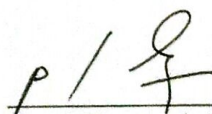
Banca Examinadora



Prof. Dr. Clodomir de Barros Andrade - Orientador



Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira (UFJF)



Prof. Dr. André do Eirado Silva (UFF)

## AGRADECIMENTOS

Não seria possível agradecer a todas e todos que tornaram essa dissertação possível. Seria muito difícil lembrar de cada pessoa que, mesmo minimamente, tenha contribuído durante o processo. Ainda que fosse possível me lembrar de todos que eu tenha considerado merecedores de agradecimentos, há ainda uma outra dificuldade. É que nem sempre conseguimos reconhecer as contribuições que recebemos. Nem sempre estamos atentos o suficiente para perceber como são criadas as causas e condições da nossa vida, do nosso trabalho. Por isso, antes de manifestar meus agradecimentos, quero manifestar minha gratidão. Essa gratidão tem uma qualidade intransitiva, um pouco diferente dos agradecimentos. Por enquanto não quero dizer que sou grato a este por isso e àquele por aquilo. Quero dizer simplesmente: sou grato. Mas quero também, movido por essa profunda gratidão, agradecer. Agradeço aos meus professores por todo aprendizado, pelas possibilidades de transformação, pelo conhecimento que acontece sempre mais verdadeiramente no contato com o outro. Agradeço especialmente ao professor Clodomir Andrade pela inestimável orientação, ao professor Dilip Loundo pelas valiosas contribuições à dissertação e ao professor Ricardo Sasaki pelos ensinamentos sobre a prática do *Dhamma*. Agradeço também à minha família. Aos meus pais, Rosângela e Getúlio, à minha irmã Julliana, ao meu irmão Thiago e aos meus sobrinhos, Mariana e Arthur. Agradeço por todo o suporte, sempre infalível. Mas agradeço principalmente por esse sentimento íntimo de não estar, afinal, sozinho no mundo. Agradeço a Maria Inês, Valdir e Clarinha, por serem também uma família para mim. Agradeço aos colegas e amigos que me acompanharam durante esse e outros tempos. Agradeço especialmente ao Iago, pela amizade e pelo muito que compartilhamos. Agradeço à minha companheira, Gabi, por estarmos juntos nessa descoberta do que é a vida, do que é ser gente.

*Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsbuddhassa*

## RESUMO

Essa pesquisa empreende uma leitura do *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, um importante texto da tradição do budismo Mahāyāna, buscando compreender os fundamentos do ideal do bodhisattva de acordo com esse sūtra. O ideal do bodhisattva é uma forma de conceber a prática espiritual budista que envolve a proposição de objetivos, métodos e motivações para a prática. No "Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti" o ideal do bodhisattva é fundamentado a partir de dois elementos: prajñā (sabedoria) e upāya (habilidade em métodos). Ao fundamentar o ideal do bodhisattva na interação dinâmica entre esses dois fatores da vida espiritual, o *Vimalakīrtinirdeśasūtra* mobiliza aspectos muito importantes da filosofia não-dualista Mahāyāna. Além disso, o ideal do bodhisattva oferece suporte para uma compreensão Mahāyāna acerca da dinâmica e diversidade da tradição budista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Budismo; Mahāyāna; Bodhisattva; Vimalakīrti; Prajñā; Upāya.

## ABSTRACT

This research undertakes a reading of the *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, an important text in the Buddhist Mahāyāna tradition, seeking to understand the fundamentals of the bodhisattva ideal according to that sūtra. The bodhisattva ideal is a way of conceiving the buddhist spiritual practice which proposes objectives, methods and motivation for the practice. In the "Teachings of Vimalakīrti Sūtra" the bodhisattva ideal is founded upon two elements: prajñā (wisdom) and upāya (skillful means). In founding the bodhisattva ideal on the dynamic interaction between these two factors of the spiritual life, the *Vimalakīrtinirdeśasūtra* brings together very important aspects of the Mahāyāna non-dualist philosophy. Furthermore, the bodhisattva ideal supports a Mahāyāna understanding of the dynamics and diversity of the Buddhist tradition.

KEY-WORDS: Buddhism; Mahāyāna; Bodhisattva; Vimalakīrti; Prajñā; Upāya.



## SUMÁRIO

<b>Nota sobre transliteração e traduções</b> .....	09
<b>Introdução</b> .....	10
<b>1 Budismo Mahāyāna</b> .....	16
1.1 O caminho budista.....	16
1.2 Surgimento do Mahāyāna.....	27
1.3 Ideal do bodhisattva.....	39
1.4 O <i>Vimalakīrtinirdeśa</i> .....	49
<b>2 A sabedoria do bodhisattva</b> .....	54
2.1 <i>Prajñāpāramitā</i> .....	54
2.2 O bodhisattva Vimalakīrti.....	73
2.3 O ensinamento da não-dualidade.....	85
<b>3 Os meios hábeis do bodhisattva</b> .....	98
3.1 Upāya.....	98
3.2 Upāya e a prática do bodhisattva.....	119
3.3 Estilos de upāya no <i>Vimalakīrtinirdeśa</i> .....	132
<b>Conclusão</b> .....	145
<b>Referências bibliográficas</b> .....	162
<b>Glossário</b> .....	167

## **Nota sobre transliteração e traduções**

A maior parte das palavras em idiomas clássicos do budismo usadas ao longo da dissertação está em sânscrito. Para sua apresentação são seguidas as normas do IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*). Quando houver pertinência, o equivalente páli à palavra em sânscrito poderá ser mencionado, principalmente nas sessões do texto em que se trabalha algum aspecto do budismo do cânone páli. Nesse caso a palavra em páli virá em itálico, entre parênteses, precedida da abreviatura P. As palavras em sânscrito serão apresentadas, via de regra, em itálico e contíguas ao texto. Quando este não for o caso ela virá em itálico, entre parênteses e precedida da abreviatura S. No caso da apresentação de algum termo em tibetano ele aparecerá em itálico, entre parênteses e precedido da abreviatura T. Algumas palavras do sânscrito, por serem muito recorrentes no texto ou por serem familiares aos leitores, não aparecerão em itálico. Essas palavras são: bodhisattva, upāya, prajñā, Mahāyāna, Hīnayāna, Dharma, Tathāgata e sūtra. Os termos destacados em itálico e desacompanhados de qualquer abreviatura devem ser entendidos como palavras em sânscrito.

Grande parte da bibliografia que compõe esse trabalho está em inglês. As citações dessas fontes em inglês receberão dois tipos de tratamento: (1) caso a citação seja de literatura acadêmica moderna, o trecho será simplesmente traduzido; (2) caso a citação se refira à tradução em inglês de um sūtra ou comentário tradicional, então o trecho será também traduzido, mas o original será apresentado em nota de rodapé. Dessa forma os leitores podem se esquivar do inconveniente de uma tradução da tradução, ao mesmo tempo em que o trabalho se torna um pouco mais acessível.

## Introdução

É muito comum, e mesmo sensato, considerar que a introdução de um trabalho acadêmico represente seu começo. Ainda que isso seja correto do ponto de vista da experiência leitora, gostaria que essa introdução fosse considerada não como o começo, mas como o meio. Explico. Aqui o leitor encontra uma abertura para um processo que não começou agora, mas está em curso há algum tempo. Essa introdução não é o começo do processo, mas uma velocidade sua, uma velocidade mais adequada para quem é convidado a partir de agora a tomar parte nele. No seu sentido mais curto, esse processo é a tentativa de reunir boas condições para compreender o ideal do bodhisattva no contexto de surgimento do budismo Mahāyāna. Essa dissertação procura encontrar no *Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti* essas condições. Muita coisa está envolvida aí, e chegaremos a elas em breve. Mas, no sentido mais dilatado, o processo que possibilitou essa dissertação foi meu encontro com a tradição budista, há alguns anos atrás. Essa dissertação é também o registro de um processo de amadurecimento dessa relação com a tradição.

Meu primeiro contato com o budismo foi mediado por uma compilação de sūtras do cânone páli e textos modernos de introdução ao budismo. Mais do que o conteúdo daquele material, instaurava-se em mim uma curiosidade pelo Dharma, uma consciência vaga mas persistente de que existia ali um caminho a ser investigado. Mas faltavam ainda algumas condições para que minha relação com o budismo pudesse começar a ser aprofundada. Olhando retrospectivamente, a própria tradição pode nomear aquela condição que ainda faltava: *saṃvega*. *Saṃvega* é um estado mental de sensibilidade à urgência da vida espiritual, à necessidade de investigarem-se as causas do sofrimento e os caminhos possíveis para sua superação. Na tradição budista *saṃvega* é uma condição para que a prática possa amadurecer, e existem diversas meditações cuja finalidade é trazer *saṃvega* à experiência. Quando as condições para o surgimento de *saṃvega* estavam prontas - ainda que não pela via da meditação, mas por outras circunstâncias - voltei-me ao budismo com um interesse de outra qualidade. A partir daí comecei a ler tudo o que encontrava, mas sem muitos critérios para me nortear nessas leituras. Surgiu então a necessidade de orientar-me diante da diversidade da tradição budista, de suas terapias espirituais, de seus empreendimentos filosóficos, de suas culturas. O budismo apresentava-se a mim como um espectro muito amplo de experiências de transformação, viabilizadas de inúmeras maneiras, e meu contato com a tradição precisava ser mediado em muitos níveis. Considerando ainda meu contexto cultural e a miríade de questões

que interferem no desenvolvimento do budismo no ocidente, a necessidade de me orientar nessa pluralidade da tradição ainda me parece uma tarefa de longuíssimo prazo. Essa dissertação surgiu como uma tentativa de começar a responder a essa necessidade.

Nesse sentido a escolha de estudar o ideal do bodhisattva pareceu-me uma oportunidade para investigar de perto alguns fundamentos do pensamento e da prática budistas. Estudar o ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśasūtra* coloca-me em contato com um momento crítico da tradição, um momento em que a tradição se diversifica e reflete sobre seus pressupostos. Além disso esse processo de entendimento envolve um desafio valioso: compreender os instrumentos que a própria tradição oferece para refletir sobre seus ideais e sua dinâmica. Por isso essa dissertação tem todas as características de um exercício. Esse exercício consiste em usar as ferramentas de interpretação da própria tradição para entender tanto a prática quanto o desenvolvimento histórico do budismo a partir de suas causas e condições, como um desenrolar interdependente das possibilidades espirituais cujo evento originário é a realização do Buda. Como todo exercício, essa dissertação implica um processo em curso, um processo que acontece dentro e fora do texto. Anunciado o substrato de onde cresce essa investigação, resta agora apresentar rapidamente os percursos do texto.

Esse percurso se encaminha em duas direções: compreender os fundamentos da prática do ideal do bodhisattva; e compreender como o ideal do bodhisattva é incorporado na dinâmica da tradição. Para isso foi escolhido o *Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti* como paradeiro principal da investigação. A escolha desse sūtra não é fortuita. É um texto que influenciou de forma determinante o desenvolvimento do budismo Mahāyāna, sendo capaz de trabalhar muitos dos seus desdobramentos praxiológicos e filosóficos com uma intensidade literária impressionante. Toda a estrutura da dissertação foi concebida a partir de alguns versos desse sūtra:

Dos verdadeiros bodhisattvas,  
A mãe é a perfeição da sabedoria,  
O pai é a habilidade em métodos.<sup>1</sup>

Nessa passagem o *Vimalakīrtinirdeśa* anuncia os fundamentos do ideal do bodhisattva. Ao mesmo tempo, cria uma abertura para o estudo da prática filosófica budista, que é sobretudo uma prática espiritual. A dissertação funciona como um comentário a esses poucos versos. Para tecer esse comentário, no entanto, foram utilizados muitos suportes: em primeiro

---

1 Robert A. F. Thurman. "The Teaching of Vimalakīrti" in: William Theodore. *Finding Wisdom in East Asian Classics*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 67. "Of the true bodhisattvas,/ The mother is the transcendence of wisdom,/ The father is the skill in liberative technique."

lugar os textos da tradição que relacionam-se com o seu significado, uma amostra pequena mas significativa da literatura budista; em segundo lugar os estudos acadêmicos, que auxiliam na apreensão de condições nem sempre privilegiadas na literatura tradicional.

O primeiro capítulo funciona como uma introdução ao lugar da investigação. Nesse capítulo o leitor é convidado a passar das camadas contextuais mais gerais para as mais específicas. Em primeiro lugar é apresentado brevemente o contexto soteriológico indiano antigo de onde eleva-se a realização do Buda. Esse contexto geral torna possível compreendermos o surgimento do budismo a partir de um reconhecimento amplo das condições de seu tempo. Alguns vocábulos indispensáveis são introduzidos, preparando uma linguagem para que possamos compreender os desenvolvimentos posteriores da soteriologia budista que constituem o foco da dissertação. Na primeira seção do capítulo são apresentadas algumas narrativas tradicionais a respeito da vida do Buda e da importância de seu despertar no ambiente soteriológico indiano antigo. Atenção especial será dada ao início da pregação do Buda, sua decisão de ensinar, seus primeiros ouvintes e os ensinamentos fundamentais que foram estruturando sua carreira. Depois de apresentar o Buda e o Dharma, a narrativa se desenvolverá em torno da questão da constituição da *samgha* como resultado dos quarenta anos da pregação do Buda. A segunda seção discutirá o surgimento do budismo Mahāyāna passados cerca de quatrocentos anos da pregação do Buda. Será possível explorar o movimento Mahāyāna como uma resposta a certas tensões e desafios da comunidade naquele período histórico. O esforço nesse momento será de tornar o termo Mahāyāna o mais inteligível possível para os propósitos da dissertação. A apresentação do budismo Mahāyāna cria as condições para pensarmos sobre o surgimento do ideal do bodhisattva. A terceira seção do capítulo se ocupará de apresentar o ideal do bodhisattva como um ideal de prática religiosa que envolve a proposição de objetivos, métodos e motivações para a prática. O principal interesse será compreender o significado da palavra bodhisattva e o caminho espiritual disponibilizado a partir dela. Finalmente, a quarta e última seção do capítulo termina com uma apresentação do *Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti*.

A partir do segundo capítulo são investigadas as duas bases que o *Vimalakīrtinirdeśa* atribui à prática do bodhisattva: a sabedoria e a habilidade em métodos. A primeira seção do segundo capítulo busca apresentar brevemente o desenvolvimento histórico da literatura *prajñāpāramitā* e suas principais características. Serão mencionados alguns sūtras importantes para que possamos compreender o sentido da sabedoria do bodhisattva, como o *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* e o *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*. A partir da análise

desses sūtras podemos começar a identificar alguns elementos da perfeição da sabedoria no budismo Mahāyāna. Veremos como a literatura *prajñāpāramitā* constitui-se como um empreendimento filosófico e espiritual marcado por uma compreensão não-dualista da realidade e pela aplicação de instrumentos como o conceito de *śūnyatā* (vacuidade) para efetivar essa compreensão. Tentaremos compreender essa filosofia não-dualista a partir das bases filosóficas fornecidas pelo *Abhidharma*. Na segunda seção voltaremos o olhar para o *Vimalakīrtinirdeśa* à procura dessa sabedoria. Nessa seção será apresentado o bodhisattva Vimalakīrti como alguém que realiza a perfeição da sabedoria, e essa realização pode ser pressentida não só nos enunciados formais do bodhisattva, mas em todos os seus comportamentos. Essa seção será a oportunidade também para comentar alguns episódios importantes do sūtra e interpretá-los a partir de pressupostos não-dualistas. Além disso, serão analisados também os aspectos éticos do treinamento do bodhisattva que se fundamentam na perfeição da sabedoria. A terceira e última seção do capítulo procura no *Vimalakīrtinirdeśa* os ensinamentos formais investidos nessa atitude filosófica não-dual. Nessa seção serão interpretados alguns ensinamentos do sūtra que compartilham muitas características com a literatura *prajñāpāramitā*. Dois aspectos desses ensinamentos serão especialmente ressaltados: a relação da sabedoria com a linguagem e a manipulação mágica dos fenômenos conforme executada por Budas e bodhisattvas. Ao final do capítulo são feitas breves reflexões sobre a forma como a sabedoria fundamenta a possibilidade da prática do bodhisattva.

No terceiro capítulo pensaremos sobre como a habilidade em métodos (*upāya*) do bodhisattva fundamenta sua prática. Na primeira seção do capítulo será feita uma revisão da literatura tradicional budista envolvida com a ideia de *upāya*. Essa revisão começa com passagens do cânone páli onde a ideia de *upāya* parece estar em funcionamento, e prossegue até os sūtras do budismo Mahāyāna onde a ideia de *upāya* é elaborada de forma mais detalhada. Dois desses sūtras serão usados como referência: o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* e o *Upāyakaūśalyasūtra*. Nossa aproximação do vasto campo semântico de *upāya* foi organizada em sete categorias. Cada uma dessas categorias equivale a um sentido de *upāya* que pode ser discernido na literatura: sentido pedagógico, soteriológico, budológico, ético, hermenêutico, identitário e prático. Começando pela compreensão de *upāya* como a qualidade relacional dos ensinamentos do Buda - que sempre ensinava de acordo com as necessidades e capacidades de seus interlocutores - passaremos pelos diversos desdobramentos dessa ideia no budismo Mahāyāna. Na segunda seção do capítulo veremos como *upāya* fundamenta a prática do bodhisattva de acordo com o *Vimalakīrtinirdeśa*. Em primeiro lugar porque *upāya* surge como

uma das qualidades que o bodhisattva deve desenvolver em seu longo treinamento espiritual. Mas a ideia de upāya relaciona-se com o ideal do bodhisattva de uma maneira ainda mais fundamental, pois é compreendida como uma condição sem a qual o bodhisattva não é possível. Na terceira e última seção do terceiro capítulo, voltaremos o olhar para os estilos de upāya atualizados no *Vimalakīrtinirdeśa*. Três desses estilos são identificados: a eloquência do bodhisattva, o exemplo do bodhisattva como método de transformação, e finalmente o exercício mágico que remove ideias de substancialidade do mundo fenomênico. Novamente a figura de Vimalakīrti é o principal meio onde podemos observar a realização desses estilos de upāya. Nessa seção poderemos pensar sobre as implicações éticas e filosóficas da forma como o bodhisattva exerce sua habilidade em métodos.

Finalmente, a conclusão será a oportunidade para percebermos como esses dois fundamentos da prática do bodhisattva condicionam-se mutuamente. Na conclusão retornaremos ao *Vimalakīrtinirdeśa* com a pergunta: como é possível o bodhisattva? A essa altura será possível discernir mais claramente as condições de possibilidade do ideal do bodhisattva. Essas condições não são exatamente a sabedoria e a habilidade em métodos tomadas isoladamente, mas uma combinação compassiva desses dois fundamentos. O ideal do bodhisattva surge do vínculo interdependente entre esses dois fatores. Na conclusão também poderemos voltar nossa atenção para uma questão mais geral: como o ideal do bodhisattva foi incorporado na dinâmica da tradição? Aqui interessa saber como esse ideal de prática religiosa influenciou o desenvolvimento do budismo. Interessa também analisar as formas de compreender a diversidade interna da tradição budista que emergem do contexto de surgimento do budismo Mahāyāna. Ao final da dissertação, será ensaiada uma narrativa que tenta compreender a diversidade interna do budismo sem no entanto imprimir sobre essa diversidade uma hierarquia espiritual.

Muitos dos desdobramentos do ideal do bodhisattva não foram explorados. Da mesma forma, muitos aspectos interessantes do *Vimalakīrtinirdeśa* ficaram apenas margeando a análise. Em alguns momentos a própria tradição budista ofereceu os parâmetros metodológicos para a interpretação dos textos. Em outros momentos a análise foi impulsionada por critérios estrangeiros à tradição, embora tenha existido um esforço para que esses critérios ocupassem um espaço menor e fossem usados somente quando compatíveis com a qualidade específica dos ensinamentos budistas. Por um lado o compromisso com os critérios da própria tradição para compreendê-la pode ser interpretado negativamente por leitores mais ligados a um projeto de conhecimento acadêmico. Por outro lado a presença de

contribuições acadêmicas ocidentais pode causar a suspeita de que elementos importantes da tradição budista possam estar sendo apagados em um quadro conceitual que tem muitas vezes demonstrado sua falta de compromisso com outras tradições e outros projetos de conhecimento. A dissertação possui essas e outras limitações. Isso comprova sua dimensão inacabada, sua provisoriedade. Como convém a todo exercício.



# 1 Budismo Mahāyāna

## 1.1 O caminho budista

Há cerca de 2.500 anos atrás o subcontinente indiano estava repleto de renunciantes (S: *śramaṇa*). O que levava essas pessoas a abandonarem a vida doméstica e submeterem-se a inúmeras dificuldades era uma busca, sentida como urgente e principal, da superação do problema do sofrimento. No vocabulário religioso de matriz ocidental a palavra soteriologia é usada para descrever uma investigação acerca dos meios pertinentes para alcançar-se esse objetivo último da vida humana.<sup>2</sup> A essa finalidade espiritual decisiva os renunciantes indianos chamaram de *mokṣa*. Na tradição indiana a palavra *mokṣa* (libertação) é frequentemente mencionada ao lado de outros três objetivos possíveis para a vida humana: *artha* (riqueza), *kāma* (prazer) e *dharma* (aqui no sentido de papel social).<sup>3</sup> Em conjunto esses objetivos humanos são denominados *puruṣārthas*. Enquanto os dois primeiros dizem respeito a realizações mundanas, *dharma* e *mokṣa* referem-se a valores espirituais.<sup>4</sup> *Dharma* implica o objetivo moral de conformação ao papel social, e a teoria das castas tem fornecido um modelo milenar, embora nunca isento de disputas, de quais sejam esses papéis. Sendo um imperativo de ordem moral, *dharma* regula como a vida secular deve ser vivida. Já *mokṣa*, o objetivo dos renunciantes que abandonavam a vida secular, envolve uma mirada mais além das realizações dos objetivos mundanos. A libertação que os renunciantes buscavam no contexto soteriológico indiano implicava a transcendência irreversível de todo sofrimento.

A sociedade indiana antiga deu oportunidade, a partir de suas heranças culturais diversas, a diferentes formas de experimentar a busca religiosa. As grandes diferenças entre essas matrizes levaram ao desenvolvimento de duas tendências religiosas que convivem e dialogam na Índia. Por um lado houve o desenvolvimento de uma classe de sacerdotes responsáveis pela administração de importantes ritos e sacrifícios. A execução desses ritos

---

2 A etimologia da palavra (*soterios* em grego significa salvação) denuncia sua parcialidade semântica, na medida em que nem todos os sistemas religiosos concordam que a meta final da realização humana envolva necessariamente um ato de salvação. No contexto indiano a palavra *mārga*, caminho em sânscrito, implica a ideia de um conjunto de métodos que conduzem a determinada finalidade espiritual. Alguns autores sugerem alguma familiaridade semântica entre as duas palavras e a utilidade de ambas para os estudos interculturais de religião. Ao longo da dissertação será utilizada a palavra soteriologia para significar metodologias espirituais que tencionam levar ao objetivo último de superação do sofrimento. Essa escolha se justifica pela recorrência do termo soteriologia nos estudos de religião no Brasil e porque a palavra assumiu um significado mais geral do que seu uso teológico nas religiões monoteístas. Cf. Robert Buswell, Robert Gimello. "Buddhist soteriology: The Marga and other approaches to liberation" in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 13, N. 1, 1990.

3 Clodomir Barros de Andrade. *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 38.

4 John A. Grimes. *A Concise dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit terms defined in English*. New York: State University of New York Press, 1996, p. 251.

tinha como finalidade o aprimoramento das condições da vida humana, o bem-estar nesse mundo e em última instância a fruição do paraíso. Acompanhando essa classe de sacerdotes estava a crença na infalibilidade das revelações dos textos sagrados conhecidos como *Vedas*. A manutenção, utilização e interpretação desses textos estava idealmente restrita à classe sacerdotal dos brâmanes.<sup>5</sup> Por outro lado houve também o desenvolvimento de uma tradição soteriológica essencialmente renunciante a partir das experiências religiosas dos buscadores que há muito perambulavam pela Índia. Essas práticas estavam incluídas numa tendência de perceber o problema fundamental do sofrimento como vinculado ao ciclo de renascimentos a que estaríamos sujeitos. Superar esse ciclo de renascimentos era a proposta de ascetas e meditadores renunciantes que habitaram o subcontinente indiano. Sua meta definitiva não era o paraíso, mas a libertação.<sup>6</sup>

A narrativa do desenvolvimento dessas tendências da civilização indiana envolve algum nível de especulação histórica e repousa às vezes sobre bases arqueológicas não tão seguras.<sup>7</sup> Mas o que parece ser seguro afirmar é que há vinte e seis séculos atrás o subcontinente indiano estava repleto de renunciantes que perseguiram, usando uma diversidade de técnicas, o objetivo comum da libertação. É seguro também afirmar que nesse momento havia já uma classe sacerdotal revestida de grande prestígio e portadora de uma tradição sapiencial de grande impacto social. A convivência entre essas duas tendências favoreceu o aparecimento de diversas soteriologias. No caso dos renunciantes, ao tempo do Buda haviam inúmeros líderes espirituais, divulgando diversas doutrinas e técnicas para aqueles que haviam abandonado a vida familiar em busca da libertação. Quando o príncipe Siddhārtha Gautama (P: Siddhāttha Gotama) renunciou ao desenrolar habitual de sua vida de *kṣatriya* (a casta guerreira), ele não estava ainda inaugurando nada inédito. Antes dele inúmeros renunciantes haviam seguido por essa pista afim de vasculhar até as últimas consequências a experiência humana do sofrimento e as possibilidades de sua superação. Em sua procura o renunciante Gautama seguia um padrão conhecido para o ambiente soteriológico indiano antigo. Até que em determinado momento surgiu o conhecimento de algo que era antes desconhecido: “o nascimento está exaurido, a vida santa foi vivida, o que

---

5 Peter Della Santina. *The Tree of Enlightenment: An Introduction to the major traditions of Buddhism*. Buddha Dharma Education Association Inc., s/d, p. 30.

6 Peter Della Santina, *The Tree of Enlightenment*, p. 28-9. Cf. também Peter Harvey. *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 9-10.

7 Refiro-me à tendência historiográfica em atribuir a tradição sacerdotal védica a um suposto povo ariano que teria invadido o subcontinente indiano, enquanto a tradição renunciante e meditativa seria fruto das experiências de ascetas da civilização do Vale do Indo. Essa tese envolve muitos pontos delicados e polêmicos. Por não afetar diretamente o conteúdo da dissertação, esse problema foi deixado de lado.

deveria ser realizado, foi realizado, não há mais nada disso adiante.”<sup>8</sup>

A partir desse momento Siddhārtha Gautama seria chamado o *Buddha*, aquele que despertou. Que esse acontecimento seja repleto de significado para os budistas, que incessantemente retornam à experiência do despertar do Buda a fim de compreenderem sua própria tradição, é algo de que ninguém poderia duvidar. Mas é preciso dizer também que a experiência do despertar do Buda foi de enorme importância para todo o contexto de desenvolvimento das soteriologias indianas. Ao longo dos próximos séculos o budismo se tornaria uma referência incontornável para as demais terapias espirituais da Índia.<sup>9</sup> A extraordinariedade da realização do Buda num contexto onde proliferavam inúmeras doutrinas e técnicas liberativas pode ser sentida pelas transformações na linguagem que essa realização provocou: para falar sobre sua experiência o Buda usou a palavra *nirvāṇa* (P: *nibbāna*) ao invés de *mokṣa*. *Nirvāṇa* é a libertação realizada pelo Buda, é o fim da perambulação pelo *saṃsāra*, o ciclo de nascimento e morte. É a extinção dos três venenos (S: *triviṣa*; P: *tivisa*) da ignorância, do desejo e da aversão. No *Ariyapariyesana Sutta* (MN 26), o Buda conta como sua nobre busca espiritual o levou à suprema libertação do *nirvāṇa*.

Então, monges, sendo eu mesmo sujeito ao nascimento, tendo compreendido o perigo em tudo o que é sujeito ao nascimento, buscando pela suprema segurança não-nascida do aprisionamento, *Nibbāna*, atingi a suprema segurança não-nascida do aprisionamento, *Nibbāna*; sendo eu mesmo sujeito ao envelhecimento [...] sendo eu mesmo sujeito à doença [...] sendo eu mesmo sujeito à morte [...] sendo eu mesmo sujeito ao sofrimento [...] sendo eu mesmo sujeito às impurezas, tendo compreendido o perigo em tudo o que é sujeito a impurezas, buscando pela suprema segurança pura do aprisionamento, *Nibbāna*, atingi a suprema segurança pura do aprisionamento, *Nibbāna*. O conhecimento e a visão surgiram em mim: 'minha libertação é inabalável. Esse é meu último nascimento. Agora não há mais renovação da existência.'<sup>10</sup>

*Nirvāṇa* foi o resultado da nobre busca do renunciante Gautama, e para entender esse resultado a tradição budista voltou-se para a história da vida do Buda. As pesquisas históricas

---

8 Bhikkhu Ñāṇamoli. *The Life of the Buddha. According to the Pali Cannon*. Onalaska: BPS Pariyatti Editions, 2001, p. 25.

9 Tradições importantes como a *Advaita Vedanta* desenvolveram-se em constante diálogo crítico com o budismo.

10 Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi. *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1995, pp. 167-8. "Then, bhikkhus, beings myself subject to birth, having understood the danger in what is subject to birth, seeking the unborn supreme security from bondage, *Nibbāna*, I attained the unborn supreme security from bondage, *Nibbāna*; being myself subject to aging [...] being myself subject to sickness [...] being myself subject to sickness [...] being myself subject to death [...] being myself subject to sorrow [...] being myself subject to defilement, seeking the undefiled supreme security from bondage, *Nibbāna*, I attained the undefiled supreme security from bondage, *Nibbāna*. The knowledge and vision arose in me: "My deliverance is unshakeable; this is my last birth; now there is no renewal of being."

acerca da vida do Buda fornecem algumas informações interessantes: embora as datas sejam incertas, Gautama teria vivido entre os séculos VI e V a.e.c;<sup>11</sup> ele teria nascido na pequena república dos *Śākya* (P: Sakka) no nordeste da Índia, na região onde hoje encontra-se a fronteira com o Nepal. Por esse motivo um dos nomes pelos quais o Buda é conhecido, especialmente na tradição Mahāyāna, é *Śākyamuni*, o sábio do clã dos *Śākyas*. Essa república era provavelmente governada por um conselho de anciãos ou lideranças guerreiras, e Gautama teria sido o filho de um desses líderes. Por isso o Buda apresentava-se como um *kṣatriya*, membro da casta guerreira.<sup>12</sup> Embora essas informações históricas sejam importantes para percebermos a relação do Buda com o universo sociopolítico de sua época, mais importante para nosso propósito é a vida do Buda vista pela própria tradição budista.

Segundo a tradição o nascimento do Buda foi cercado de condições extraordinárias que prenunciavam a importância daquele que nascia. “Outras mulheres davam à luz depois de carregar o bebê no ventre por nove ou dez meses; mas não a mãe do *Bodhisatta*. Ela deu à luz depois de carregá-lo por exatos dez meses.”<sup>13</sup> Māyā, a mãe do Buda, deu à luz em pé entre duas árvores, em Lumbini. Quatro divindades receberam o recém nascido e o entregaram aos braços de sua mãe, celebrando o nascimento do *bodhisatta* (S: *bodhisattva*), aquele voltado para o despertar. A tradição conta que Asita, um sábio eremita, percebeu uma imensa alegria tomar conta do reino dos deuses no momento do nascimento. Asita então indagou o motivo de tamanho contentamento, ao que os deuses responderam:

Numa cidade dos *Śākya*, na terra de Lumbini/ Um ser para o despertar,  
uma joia inestimável./ É nascido no mundo dos homens para seu bem-estar e felicidade;/ Por esse motivo estamos exuberantemente alegres.<sup>14</sup>

Ao tomar conhecimento do motivo da celebração dos deuses, Asita apressou-se para encontrar Suddhodana, o pai do recém nascido *bodhisatta* e rei dos *śākyas*. Reconhecendo os sinais de sua grandeza Asita exclamou com o coração repleto de confiança: “entre a raça dos bípedes ele é único”.<sup>15</sup> Mas em seguida começou a chorar. Preocupado com a reação de Asita

---

11 Sobre questões específicas de datação, cf. Richard Gombrich. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge, 2006, p. 32.

12 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 14.

13 Bhikkhu Ñāṇ amoli, *The Life of the Buddha*, p. 4. “Other woman give birth after carrying the child in the womb for nine or ten months; but not so the Bodhisatta's mother. She gave birth to him after carrying him in her womb for exactly ten months.”

14 Bhikkhu Ñāṇ amoli, *The Life of the Buddha*, p. 6. “At a Sakyan city in the Land of Lumbini/ A Being To Be Enlightened, a Priceless Jewell./ Is born in the world of men for welfare and weal;/ Because of that we are extravagantly gay.”

15 Bhikkhu Ñāṇ amoli, *The Life of the Buddha*, p. 7. “Among the biped race he is unique.”

o pai perguntou pelo motivo do choro. Asita respondeu que nenhum mal circundava o menino, e que ele seria um grande líder da humanidade. “Mas pouco do meu tempo de vida ainda me resta, e devo morrer em breve. Não poderei ouvir o incomparável herói ensinar o bom *Dhamma*. Isso me entristece; essa perda me desconsola.”<sup>16</sup>

Segundo a tradição somente um Buda ou um monarca universal (S: *cakravartin*; P: *cakkavattin*) nasce com as 32 marcas de um grande ser (S: *mahāpuruṣalakṣaṇa*). Por esperar que seu filho se transformasse em um monarca universal, o rei cercou o garoto de todos os cuidados a fim de que ele não viesse a conhecer os sofrimentos que frequentemente convidam à busca espiritual. O príncipe Siddhārtha passou infância e juventude gozando de todos os prazeres sensuais cuidadosamente preparados para ele: canteiros exuberantes, ornamentos e vestes confeccionadas com os melhores tecidos de Benares, a companhia de belas cortesãs, a adulação do paladar pelas mais excelentes iguarias. “Um para-sol branco era segurado sobre mim dia e noite para que nem frio nem calor, poeira, sujeira ou orvalho pudessem me causar alguma inconveniência.”<sup>17</sup>

O príncipe gozava de três palácios, um para o inverno, um para o verão e outro para a estação das chuvas. Mas aos 29 anos Siddhārtha começou a alimentar curiosidade acerca do vasto mundo para além dos palácios, talvez tomado pela intuição de que o hedonismo de sua juventude não correspondesse à totalidade da experiência humana. Decidiu então sair a passeio pelas ruas acompanhado de seu cocheiro. Nesse passeio o príncipe se deparou com um homem velho, um doente e um cadáver. Em cada um desses momentos Siddhārtha, profundamente impactado, questionava seu cocheiro acerca da natureza daquilo que via pela primeira vez. Ao descobrir que velhice, doença e morte inevitavelmente chegariam também a ele, o príncipe sentiu a precariedade da condição humana.<sup>18</sup> Na volta para o palácio uma outra visão se lhe apresentava: um renunciante, explorando a possibilidade de libertar-se da velhice, da doença e da morte. A aparição desses quatro mensageiros divinos, como são conhecidos pela tradição, despertou no jovem príncipe uma inquietação fundamental: “por quê, sendo eu mesmo sujeito ao nascimento, velhice, doença, morte, sofrimento e impureza, eu busco por algo que também é sujeito a essas coisas?”<sup>19</sup> Não podendo mais satisfazer-se pelo bajulamento

---

16 Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, p. 7. “But little of my life-span now remains,/ And I shall die meanwhile. I shall not hear/ The matchless Hero teaching the Good Dhamma./ That saddens me; that loss distresses me.”

17 Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, p. 8. “A white sunshade was held over me day and night so that no cold or heat or dust or grit or dew might inconvenience me.”

18 Hans H. Penner. *Rediscovering the Buddha. The legends of the Buddha and their interpretations*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 24-5.

19 Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, p. 10. “Why, being myself subject to birth, ageing, ailment,

dos sentidos, Siddhārtha fez o que inúmeros antes dele também haviam feito: cortou os cabelos, vestiu o manto amarelo dos renunciantes e deixou sua casa em busca da superação do problema do sofrimento.

A Índia de seu tempo era prodigiosa em renunciantes dispostos a compartilhar diversas terapias espirituais, de modo que não foi difícil que o renunciante Gautama encontrasse quem lhe pudesse conferir treinamento. Seu primeiro professor foi Ālāra Kālāma, e com ele Gautama rapidamente progrediu. Em pouco tempo ele havia chegado à mesma realização que Kālāma, e foi convidado por seu professor a assumir junto àquela comunidade de *śramaṇas* uma posição de liderança. Mas Gautama declinou a oferta, sentindo que o que ele havia experimentado sob as orientações de Kālāma não era ainda a libertação final que buscava. Ainda procurando pela suprema bem-aventurança, Gautama tornou-se discípulo de Uddaka Rāmaputta. Situação análoga à anterior aconteceu, mas dessa vez Rāmaputta ofereceu ao renunciante Gautama a liderança total do seu grupo de ascetas. Oferta que ele também declinou, por sentir que não havia ainda chegado ao seu objetivo.<sup>20</sup> Ainda em sua procura, Gautama intensificou seus esforços assumindo diversas práticas de ascetismo extremo. Com um grupo de cinco outros ascetas dedicou-se a técnicas meditativas de privação do sono, da comida e até da respiração. Suas práticas foram tão extremas que quase precipitaram sua vida. Percebendo que seria extremamente difícil continuar sua busca com o corpo tão duramente castigado, o asceta Gautama lembrou-se de uma ocasião quando seu pai trabalhava e ele, ainda menino, sentou-se à sombra de um jameiro e espontaneamente adentrou na primeira *dhyāna* (P: *jhāna*). Esse é um estado meditativo resguardado dos prazeres sensuais e dos estados mentais negativos e onde há experiência de contentamento, embora ainda surjam conteúdos mentais. Gautama decidiu então abandonar essas práticas de extrema privação, que ele percebeu serem improdutivas, e seguir naquela pista que ele acreditou conduzir ao despertar. Depois de comer alguma comida sólida, Gautama sentou-se determinado a encontrar a libertação. Passada a terceira vigília da noite, tendo percorrido sutis experiências meditativas, surgiu nele o conhecimento: “O nascimento está extinto, a vida espiritual foi vivida, o que deveria ser realizado foi realizado, não há mais o retorno para qualquer estado de ser.”<sup>21</sup> Depois de seis anos vivendo a vida de um renunciante, aos 35 anos Siddhārtha

---

death, sorrow and defilement, do I seek after what is also subject to these things?”

20 Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, pp. 256-9.

21 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Somerville: Wisdom Publications Inc, 2005, p. 67. “Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.”

Gautama encontrou a libertação. Seu caminho para o despertar foi reconhecido como o caminho do meio, evitando os extremos do hedonismo e da automortificação. O mundo agora recebia um Buda, um desperto.

O Buda passaria os próximos 45 anos ensinando o *Dharma* (P: *Dhamma*), o caminho que conduz à libertação de todo sofrimento. Mas antes de tomar a decisão de ensinar, o Buda hesitou a respeito da possibilidade de ser compreendido. “Este *Dhamma* que eu alcancei é profundo, difícil de ver e difícil de entender, pacífico e sublime, não alcançável por mero raciocínio, sutil, a ser experimentado pelos sábios.”<sup>22</sup> O mundo, por outro lado, parecia demasiadamente imerso na ignorância e no desejo para compreender um *Dharma* tão sutil e difícil de ser compreendido. “Se eu fosse ensinar o *Dhamma*, os outros não iriam me compreender, e isso seria penoso e traria problemas para mim.”<sup>23</sup> O deus *Brahmā Sahampati*, percebendo que o Buda inclinava-se a não ensinar, decidiu intervir: “Venerável, que o Abençoado ensine o *Dhamma*, que o Sublime ensine o *Dhamma*. Há aqueles com pouca poeira nos olhos e que estão perdendo-se por não ouvir o *Dhamma*. Haverão aqueles que compreenderão o *Dhamma*.”<sup>24</sup> Observando o mundo com uma atenção especial, o Buda percebeu seres com diferentes faculdades espirituais. Como flores de lótus em uma poça de água, alguns estavam inteiramente imersos, outros apenas tocavam a superfície, e outros ainda subiam alto além da lama. Convencido de que os ensinamentos poderiam ser benéficos, o Buda tomou finalmente a decisão de ensinar o bom *Dharma*.

A tradição recorda que o primeiro discurso do Buda, chamado “Colocando em Movimento a Roda do *Dhamma*” (S: *Dharmacakpravartanasūtra*; P: *Dhammacakkappavattanasutta*) ocorreu em *Rṣipātana* (P: *Isipātana*), atualmente *Sārnāth*. Seu primeiro ensinamento foi direcionado ao grupo dos cinco ascetas que praticavam técnicas de automortificação com o Buda anteriormente. Num primeiro momento os cinco ascetas pensaram em ignorar seu antigo companheiro, que segundo eles teria desistido das dificuldades da busca espiritual e entregado-se a uma vida de indulgência. Mas, por uma razão que não souberam bem discernir, decidiram ouvi-lo. Foi quando o Buda anunciou sua realização e o caminho até ela.

---

22 Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, pp. 260. “This Dhamma that I have attained is profound, hard to see and hard to understand, peaceful and sublime, unattainable by mere reasoning, subtle, to be experienced by the wise.”

23 Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, pp. 260. “If I were to teach the Dhamma, others would not understand me, and that would be wearying and troublesome for me.”

24 Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, pp. 261. “Venerable sir, let the Blessed One teach the Dhamma, let the Sublime One teach the Dhamma. There are beings with little dust in their eyes who are wasting through not hearing the Dhamma. There will be those who will understand the Dhamma.”

Monges, esses dois extremos não devem ser seguidos por alguém que tenha renunciado. Que dois? A busca por felicidade sensorial em prazeres sensuais, que é rasteira, vulgar, apropriada para pessoas mundanas, ignóbil, não benéfica; e a busca pela automortificação, que é dolorosa, ignóbil, não benéfica. Sem pender para nenhum desses extremos, o *Tathāgata* despertou para o caminho do meio, que faz surgir a visão, que faz surgir o conhecimento, que leva à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a *Nibbāna*.<sup>25</sup>

O caminho do meio anunciado pelo *Tathāgata* (um dos principais epítetos do Buda) “leva à paz” e “ao conhecimento direto”. A paz é uma qualidade importante da experiência daquele que despertou, e pode-se interpretá-la nesse caso como correspondente à cessação da experiência subjetiva de sofrimento. Mas esse mesmo caminho também leva ao conhecimento direto. A realização do Buda não é somente a pacificação da mente, mas também e sobretudo o conhecimento direto a respeito de como é a realidade. A começar pelo primeiro discurso e ao longo de toda sua carreira, o Buda formatou pedagogicamente seus ensinamentos a fim de atender às necessidades espirituais específicas daqueles que o ouviam. A base de uma grande variedade de ensinamentos do Buda, que servem como instrumentos de análise ontológica e epistemológica da experiência, é a motivação de conhecer a realidade tal como ela é. No primeiro sermão do Buda constam duas formas de se aproximar desse conhecimento que viriam a estruturar a pedagogia budista ao longo de toda sua história: as Quatro Nobre Verdades (S: *catvāry ārya satyāni*; P: *cattāri ariya saccāni*) e o Nobre Óctuplo Caminho (S: *āryāṣṭāṅgamārga*; P: *ariyāṭṭhaṅgikamagga*).

As Quatro Nobre Verdades resumem de maneira compreensível o diagnóstico do Buda acerca da experiência do *samsāra*, as causas que determinam essa experiência, a possibilidade de sua superação, e finalmente o caminho que leva a essa meta soteriológica. A primeira nobre verdade é *duḥkha* (P: *dukkha*), que frequentemente é traduzido como sofrimento ou insatisfatoriedade. Isso significa que toda a experiência no *samsāra* é marcada pela presença da insatisfatoriedade. Longe de ser uma insatisfatoriedade postulada metafisicamente, o Buda aponta com a primeira nobre verdade uma qualidade da experiência empírica dos sujeitos que pode ser sempre sentida. Nascimento, envelhecimento, doença e morte são sofrimento; “união com o que é desagradável é sofrimento; separação do que é agradável é sofrimento; não conseguir o que se quer é sofrimento; em resumo, os cinco agregados sujeitos ao apego são

---

25 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words*, p. 75. “Monks, these two extremes should not be followed by one who has gone forth into homelessness. What two? The pursuit of sensual happiness in sensual pleasures, which is low, vulgar, the way of worldlings, ignoble, unbeneficial; and the pursuit of self-mortification, which is painful, ignoble, unbeneficial. Without veering toward either of these extremes, the Tathāgata has awakened to the middle way, which gives rise to vision, which gives rise to knowledge, and leads to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna.”



sofrimento.”<sup>26</sup> Na tradição budista *duḥkha* figura também entre as “três marcas da existência” (S: *trilakṣaṇa*; P: *tilakkhaṇa*): insatisfatoriedade (*duḥkha*), impermanência (S: *anitya*; P: *anicca*) e não-eu (S: *anātman*; P: *anattā*). A primeira nobre verdade representa a fase do diagnóstico, da identificação do problema do sofrimento.

A segunda nobre verdade é *samudaya*, a origem do sofrimento. No seu primeiro discurso o Buda identifica a origem do sofrimento como sendo o desejo (S: *trṣṇā*; P: *taṇhā*). No seu segundo discurso o Buda atribuiu a causa do sofrimento à crença na noção de eu.<sup>27</sup> Embora aparentemente o Buda estivesse afirmando coisas muito diferentes, na verdade o núcleo da sua afirmação, e o que constitui a segunda nobre verdade, é que o sofrimento surge a partir de causas. Uma característica muito importante dos ensinamentos do Buda é sua vocação etiológica: toda experiência no *samsāra* é determinada por causas, e conhecer a condicionalidade dos fenômenos é imprescindível para a dissolução da nossa ignorância a seu respeito. A falha em perceber corretamente a natureza condicionada dos fenômenos, inclusive do sofrimento, é responsável pela tendência de cristalizar em entidades rigidamente separadas o que mais se assemelha a um desenrolar incessante de fenômenos interdependentes. Por isso um dos principais ensinamentos do Buda, às vezes mencionado como a coluna que sustenta o pensamento filosófico e praxiológico budista, é exatamente o da originação interdependente (S: *pratītyasamutpāda*; P: *paṭiccasamuppāda*). Esse ensinamento foi formulado de diversas maneiras, mas talvez a mais contundente, por sua simplicidade, seja: “quando isto surge, surge também aquilo; quando isto aparece, aquilo também aparece; quando isto não vem a ser, aquilo não vem a ser; com a cessação disto, aquilo cessa.”<sup>28</sup> Se a primeira nobre verdade é a do sofrimento, a segunda nobre verdade é a das condições que causam o surgimento de *duḥkha*. E o instrumento de análise da experiência que permite tornar visível a natureza condicionada dos fenômenos é a originação interdependente, *pratītyasamutpāda*.

A terceira nobre verdade é *nirodha*, ou a cessação do sofrimento. Se a primeira nobre verdade anuncia o diagnóstico e a segunda as causas do mal-estar, a terceira nobre verdade posiciona a meta soteriológica na superação do sofrimento. Em outras palavras, a partir desse

---

26 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words*, p. 76. “Union with what is displeasing is suffering; separation from what is pleasing is suffering; not to get what one wants is suffering; in brief, the five aggregates subject to clinging are suffering.” A experiência do sofrimento está condicionada a uma série de fatores relacionados ao surgimento, manutenção e desaparecimento dos cinco agregados (S: *skandha*; P: *khandha*). Os cinco agregados (forma, sensação, percepção, volição e consciência) são os elementos que constituem aquilo que normalmente chamamos de eu, a que enganosamente atribuímos substancialidade.

27 Robert Evans Buswell. Donald Lopez. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014. Cf. a verbete “Four Noble Truths”.

28 Tradução de Clodomir Andrade in: \_\_\_\_\_, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 156.

ponto é colocada a experiência do *nirvāṇa*. No *Dhammacakkappavattanasutta* se diz que a primeira nobre verdade é para ser completamente compreendida; a segunda nobre verdade é para ser abandonada, no sentido de abandonarem-se as causas que provocam o surgimento de *duḥkha*; a terceira nobre verdade, *nirodha*, é para ser realizada.<sup>29</sup> Se o Buda tivesse parado o ensinamento nesse ponto, a soteriologia budista seria tão convincente quanto ineficaz. A quarta nobre verdade deve necessariamente seguir-se às outras três, porque é a verdade do caminho (S: *mārga*; P: *magga*) que leva à superação do sofrimento. Ela detalha o funcionamento da terapia budista em oito etapas, reunidas sob a legenda de Nobre Óctuplo Caminho, ou *āryāṣṭāṅgamārga*. O Nobre Óctuplo Caminho, segundo o sūtra, é para ser cultivado. Ele consiste em: (1) visão correta; (2) intenção correta; (3) fala correta; (4) conduta correta; (5) modo de vida correto; (6) esforço correto; (7) vigilância correta; (8) concentração correta. As diversas técnicas e aspectos do treinamento budista podem ser localizados no interior desse roteiro, e muito da praxiologia budista que se desenvolveu ao longo de séculos de história pode ser entendida como desdobramentos a partir daí. Uma forma de compreender a prática budista é dividir o Nobre Óctuplo Caminho em “três treinamentos” (S: *trisīkṣā*; P: *tisikkhā*): (1) o treinamento em moralidade (S: *śīla*; P: *sīla*); (2) o treinamento em concentração (S: *samādhi*); (3) o treinamento em sabedoria (S: *prajñā*; P: *paññā*).

Os ensinamentos das Quatro Nobre Verdades e do Nobre Óctuplo Caminho foram escolhidos pelo Buda para organizar a difícil tarefa de ensinar o Dharma. Para compreender esses ensinamentos é preciso levar em conta a forma como eles se relacionam com a experiência de libertação do Buda, mas também como eles se relacionam com a experiência de busca espiritual das pessoas para quem foram oferecidos. Conhecer o budismo envolve conhecer os budistas, desde os primeiros discípulos do Buda até os praticantes modernos. A comunidade dos seguidores do Buda recebeu o nome de *saṃgha* (P: *saṅgha*).<sup>30</sup> A história da *saṃgha* budista começa durante o primeiro discurso do Buda ao grupo dos cinco ascetas. Diante do ensinamento do Buda o asceta Kondañña exclamou: “tudo o que é sujeito ao surgimento é sujeito à cessação”. Entusiasmado com o resultado do seu primeiro ensinamento o Buda comemorou: “Kondañña entendeu, Kondañña entendeu!”<sup>31</sup> E com a simples fórmula

---

29 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words*, pp. 76-7.

30 Às vezes o termo é usado para se referir amplamente ao conjunto de monges, monjas, leigos e leigas. Em outras ocasiões é usado de maneira mais restrita para se referir somente aos seguidores que vivem a vida monástica. Nesse caso a palavra *pariṣad* (P: *parisā*) é usada para significar o conjunto de todos os seguidores de Buda, participantes da vida monástica ou não.

31 Bhikkhu Ñāṇ amoli, *The Life of the Buddha*, pp. 44-5. “[...] the vision of the Dhamma arose in the venerable Kondañña thus: All that is subject to arising is subject to cessation” [...] Then the Blessed One exclaimed: “Kondañña knows, Kondañña knows!”

“venha, monge” (S: *ehi bhikṣukā*; P: *ehi bhikkhu*) conduziu a primeira ordenação. Em seguida os outros quatro ascetas também receberam a ordenação. Rapidamente a comunidade de discípulos aumentou, e entre os discípulos crescia o número de *arhats* (P: *arahant*), aqueles que chegaram à libertação seguindo o caminho divisado pelo Buda. Quando esse número chegou a 61 *arhats*, contando com o Buda, o mestre orientou que esses discípulos se espalhassem pela Índia: “caminhem, monges, em peregrinação para o benefício das multidões, para a felicidade das multidões, movidos por compaixão pelo mundo, para o bem-estar, a bem-aventurança, a felicidade de deuses e humanos.”<sup>32</sup>

O *Dharma* ensinado pelo Buda conquistou a aderência de milhares de discípulos. A tradição conta que o Buda teria morrido aos 80 anos. Entre seus 35 e 80 anos ele perambulou pelo norte da Índia a pé, percorrendo a planície gangética e dispensando ensinamentos pertinentes aos diversos públicos que encontrava. Ao longo desse período a *saṃgha* amadureceu enquanto instituição monástica e os ensinamentos abundavam à medida que o Buda encontrava novas demandas espirituais. Esses 45 anos foram decisivos para a história do budismo. Nesse período as “três joias” (S: *ratnatraya*; P: *ratanattaya*) estiveram presentes no mundo. As três joias são o Buda, o ensinamento descoberto por ele (*Dharma*) e a comunidade dos que se empenham em realizar esse ensinamento (*saṃgha*). Embora o entendimento acerca de cada um dos componentes dessa tríade tenha variado consideravelmente, a reverência às três joias sempre foi um elemento de comunhão entre as várias tradições budistas.

Depois de ter compreendido todos os componentes que condicionam a experiência do *samsāra*, depois de ter discernido o caminho soteriológico que leva à cessação do sofrimento, depois de ter decidido ensinar esse caminho para a bem-aventurança de todos, e depois de ver esse caminho ser inúmeras vezes percorrido, o Buda concebeu uma metáfora para ajudar a compreender a sua atuação no mundo. Ele seria como um viajante que, caminhando pelas matas, descobriu uma vereda que levava a uma antiga cidade. Uma grande cidade repleta de belezas. Retornando ao seu lugar de origem, o viajante comunica ao rei sua descoberta, e em pouco tempo a cidade é renovada e a vida nela floresce. “Desta forma eu também, monges, vi a antiga vereda, a antiga estrada na qual viajaram os Budas Perfeitamente Iluminados do passado.”<sup>33</sup> Essa estrada é a soteriologia budista, que leva ao *nirvāṇa*. Essa estrada é o Nobre

---

32 Citado em Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 24. "Walk, monks, on tour for the blessing of the manyfolk, for the happiness of the manyfolk, out of compassion for the world, for the welfare, the blessing, the happiness of god and humans. (Vin. I, 21)"

33 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words*, p. 69. "So too, monks, I saw the ancient path, the ancient road traveled by the Perfectly Enlightened Ones of the past."

## Óctuplo Caminho, a Originação Interdependente, as Quatro Nobre Verdades:

Tendo os conhecido diretamente, os demonstrei aos monges, às monjas, aos discípulos leigos e às discípulas leigas. Essa vida espiritual, monges, tornou-se bem sucedida e próspera, ampliada, popular, difundida, respeitada por deuses e homens.<sup>34</sup>

### 1.2 Surgimento do Mahāyāna

A compreensão acerca da vida espiritual praticada e ensinada pelo Buda passaria por importantes transformações ao longo dos próximos séculos. O *parinirvāṇa* (P: *parinibbāna*) do Buda – seu falecimento, que difere dos demais porque não é acompanhado por novo renascimento no *samsāra* – colocou à comunidade de seus discípulos alguns desafios. Talvez os principais tenham sido pensar a própria passagem do Buda pelo mundo, além de organizar de forma compreensiva seus ensinamentos. Para que possamos compreender o tema de nossa pesquisa, é fundamental investigarmos como a comunidade budista relacionou-se com esses desafios. Para isso seguiremos o seguinte itinerário histórico: num primeiro momento será considerado o contexto de composição do cânone; em seguida pensaremos as condições de diversificação da comunidade budista que repercutiu na criação das primeiras escolas; a partir daí será possível posicionar nossa atenção no surgimento do budismo Mahāyāna como um movimento descentralizado de inovação do budismo; veremos como esse movimento estimulou a criação de novos textos que alegavam ser ensinamentos autênticos do Buda; para que esses textos fossem de fato compreendidos assim, tornou-se necessário explicar, em bases históricas e filosóficas, seu aparecimento tardio; finalmente, depois de termos considerado as condições de surgimento do budismo Mahāyāna, poderemos pensar o ideal do *bodhisattva*.

Logo depois do *parinirvāṇa* a comunidade monástica sentiu a necessidade de reunir-se a fim de criar as condições de preservação dos ensinamentos do Buda e das regras monásticas elaboradas por ele. Um primeiro concílio foi realizado em *Rājagṛha* (P: *Rājagaha*). Nesse concílio um grupo de 500 *arhats* concordaram a respeito do conteúdo do que deveria ser recordado nos *sūtras* (P: *sutta*), os discursos do Buda, e recitaram as regras do *vinaya*, o código de conduta monástico.<sup>35</sup> Ānanda, primo e assistente pessoal do Buda por um longo período, comandou a recitação dos sūtras. A maior parte dos discursos preservados no cânone começa com a expressão *evaṃ mayā śrutam* (P: *evaṃ me sutam*), “assim eu ouvi”. Essa

34 Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words*, p. 69. “Having directly known them, I have explained them to the monks, the nuns, the male lay followers, and the female lay followers. This spiritual life, monks, has become successful and prosperous, extended, popular, widespread, well proclaimed among devas and humans.”

35 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 88.

expressão certifica que o ensinamento que está prestes a ser ouvido remonta à atividade discursiva e pedagógica do próprio Buda, tendo sido preservada pela comunidade através de uma segura linhagem de transmissão oral.<sup>36</sup> Já a recitação do *vinaya* ficou a cargo de Upāli, reconhecido por seu vasto conhecimento das nuances do código monástico. O *vinaya* foi fundamental para o desenvolvimento da história do budismo e sua expansão: ele representa o esforço do Buda em delimitar uma configuração monástica capaz de oferecer condições excelentes para o pleno desenvolvimento moral e espiritual. A delimitação dos sūtras e do *vinaya* no primeiro concílio em *Rājagṛha* foi responsável por definir os contornos no interior dos quais os desenvolvimentos doutrinários e institucionais da tradição poderiam se desenvolver nos próximos séculos. Até esse momento havia certa unidade na *saṃgha* budista.

Se efetuarmos um salto histórico de cerca de quatrocentos anos adiante na história do budismo indiano, encontraremos um cenário bastante diferente. Além de ter se diversificado geograficamente, a *saṃgha* budista agora estava dividida. Ao longo dos primeiros quatrocentos anos sem a presença do Buda, a *saṃgha* diversificou-se internamente a partir de dois critérios principais. Em primeiro lugar discordâncias acerca da disciplina monástica geraram diferentes versões do *vinaya*, e a partir dessas versões organizaram-se diferentes ordens monásticas (S: P: *nikāya*). Posteriormente, a variedade de interpretações acerca dos ensinamentos do Buda e suas consequências filosóficas e praxiológicas também serviu como critério para a diferenciação interna da *saṃgha* budista, e criaram-se diferentes escolas interpretativas (designadas pela terminação *vāda*).<sup>37</sup> A única escola atualmente existente que remonta a esses primeiros séculos do budismo indiano, embora ela tenha se desenvolvido predominantemente no Sri Lanka, é a escola Theravāda.<sup>38</sup> A depender da narrativa escolhida, pode-se chegar a diferentes números de escolas do budismo indiano antigo: tradicionalmente fala-se em dezoito escolas, mas o número parece ter sido ainda maior.<sup>39</sup> Esse número denuncia uma variedade considerável de discordâncias práticas e teóricas, de maior ou menor profundidade, no interior da *saṃgha*. O budismo a essa altura não era homogêneo, e diferentes grupos exploravam os desdobramentos do Dharma em múltiplas direções. Os encontros e desencontros entre as escolas sugerem um clima de experimentação filosófica e praxiológica, mas também de tensionamento dos valores e ideais que movimentavam a

---

36 Pelo menos idealmente. Cf. Graeme MacQueen. “Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I” in: *Religion*, Vol. 11, 1981.

37 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 89.

38 Cf. sobre a tradição Theravāda. Richard Gombrich. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge, 2006.

39 A. K. Warder. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004, pp. 277-334.

comunidade budista. Foi nessa atmosfera que, por volta do último século antes da era comum, encontraram-se reunidas as condições necessárias para o surgimento de um movimento que marcaria profundamente a história do mundo budista: apareciam nesse período elementos daquilo que seria depois denominado *Mahāyāna*, ou Grande Veículo.

Embora alguns textos fundamentais do Mahāyāna tenham surgido nesse período, seria precipitado chegar à conclusão de que com eles um projeto de inovação bem delimitado estava surgindo. Quando o Mahāyāna aparenta ser um bloco coeso em interação com outros blocos similarmente coesos da tradição budista, trata-se mais provavelmente de um olhar *a posteriori* que enxerga entidades substanciais onde de fato existira um processo de inovação descentralizado. “Devemos estar preparados, em outras palavras, para encontrar uma multiplicidade de Mahāyānas florescendo mesmo dentro da Índia, para não mencionar aqueles que se desenvolveram no Leste da Ásia e Tibete.”<sup>40</sup> Essa pode servir como uma primeira definição de Mahāyāna, para que possamos pensar sobre seu surgimento no contexto do budismo indiano antigo: o Mahāyāna surgiu como um processo descentralizado de inovação que, somente depois de quatro ou cinco séculos de desenvolvimento, conseguiu institucionalizar-se em escolas de pensamento e em terapias soteriológicas amplamente reconhecidas. Edward Conze sugere que o Mahāyāna se desenvolveu em dois estágios: “primeiro de maneira não sistemática, o que aconteceu entre 100 a.C e 500 d.C., e então, depois de 150 d.C., num formato filosófico sistematizado, que levou a duas diferentes escolas, *Madhyamaka* e *Yogācāra*.”<sup>41</sup> Ou seja, mesmo depois de iniciada a sistematização do Mahāyāna, diversas perspectivas não sistematizadas continuaram proliferando. E a existência de escolas de pensamento sistemático vinculadas ao Mahāyāna não é suficiente por si só para atribuir ao movimento uma unidade significativa.

Compreender o Mahāyāna como mais uma escola budista demonstra um entendimento muito precário da complexidade e diversidade interna desse movimento. As divisões da *saṃgha* foram configuradas a partir de dissensos envolvendo principalmente o *vinaya*, e os motivos que levaram aos primeiros cismas estavam relacionados a isso. Monges com diferentes orientações filosóficas e interpretações dos ensinamentos podiam conviver perfeitamente bem em uma mesma *nikāya*, ou instituição monástica, desde que concordassem a respeito do código disciplinar que deviam seguir. O Mahāyāna não representa um cisma na

---

40 Jan Nattier apud Joseph Walser. *Nāgārjuna in context: Mahāyāna Buddhism and early Indian culture*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 17.

41 Edward Conze. *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld Publications, 2008, p. 31.

medida em que não propõe um *vinaya*.<sup>42</sup> E embora o Mahāyāna se relacione com desenvolvimentos filosóficos de algumas escolas de interpretação correntes na época (principalmente *Mahāsāṃghika* e *Sarvāstivāda*),<sup>43</sup> o movimento não pode ser inteiramente definido como uma escola de interpretação. O surgimento do Mahāyāna implicava uma inovação na percepção global do caminho soteriológico budista.

Os primeiros textos e autores vinculados de alguma forma ao Mahāyāna ocuparam-se em pensar um ideal de vida religiosa que respondesse aos problemas encontrados na tradição budista naquele momento. O impulso do movimento Mahāyāna pressupõe uma crítica à tradição: embora divergissem consideravelmente a respeito de assuntos teóricos e práticos, os textos do Mahāyāna parecem concordar em sua censura às escolas budistas daquele período. Muitas perspectivas díspares vieram a se conjugar sob o nome Mahāyāna na medida em que colocavam-se em oposição ao que chamaram de *Hīnayāna*, ou Veículo Menor. Esse termo depreciativo foi usado no contexto de surgimento do Mahāyāna como uma palavra-chave para significar tudo aquilo que os primeiros adeptos do Mahāyāna criticavam a respeito das ordens e escolas budistas.<sup>44</sup> Compreender como o Mahāyāna se apresentava envolve compreender o

---

42 Paul Williams. *Buddhist Thought: a complete introduction to the Indian Tradition*. New York, Routledge, 2000, p. 100.

43 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 108.

44 Alguns autores defendem que o termo *nikāya* possa ser usado como uma forma de qualificar essas escolas do budismo indiano antigo. A expressão “budismo *nikāya*” se oferece, nesse sentido, como substituta para a expressão *Hīnayāna*, bastante problemática por suas conotações identitárias depreciativas. A questão da denominação das escolas budistas indianas antigas é bastante difícil. Em primeiro lugar porque a primeira tentativa de reunir todas essas escolas sob um único nome foi efetuada no contexto de surgimento do Mahāyāna, e o termo *Hīnayāna* surgiu desde o início poluído por uma contenda identitária. Em segundo lugar a dificuldade está em resumir toda essa diversidade de experiências budistas sob um único nome. Basicamente todas as alternativas ao termo *Hīnayāna* também possuem problemas, mais ou menos graves. A expressão “budismo pré-Mahāyāna” trai uma teleologia que coloca o Mahāyāna como o centro da história budista, aparentemente confirmando uma narrativa muito posterior de que o Mahāyāna era uma necessidade histórica e espiritual desde o início do budismo. Além disso o termo apaga uma imensa diversidade a partir de uma mera oposição ao termo regulador “Mahāyāna”. A expressão “budismo *nikāya*”, por outro lado, faz parecer que o Mahāyāna não se organizou em instituições monásticas, o que seria incorreto. O termo “budismo páli” exclui as escolas budistas cuja língua canônica e litúrgica não era o páli, ao mesmo tempo em que coloca a ênfase no budismo Theravāda, que historicamente não poderia fazer parte daquele grupo que no Mahāyāna é chamado de *Hīnayāna*, posto que a tradição Theravāda desenvolveu-se majoritariamente no Sri Lanka, e não no subcontinente indiano. O termo “budismo primitivo” possui uma conotação excessivamente evolucionista, dando a entender que essas escolas budistas estavam apenas ensaiando o que viria a ser um budismo plenamente realizado. O termo “budismo clássico”, embora seja inclusivo o suficiente, parece implicar que as formas de budismo indicadas pelo termo são formas superadas, que tornaram-se referências históricas do budismo mas perderam sua vitalidade e atualidade a partir do surgimento do Mahāyāna. A melhor alternativa seria abandonar de todo a pretensão de reunir todas essas escolas antigas sob um único nome ou característica e simplesmente mencioná-las em separado, respeitando suas particularidades. No entanto essa alternativa tornou-se muito difícil depois que se instaurou uma crença na existência de um conjunto homogêneo de escolas, um *Hīnayāna*. A partir desse momento muitas questões foram amarradas a essa forma de budismo postulada teoricamente, de forma que seria muito difícil referir-se a essas questões sem um termo de natureza genérica. É importante reconhecer a necessidade de abandonar o uso do termo *Hīnayāna* em contextos onde um ponto de vista Mahāyāna não deve ser pressuposto. Mas, ao

que é que se reprovava no budismo predominante. É bastante comum que os adeptos do Mahāyāna apresentem seu ideal de vida religiosa como uma resposta a uma comunidade de monges supostamente degenerados, preocupados somente com sua própria salvação, a quem faltaria compaixão suficiente para relacionarem-se com o mundo à sua volta e atenderem às necessidades religiosas da laicidade. A comunidade dos monges seria uma instituição elitista e caduca. O Mahāyāna se apresentava então como a universalização do convite ao Dharma, um movimento preocupado com as necessidades religiosas da laicidade. Ao contrário do presumido elitismo monástico, o Mahāyāna prometia tornar o Dharma plenamente acessível, superando inclusive a hierarquia de gêneros presente nas instituições monásticas. O Mahāyāna seria, principalmente, uma concepção do caminho budista compassiva em relação ao mundo, ao contrário dos monges preocupados somente com sua própria libertação.<sup>45</sup> Essa imagem do budismo Mahāyāna predominou por muito tempo, tanto nas narrativas do próprio Mahāyāna quanto em parte dos estudos acadêmicos.<sup>46</sup>

Uma das desvantagens desse modelo é que ele é teleológico: ele projeta retrospectivamente uma divisão do budismo em diferentes veículos (S: *yāna*) que não corresponde à configuração do universo budista quando do surgimento do Mahāyāna. O antagonismo sugerido pelo modelo dos dois veículos (Hīnayāna e Mahāyāna) vem sendo amplamente questionado. Alguns autores sugerem que, ao invés de constituir-se como uma instituição em oposição às demais escolas e ordens monásticas, o Mahāyāna existia precisamente no interior dessas escolas e instituições. Não é demais lembrar que um monge ou monja poderia aderir a um ideal Mahāyāna da vida religiosa sem necessariamente afastar-se das organizações budistas orientadas por diferentes *vinayas*. Relatos de peregrinos chineses na Índia, como Yijing e Xuanzang, dão notícia de adeptos do Mahāyāna convivendo e praticando lado a lado com outros budistas num mesmo mosteiro. Gregory Schopen realizou

---

mesmo tempo em que todas as tentativas de substituir o termo Hīnayāna são respeitáveis, elas esbarram em dificuldades muito semelhantes. Não podendo também resolver aqui essa questão, indico apenas o tratamento que ela receberá ao longo da dissertação: sempre que possível referir-se a uma escola específica, os termos genéricos serão abandonados; quando não for possível abandonar esses termos, será usada a expressão “escolas budistas antigas” ou “budismo indiano antigo”. Reconheço a limitação do termo, que deixa de mencionar o próprio Mahāyāna como parte do budismo indiano antigo. Mas acredito ser uma opção plausível para essa dissertação, pois remete o leitor ao contexto histórico do primeiro milênio depois da morte do Buda, ao mesmo tempo em que evita introduzir nesse contexto uma interpretação identitária *a posteriori*. Essa dificuldade semântica será constantemente repisada ao longo da dissertação, dessa forma espero que o leitor possa compreendê-la e resolvê-la parcialmente a seu modo.

45 Cf. Michael Pye, “O Sutra do Lótus e a essência da tradição Mahāyāna” in: Yoshinori, Takeuchi Yoshinori (org.). *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 201.

46 David Drewes. “Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship” in: *Religion Compass*, Vol. 4/2, 2010, p. 55.



um importante trabalho de epigrafia indiana dos primeiros séculos da era comum. Algo que lhe chamou a atenção foi a quase ausência do uso do termo Mahāyāna em inscrições indianas anteriores ao século IV. Isso parece indicar que o Mahāyāna inicialmente teria sido um movimento minoritário, atraindo pouca atenção ou suporte popular.<sup>47</sup> A escassez, notada por Schopen, de inscrições mencionando o nome Mahāyāna neste período parece indicar que os adeptos do início do Mahāyāna tinham uma vida institucional diluída nas diversas *nikāyas*. A posição ocupada por esses adeptos do Mahāyāna no interior dessas organizações pode ou não ter causado alguma tensão. Há quem acredite que a postura defensiva dos primeiros autores do Mahāyāna indica que eles sentiam-se acoçados pelos demais budistas e que desejavam obter alguma autonomia institucional. Outros autores acreditam que adeptos e não adeptos do Mahāyāna viviam pacificamente no interior dos mosteiros, sem que essa diferença pudesse perturbar a ordem estabelecida pelo *vinaya*.<sup>48</sup> Seja como for, imaginar o contexto de surgimento do Mahāyāna como a arena de oposição entre dois veículos parece ser enganoso. O mais provável é que o Mahāyāna tenha permanecido o movimento de uma minoria descentralizada, animada por uma visão inovadora do caminho budista, pelo menos até o século V.

Uma outra questão que merece atenção diz respeito à relação entre o surgimento do Mahāyāna e a laicidade. O Mahāyāna apresenta-se como uma refutação do elitismo monástico e conseqüentemente uma valorização dos discípulos e discípulas leigas, *upāsaka* e *upāsikā* respectivamente. Uma importante teoria do surgimento do Mahāyāna remete às *stūpas* (P: *thūpa*), monumentos contendo relíquias do Buda. Antes do seu *parinirvāṇa* o Buda orientou seus discípulos a providenciarem a construção de uma *stūpa* a fim de abrigar seus restos mortais. Ao longo do tempo, e em parte devido ao imperador Aśoka (P: Asoka), as relíquias do Buda foram se dividindo por todo o subcontinente indiano e novas *stūpas* foram sendo erguidas. Esses monumentos tornaram-se importantes centros de devoção laica. Akira Hirakawa argumenta que esses centros estariam intimamente ligados à origem do Mahāyāna, na medida em que constituíram-se como base institucional para a formatação de um budismo laico e devocional.<sup>49</sup> De acordo com essa hipótese, “o antagonismo às vezes encontrado em sūtras do Mahāyāna é um reflexo do antagonismo de tradições budistas centradas nos

---

47 David Drewes, *Early Indian Mahāyāna Buddhism I*, p. 58.

48 Joseph Walser, *Nāgārjuna in context*, pp. 17-8.

49 Akira Hirakawa. “The Rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stūpas” in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol III. The Origins and Nature of Mahāyāna Buddhism; Some Mahāyāna Religious Topics*. New York: Routledge, 2005, pp. 181-226.

mosteiros contra tradições budistas centradas na laicidade.”<sup>50</sup> Diversas objeções podem ser colocadas à hipótese da origem laica do Mahāyāna. A ausência de inscrições encontradas na epigrafia indiana dos séculos que correspondem ao início do Mahāyāna parece desmentir que este fosse um movimento especialmente influente para a laicidade budista. Em segundo lugar as inovações difundidas pelo Mahāyāna demandavam um domínio de aspectos difíceis da tradição budista, além de tempo considerável para sua formulação, o que torna a comunidade monástica budista o lugar mais provável onde se devem buscar os autores dos primeiros sūtras Mahāyāna.<sup>51</sup> É bastante provável que as trincheiras do movimento fossem quase inteiramente ocupadas por uma elite monástica bem educada. Finalmente, contrariando a tese da origem laica do Mahāyāna, os próprios sūtras às vezes sugerem a vida monástica como forma de levar a prática adiante de maneira mais rigorosa.<sup>52</sup> Ou seja, embora o Mahāyāna tenha empreendido uma ressignificação da laicidade, isso não deve ser exagerado nem compreendido como uma característica universal de todas as versões do movimento.

O que acontece com a questão da laicidade no surgimento do Mahāyāna ocorre também em relação a várias outras características que contribuiriam para definir um perfil do movimento: ao serem examinadas de perto, essas características resistem a qualquer tentativa de generalização. Nesse sentido uma reavaliação positiva da laicidade pode ser predominante num sūtra, enquanto outros sūtras postulam um caminho de práticas monásticas nas florestas bastante avesso à ideia de um budismo leigo e urbano.<sup>53</sup> Uma postura de maior igualdade entre homens e mulheres no que diz respeito à vida espiritual pode ser comumente professada em um sūtra, enquanto outro recomenda que as mulheres busquem um renascimento num corpo masculino se quiserem progredir.<sup>54</sup> Uma leitura do surgimento do Mahāyāna que qualifique o movimento inequivocamente dessa ou daquela maneira provavelmente estará baseada em uma pequena seleção de aspectos do movimento indevidamente generalizados. Por isso um caminho heurísticamente interessante consiste em abandonar a produção dessas generalizações assertivas e interrogar sobre a exatidão das generalizações já popularizadas.

---

50 Joseph Walser, *Nāgārjuna in context*, p. 20.

51 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 106.

52 David Drewes, *Early Indian Mahāyāna Buddhism I*, p. 56.

53 David Drewes, *Early Indian Mahāyāna Buddhism I*, p. 59.

54 Paul Harrison. “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and identity among the followers of early Mahāyāna” in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol III. The Origins and Nature of Mahāyāna Buddhism; Some Mahāyāna Religious Topics*. New York: Routledge, 2005, pp. 116-7.

A maior parte das novas conclusões significantes a respeito do Mahāyāna antigo tem sido negativas em natureza: o Mahāyāna não foi uma seita separada. Não envolveu a devoção a bodhisattvas. Não foi elaborado pela comunidade leiga. Não foi um desdobramento dos *Mahāsāṃghikas*. Não foi um movimento religioso único.<sup>55</sup>

Em resumo, muita tinta tem sido gasta para dissolver a imagem do Mahāyāna como um movimento monolítico com características bem definidas. Talvez o que configure essa diversidade de experiências como parte de um mesmo movimento seja uma mudança sutil de concepção da vida religiosa, um reposicionamento dos ideais que animam a prática. Chegaremos a isso em breve, mas antes convém examinar uma questão delicada a respeito do contexto de surgimento do Mahāyāna: a produção de novos textos.

O surgimento do budismo Mahāyāna, alguns séculos depois da morte do Buda, está intimamente relacionado com a produção de novos textos e seus esforços pelo reconhecimento da tradição. O aparecimento e circulação de novos sūtras coloca imediatamente a questão de sua autenticidade e legitimidade face ao corpo de ensinamentos já estabelecido. Era preciso explicar exatamente como esses sūtras poderiam ser palavras do Buda (S: P: *buddhavacana*) e por quê eles não participavam da linhagem de transmissão do Dharma já reconhecida pela comunidade. O aparecimento de novos sūtras vários séculos depois da morte do Buda seria um fenômeno no mínimo embaraçoso caso não fosse acompanhado de narrativas que tentam dar sentido a esse aparecimento.<sup>56</sup> O que tornava essa questão ainda mais estridente é o fato de que esse novo corpo literário surgia com características e fórmulas visivelmente diferentes das características típicas dos ensinamentos do cânone definido no primeiro concílio.

O esforço de legitimação dos novos textos certamente imprimiu características importantes na literatura Mahāyāna. Uma dessas características é a postura retoricamente agressiva que esses textos frequentemente assumem quando rivalizam aquilo que chamavam de Hīnayāna. Essa relação de aparente rivalidade entre as posições atribuídas ao Mahāyāna e os ideais das outras escolas indianas antigas pode representar, mais do que um real antagonismo entre visões incompatíveis, um esforço de legitimação de um movimento que se iniciava.<sup>57</sup> “Os sutras Mahāyāna carregam as marcas dos esforços de um movimento em legitimar suas novas doutrinas e práticas face às comunidades monásticas ortodoxas cuja

---

55 David Drewes, *Early Indian Mahāyāna Buddhism I*, p. 59.

56 Sobre essas narrativas que explicam o surgimento de novos sutras, cf. Graeme MacQueen. “Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism II” in: *Religion*, Vol. 12, 1982, p. 52.

57 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 97.

autoridade era implícita e que frequentemente rejeitavam suas inovações.”<sup>58</sup> Ou seja, simultaneamente à delimitação de novas terapias espirituais, de novas possibilidades do caminho budista, há também um esforço bastante pragmático de consolidação e legitimação de um movimento que encontrava sérias oposições por parte da comunidade budista.

Enquanto as tradições cronologicamente mais próximas do Buda ainda podiam nutrir a esperança de justificar alguns novos ensinamentos a partir de um argumento histórico, qualquer alegação dos textos Mahāyāna de que eles tivessem como origem as palavras do Buda seria bastante frágil, pois um lapso de pelo menos quatro séculos deveria ser explicado. Isso não significa que tais justificações não foram também ventiladas. Os adeptos do Mahāyāna elaboraram narrativas próprias capazes de explicar esse hiato. Uma das explicações seria que os discípulos da antiga tradição não teriam sido capazes de compreender os sūtras do Mahāyāna, e portanto esses sūtras foram ensinados a seres de outro mundo. Outra explicação seria que o Buda transmitiu esses ensinamentos secretamente para um pequeno grupo que, mesmo sem compreender seu conteúdo, preservou os ensinamentos para a posteridade.<sup>59</sup> Apesar dessas narrativas, justificativas mais eficazes para o surgimento dos novos sūtras basearam-se principalmente em reformulações filosóficas a respeito do conteúdo da iluminação do Buda e das fontes de autoridade originárias. “Virtualmente todas as justificações textuais posteriores, particularmente as do Mahāyāna, foram conduzidas à base de argumentos filosóficos.”<sup>60</sup> Graeme MacQueen considera que mesmo nos sūtras do Mahāyāna onde o Buda estava presente, não havia a pretensão de que essa presença fosse tomada como o registro de um fato histórico.<sup>61</sup>

A argumentação filosófica que precede a legitimação dos novos sūtras pode ser encontrada na literatura *Prajñāpāramitā* (Perfeição da Sabedoria), uma das mais antigas do budismo Mahāyāna. A literatura da Perfeição da Sabedoria elabora alguns argumentos que recuam a prerrogativa de conferir autoridade do Buda para o Dharma. Um importante argumento postula que o Dharma descoberto pelo Buda – e aqui é fundamental que ele seja descoberto, não inventado pelo Buda – é o que fundamenta sua própria iluminação e que, portanto, esse Dharma supera e antecede o Buda. Tendo sido descoberto pelo Buda, o Dharma no entanto não é esgotado por ele. O Buda Śākyamuni não foi nem o único nem o primeiro

---

58 David L. McMahan. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. New York: Routledge Curzon, 2002, p. 86.

59 David McMahan, *Empty Vision*, p. 101.

60 Ronald M. Davidson. “An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism” in: Richard Cohen. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990, p. 301.

61 Graeme MacQueen, *Inspired Speech II*, p. 51.

dos Budas, e a própria tradição reconhecia que as palavras de outras pessoas, dadas certas condições, poderiam veicular o Dharma de maneira adequada.<sup>62</sup> Segundo MacQueen o *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* (Sūtra da Perfeição da Sabedoria em 8.000 Versos) reforça a importância desse vínculo entre os Budas e aquilo o que torna possível sua iluminação:

Há algo que seja ainda mais digno de atenção e honra, ainda mais merecidamente reconhecido como portador de autoridade, que o Buda? [...] Aquilo por meio de que o Buda (e todos os Budas) tornam-se iluminados – aquilo por virtude de que ele torna-se *buddha* – é o que cumpre essas condições. E isso não é nada além da sabedoria libertadora (ou a perfeição da sabedoria, *prajñāpāramitā*). A perfeição da sabedoria é portanto a mãe dos Budas, o guia dos Budas e assim por diante. A função do Buda é precisamente tornar essa sabedoria conhecida para os outros, e essa função implica a prioridade da sabedoria sobre o Buda.<sup>63</sup>

Em outros termos, as palavras do Buda só são consideradas uma fonte de autoridade na medida em que remetem a uma instância ainda mais fundamental: o Dharma descoberto por ele. O Buda é único em sua capacidade de descobrir e ensinar o Dharma sem o auxílio imediato de outro Buda, em sua habilidade de “autodespertar.”<sup>64</sup> Sem essa descoberta inaugural o despertar dos *arhats* não seria possível. Não porque o Dharma não houvesse sido inventado, mas porque a via de acesso ao Dharma não havia ainda sido descoberta. Esse despertar é sempre uma descoberta do Dharma incondicionado, cuja realidade não depende do surgimento de nenhum Buda. Independentemente do surgimento do Buda, o Dharma permanece.<sup>65</sup> O que a literatura *prajñāpāramitā* realiza é uma “ completa transferência das funções do Buda para a Perfeição da Sabedoria.”<sup>66</sup> Dessa forma o acesso ao Dharma, uma vez descoberto pelo Buda através da perfeição da sabedoria, pode ser garantido a partir da mediação dessa sabedoria. Isso tem um papel fundamental na redefinição dos critérios do que deve ser contado como *buddhavacana*, palavra do Buda.

62 Ronald Davidson, *Standards of Scriptural Authenticity*, p. 294.

63 Graeme MacQueen, *Inspired Speech II*, p. 53.

64 Ryuichi Abé, “Word” in: Donald S. Lopez (ed.). *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 300. Essa “habilidade de autodespertar” não deve ser entendida como uma capacidade de despertar que surge isoladamente. As condições para o despertar dos Budas são reunidas ao longo de inúmeras vidas ao longo das quais esses Budas praticam e recebem ensinamentos de outros Budas. “Autodespertar” pode sugerir que um Buda jamais tenha entrado em contato com o outro, ou pelo menos que esse contato não é necessário para seu despertar. Mas isso não se verifica na tradição: o despertar de um Buda não é um *insight* solitário. Essa habilidade de “autodespertar” refere-se simplesmente ao fato de que o Buda descobre o Dharma numa época em que não há nenhum outro Buda presente que lhe possa mostrar o caminho.

65 Ronald Davidson, *Standards of Scriptural Authenticity*, p. 295. Cf. também Étienne Lamotte, “The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism” in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol I. Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia*. New York: Routledge, 2005 p. 188.

66 Graeme MacQueen, *Inspired Speech II*, p. 53.

Uma segunda linha de argumentação, complementar à primeira, remete às últimas palavras do Buda. Ao recusar-se a apontar um sucessor, o Buda instruiu seus discípulos a tomarem refúgio no Dharma por ele ensinado.<sup>67</sup> Se a essência do Dharma é a perfeição da sabedoria, como alega a literatura *prajñāpāramitā*, a fonte de autoridade pode ser deslocada do Buda para a realização dessa sabedoria. Para que esse argumento seja de fato eficaz, é preciso ir um pouco além. A característica mais premente do Dharma ensinado pelo Buda – a característica sem a qual nenhum ensinamento subsiste – é a sua capacidade de conduzir os seres à libertação. Essa capacidade é a principal função dos ensinamentos: assim como o grande oceano tem um sabor, o sabor do sal, o Dharma ensinado pelo Buda tem um sabor, o da libertação.<sup>68</sup> O Dharma, indicado pelo Buda como sucessor, poderia ser identificado como aquele discurso que “representa um tipo superior de conhecimento”<sup>69</sup> e que é conducente à libertação final. Esse é o ponto fundamental de redefinição do conceito de *buddhavacana*, que tornará possível a justificação filosófica de novos sūtras. Se num primeiro momento tudo o que é *buddhavacana* é conducente à libertação, gradativamente o raciocínio é invertido e tudo o que é conducente à libertação é *buddhavacana*.<sup>70</sup>

O Mahāyāna partiu da asserção do Buda de que o Dharma seria o guia dos discípulos depois de sua morte e somou a isto que o Senhor [Buda] descreveu o Dharma como tudo aquilo que leva à iluminação, ou seja, tudo aquilo o que é espiritualmente eficaz. O que é espiritualmente eficaz varia consideravelmente, a depender da pessoa, tempo e lugar. Como o tempo, o lugar e a pessoa mudam, alguma forma de inovação torna-se inevitável.<sup>71</sup>

Toda a argumentação desdobra-se em dois movimentos: o Dharma descoberto pelo Buda não foi esgotado pelo mestre, mas é uma realidade perene cujo acesso pode ser obtido através da perfeição da sabedoria; e novos ensinamentos, desde que sejam conducentes ao despertar, podem ser atribuídos de uma forma ou de outra à expressão da perfeição da sabedoria. A longo prazo essa transformação do critério de *buddhavacana* produziu um efeito interessante: uma petição de autenticidade baseada na figura histórica do Buda passou a ser menos privilegiada – em certos contextos – do que uma alegação de autoridade baseada nessa sabedoria transcendente.<sup>72</sup> Dessa forma os autores envolvidos na confecção dos primeiros sūtras do Mahāyāna pavimentaram uma avenida de produção de novos textos que poderiam,

67 Étienne Lamotte, *Assessment of Textual Authenticity*, p. 188.

68 Ronald Davidson, *Standards of Scriptural Authenticity*, p. 295.

69 Ronald Davidson, *Standards of Scriptural Authenticity*, p. 294.

70 Ronald Davidson, *Standards of Scriptural Authenticity*, p. 311.

71 Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*. New York: Routledge, 2009, p. 42.

72 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 43.

para esses grupos, ser compreendidos como parte da tradição budista. A quantidade de novos textos que começaram a circular aumentava conforme aumentava também a quantidade de adeptos do Mahāyāna. Esses adeptos transformaram a literatura Mahāyāna não só num conjunto de tratados filosóficos, mas também em manuais de prática budista. O perfil desses textos variou enormemente, mas eles compartilham a característica de proporem inovações à tradição e de terem reproduzido-se inicialmente pelo trabalho de grupos minoritários.

Até agora vimos que a morte do Buda deixou a seus seguidores o desafio de organizarem seus ensinamentos, mantendo ao mesmo tempo seu dinamismo e sua integridade. Os concílios que seguiram ao *parinirvāṇa* do Buda respondiam diretamente a esse desafio. Conforme as compreensões acerca do código de conduta monástico e dos ensinamentos foram se diversificando, surgiram as primeiras ordens e escolas budistas. A *saṃgha*, que antes era homogênea, passou por um processo de divisão interna. Esse processo culminou na existência de um número aproximado de dezoito escolas budistas. Nesse cenário, por volta do último século a.e.c., começam a surgir textos que se identificavam como participantes do Mahāyāna, ou Grande Veículo. A tradição Mahāyāna posterior contou a história de seu surgimento como se surgisse ali um veículo inteiramente novo para o Dharma, uma segunda etapa dos desdobramentos da passagem do Buda pelo mundo. De acordo com essa interpretação o Mahāyāna seria o aperfeiçoamento daquilo que vinha sendo apenas ensaiado por um budismo menor, chamado Hīnayāna. Para seus adeptos o Mahāyāna seria também a superação do elitismo monástico que supostamente predominava antes de seu surgimento. Buscando relativizar drasticamente essa narrativa, tentamos perceber o surgimento do Mahāyāna como um movimento descentralizado de inovação. O cenário que parece mais plausível é o de um movimento de minoria diluído dentro da estrutura institucional do budismo indiano antigo. Esse movimento, longe de ser uniforme, abrigava uma grande diversidade de experiências e projetos. A sensação de antagonismo que os textos do início do Mahāyāna provocam podem estar mais ligadas à necessidade do movimento em legitimar seus textos do que a um antagonismo real entre dois budismos adversários. Vimos que esse movimento produziu novos textos alegando expressar a palavra do Buda, *buddhavacana*. Esses textos precisavam ser reconhecidos como autênticos para que pudessem compor a tradição. Para justificar a aparição desses textos, os autores do Mahāyāna elaboraram explicações históricas e filosóficas para sua existência.

O Mahāyāna desenvolve-se nos primeiros séculos isento de qualquer qualidade que nos permita discernir uma escola ou um movimento cismático. Se até esse momento

privilegiamos uma aproximação do Mahāyāna que permite visualizar sua diversidade interna, ao mesmo tempo em que cancela certas crenças comuns sobre seu surgimento, é preciso considerarmos agora aquilo que confere alguma unidade a essa diversidade.

### 1.3 Ideal do bodhisattva

Segundo Paul Williams, o termo Mahāyāna compreende uma diversidade de experiências cuja unidade é garantida “talvez somente por uma visão acerca do objetivo final de atingir o completo estado de budeidade para o benefício de todos os seres (o ideal do *bodhisattva*) e também (ou eventualmente) uma crença de que Budas ainda estejam por perto e possam ser contatados.”<sup>73</sup> Ou seja, a característica mais peculiar ao Mahāyāna é o ideal de vida religiosa recomendado e praticado por seus adeptos. Não um sistema filosófico particular ou uma nova regulamentação para a vida monástica, mas um ideal de prática religiosa. Ora, um ideal envolve um objetivo a ser alcançado e os métodos pertinentes para a consecução desse objetivo. Envolve também o detalhamento das motivações daqueles que abraçam esse ideal. O budismo Mahāyāna constituiu-se enquanto tal à medida em que articulava um ideal com objetivo, método e motivação próprios. Esse ideal é o ideal do *bodhisattva* (P: *bodhisatta*). Uma definição sucinta, mas que atende a esses três quesitos, poderia ser: o bodhisattva é um ser que, motivado por grande compaixão (S: *mahākaruṇā*), almeja à realização da “completa e perfeita iluminação” (S: *samyaksaṃbodhi*; P: *sammāsaṃbodhi*), e para isso pratica certas “perfeições” (S: *pāramitā*; P: *pāramī*) ao longo de um período de tempo imensuravelmente grande. Essa definição esconde talvez, sob sua simplicidade, as complicadas implicações teóricas e práticas do ideal do bodhisattva. Adiante considerarei com mais detalhe essas implicações no âmbito do objetivo, da motivação e dos métodos do bodhisattva. Mas antes disso convém examinar o sentido da palavra bodhisattva e sua longa história na tradição budista.

A palavra bodhisattva, em sânscrito, é composta por *bodhi* e por *sattva*. A palavra *bodhi* quer dizer “iluminação”, e envolve também a ideia de compreensão, conhecimento a respeito da realidade.<sup>74</sup> Já *sattva* é uma palavra polissêmica, e por isso a etimologia da palavra bodhisattva depende em larga escala do sentido que se atribui à sua partícula *sattva*. Um primeiro significado corrente (1) é o de ser senciente, compreendendo todos os seres que perambulam pelo *samsāra*. Nesse caso bodhisattva pode significar “ser iluminado” ou “ser

<sup>73</sup> Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 103.

<sup>74</sup> Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, p. 18.



em busca da iluminação”.<sup>75</sup> Outra possibilidade (2) é que *sattva* signifique “essência, verdadeira natureza”. Nesse caso bodhisattva significaria “alguém cuja essência ou verdadeira natureza é *bodhi*”. Um terceiro sentido (3) corresponde *sattva* a “espírito” ou “mente”, carregando ainda a conotação de intencionalidade, propósito. Bodhisattva seria então “uma mente cuja intenção está fixada em *bodhi*”.<sup>76</sup> Uma quarta possibilidade (4) é que a palavra *sattva* tenha sido uma conversão equivocada da palavra *satta* do idioma páli. Segundo essa hipótese o significado original de *satta* poderia estar mais próximo das palavras em sânscrito *sakta* ou *satvan*. *Sakta* quer dizer “devotado a”, e portanto bodhisattva seria alguém “devotado a *bodhi*”. *Satvan*, por sua vez, quer dizer “guerreiro” ou “herói”. Nesse caso bodhisattva seria um “herói da iluminação”.<sup>77</sup> O equivalente tibetano da palavra bodhisattva (T: *byang chub sems dpa*’) poderia ser traduzido como “herói da iluminação”, o que dá plausibilidade para a hipótese da conversão equivocada de *satta* para *sattva*. Har Dayal, em seu estudo acerca da doutrina do bodhisattva na literatura budista em sânscrito, chegou a uma soma de sete diferentes possíveis derivações da palavra *sattva*, afetando diretamente o sentido de bodhisattva.<sup>78</sup> Não precisamos decidir por uma ou outra dessas hipóteses para entender o significado de *bodhisattva*, porque o sentido que a palavra assumiu no budismo Mahāyāna não é redutível à sua origem etimológica. No entanto essas hipóteses projetam sua luz sobre diferentes ângulos do significado da palavra, e nesse sentido elas são úteis. Uma definição segura de bodhisattva, que expressa bem o sentido em que a palavra costuma ser empregada, poderia ser uma combinação do primeiro e do terceiro sentidos delineados acima. O bodhisattva seria então um “ser voltado para a realização de *bodhi*”. Isso não quer dizer que o termo não tenha assumido, a depender do contexto, outras conotações, como de heroísmo espiritual por exemplo.

Uma definição de bodhisattva que aparece frequentemente apresenta a ideia de que o bodhisattva, a fim de auxiliar continuamente os seres, adia seu *nirvāṇa*:

O bodhisattva é aquele que voluntariamente renuncia seu direito de adentrar no *nirvāṇa*, e que, aderindo a certos votos inextinguíveis, passa por incontáveis renascimentos no *samsāra* a fim de dedicar suas energias, num espírito de ilimitada compaixão, para a libertação de todos os seres até "a última folha de grama".<sup>79</sup>

75 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, p. 5.

76 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, p. 6.

77 A. L. Basham. “The Evolution of the Concept of the Bodhisattva” in: Leslie S. Kawamura (ed.). *Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981, p. 22.

78 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, pp. 4-9.

79 Harry Oldmeadow. “Delivering the last blade of grass: Aspects of the bodhisattva ideal in the Mahāyāna” in: *Asian Philosophy*, Volume 7, Nº 3, p. 183.

Essa compreensão inicial pode ser interessante na medida em que comunica um deslocamento da meta da vida religiosa: a realização final do *nirvāṇa* deixa de ser o objetivo imediato e cede lugar à libertação de todos os seres sencientes. A irrevogável percepção de que os outros seres também encontram-se num estado de sofrimento passa a ser um tempero predominante na vida religiosa. No entanto algumas ressalvas importantes devem ser feitas a essa definição. A ideia de que o bodhisattva “renuncia seu direito de adentrar no *nirvāṇa*”, ou adia esse momento de libertação final, é em si bastante problemática. Em primeiro lugar porque existe uma relação determinante entre a compaixão do bodhisattva, que faz com que seja concebível cogitar a libertação de todos os seres como objetivo principal, e a sabedoria (S: *prajñā*) do bodhisattva. Ou seja, somente um elevado estado de realização espiritual e sabedoria tornaria possível a grande compaixão que motiva o bodhisattva em primeiro lugar.<sup>80</sup> Portanto a ideia de que o bodhisattva atrasa sua realização espiritual na esperança de ajudar os seres não é correta. A realização espiritual é um requisito para a tarefa de auxiliar os seres, não um impedimento. A carreira do bodhisattva se estende por vários renascimentos, através de várias eras (S: *kalpa*; P: *kappa*) durante as quais o praticante aperfeiçoa continuamente sua capacidade de auxiliar os seres. Como veremos mais adiante, o budismo Mahāyāna elaborou uma nova tipologia de realizações espirituais, de modo que não faz sentido pensar no bodhisattva como alguém que está prostrado à antessala do *nirvāṇa*, apenas esperando todos os demais entrarem primeiro.<sup>81</sup>

Para compreendermos bem o que é o ideal do bodhisattva no budismo Mahāyāna é necessário rastrear a história da palavra bodhisattva na tradição budista anterior ao Mahāyāna. No cânone páli a palavra *bodhisatta* é usada para se referir a Siddhārtha Gautama antes da experiência do despertar em Bodhgayā. O próprio Buda teria usado a palavra *bodhisatta* para falar sobre sua trajetória anterior ao despertar. “As primeiras ocorrências [da palavra *bodhisatta*] aparecem em palavras atribuídas ao Buda, em referência à sua própria carreira anterior à iluminação.”<sup>82</sup> Isso inclui não somente a vida do príncipe Gautama, mas também muitos renascimentos anteriores. Um gênero textual muito popular desde os primeiros séculos

---

80 No Sūtra de Vimalakīrti há uma diferença fundamental entre a grande compaixão que motiva o bodhisattva e é essencialmente ligada à sua sabedoria (fruto da realização espiritual), e uma compaixão sentimental, desvinculada da sabedoria. Por isso o Sūtra afirma sobre o bodhisattva que “até seu renascimento é como a libertação”, indicando que a dicotomia entre estar no *samsāra* e estar no *nirvāṇa* deixa de fazer sentido. Robert A. F. Thurman (tradutor). *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 46.

81 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, pp. 160-1.

82 A. L. Basham, *Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, p. 21.

da história budista são as histórias das vidas anteriores do Buda (S: P: *jātaka*).<sup>83</sup> Nessas histórias o Buda – que possuía a memória de todos os seus nascimentos anteriores – conta sobre os acontecimentos de alguma vida anterior que levaram ao seu amadurecimento espiritual.<sup>84</sup> É a partir dessas histórias que representa-se a longa carreira do *bodhisatta* que viria a ser o Buda Gautama. Essa carreira teria começado há muito tempo, quando o Buda ainda era um asceta chamado Sumedha, na região do Himalaia. No tempo de Sumedha havia um Buda no mundo chamado Dīpaṃkara (P: Dīpaṃkara). Sumedha fez um voto diante do Buda Dīpaṃkara de que ele mesmo se tornaria um Buda perfeitamente iluminado (S: *samyaksambuddha*; P: *sammāsambuddha*). Dīpaṃkara confirma o voto de Sumedha fazendo a predição de que o asceta seria no futuro o Buda Gautama. Sumedha então aplica-se à difícil carreira do *bodhisatta*, que somente terminaria no despertar do Buda Gautama. “Ele passou por um percurso de 547 renascimentos na terra, em várias formas de vida, pontuados por longos intervalos passados em paraísos, como o *Bodhisatta*, até que ele se tornou Siddhattha Gotama e chegou ao despertar como Buddha.”<sup>85</sup>

De acordo com a tradição, o penúltimo nascimento de um Buda acontece num paraíso chamado *Tuṣita* (P: *Tusita*). Nesse paraíso o futuro Buda espera pelo momento apropriado para nascer entre os seres humanos e finalmente despertar, para a bem-aventurança e alegria das multidões. Assim foi com o Buda Gautama, que esperou em *Tuṣita* até a hora de surgir no útero de sua mãe, Māyā. Da mesma forma o futuro Buda aguarda neste mesmo paraíso até o momento em que a religião do Buda atual – sua *śāsana* (P: *sāsana*) – tenha sido completamente esquecida. Quando o momento chegar esse futuro Buda nascerá entre os humanos para que ele possa então reabilitar o Dharma para o mundo. De acordo com a tradição, o nome desse futuro Buda é Maitreya (P: Metteya). Assim como Gautama antes do despertar, Maitreya é agora um bodhisattva.<sup>86</sup> Na cosmologia budista os ensinamentos de um Buda permanecem disponíveis no mundo por algum tempo, mas sofrem contínua decadência e finalmente o desaparecimento (P: *antaradhāna*). Depois de algum tempo outro Buda vem ao mundo e reestabelece o Dharma para o benefício de todos. Cada Buda insere-se numa extensa linhagem de Budas do passado e do futuro, e a continuidade cósmica dessa linhagem depende do mesmo tipo de voto que o asceta Sumedha fez diante do Buda Dīpaṃkara: o voto do

---

83 A antiguidade e popularidade das histórias *jātaka* pode ser atestada, por exemplo, pela presença de 32 dessas histórias representadas em entalhes em pedra na *stūpa* de Bhārhut na Índia, datando do século II a.e.c.. Cf. Donald S. Lopez (ed.). *Buddhist Scriptures*. Penguin Books, 2004, p. 116.

84 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 99.

85 A. L. Basham, *Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, p. 25.

86 A. L. Basham, *Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, pp. 27-8.

bodhisattva. Ou seja, mesmo antes do surgimento do budismo Mahāyāna a palavra *bodhisatta* era amplamente usada pela tradição budista para designar a carreira espiritual seguida pelos Budas do passado e do futuro.<sup>87</sup> Nesse sentido a palavra *bodhisatta* reverbera na cosmologia budista e na budologia das escolas antigas como um termo fundamentalmente descritivo:

A concepção [de *bodhisatta*] é encontrada no estrato mais antigo dos textos do *Tripitaka* como uma referência ao Buda antes do seu despertar, e também para outros *buddhas* (anteriores) antes de sua iluminação. Além disso *jātakas* relacionados a suas vidas anteriores parecem ter sido narrados pelo próprio Buda e eram extremamente populares já no século IV a.C. entre as escolas antigas. O que é diferente é que enquanto para as escolas antigas (com exceção talvez dos Caitikas) as histórias *jātaka* e outros relatos das vidas prévias dos Budas seriam puramente descritivos, intencionados simplesmente em inspirar confiança no Buda, para o Mahāyāna o treinamento dos bodhisattvas é prescritivo.<sup>88</sup>

Ou seja, embora a ideia de *bodhisattva* já fosse corrente no tempo do próprio Buda, foi somente a partir do surgimento do Mahāyāna que a ideia foi sendo articulada como um ideal. Isso não significa que antes do Mahāyāna não houvessem praticantes da carreira espiritual dos bodhisattvas, mas essa opção não se oferecia como um ideal de prática religiosa amplamente destacado.<sup>89</sup> Na escola Theravāda, por exemplo, o caminho do bodhisattva é reconhecido e eventualmente praticado por alguns indivíduos.<sup>90</sup> A diferença é que não existe uma ênfase especial nesse caminho específico, nem a ideia de que a opção por se tornar um bodhisattva deva se tornar normativa. Nas palavras de Walpola Rahula: “apesar do Theravāda assegurar que qualquer pessoa possa se tornar um bodhisattva, não é estipulado nem se insiste que todos devam ser bodhisattvas, o que não seria considerado muito prático.”<sup>91</sup> É certo que essa afirmação deve ser considerada com cautela, já que ela fala tanto sobre o estado atual de relação entre o budismo Theravāda e o Mahāyāna quanto sobre o contexto do budismo indiano antigo. Mas parece seguro afirmar que a possibilidade de praticar um caminho espiritual como bodhisattva não dependeu do surgimento do Mahāyāna.<sup>92</sup> O que muda é que no contexto do budismo indiano antigo a palavra bodhisattva parece ter sido usada de maneira

---

87 Sobre o conceito de *bodhisatta* no cânone páli cf. Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010.

88 A. K. Warder, *Indian Buddhism*, p. 338.

89 Mark Tatz. *Candragomin. Difficult Beginnings. Three Works on the Bodhisattva Path*. Boston: Shambala Publications Inc., 1985, p.5.

90 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 112.

91 Walpola Rahula. “Bodhisattva Ideal in Buddhism” in: *Gems of Buddhist Wisdom*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1996. Disponível em <[https://info-buddhism.com/Bodhisattva\\_Ideal\\_Buddhism\\_Walpola\\_Rahula.html](https://info-buddhism.com/Bodhisattva_Ideal_Buddhism_Walpola_Rahula.html)> Acesso em 07/09/2017.

92 Jeffrey Samuels, “The bodhisattva ideal in Theravāda buddhist theory and practice: a reevaluation of the bodhisattva-sravaka opposition” in: *Philosophy East and West*, Vol. 47, N° 3, 1997, p. 407.

principalmente descritiva, enquanto que com o desenvolvimento do ideal do bodhisattva pelo budismo Mahāyāna essa palavra passou a ser entendida principalmente de maneira prescritiva.

A formatação do ideal do bodhisattva se fundamentou amplamente numa forma de dividir a tradição budista em três caminhos (S: *triyāna*), três modalidades terapêuticas previstas pela soteriologia budista. Esses três caminhos conduzem à libertação, mas de maneiras muito diferentes: o caminho dos discípulos ou ouvintes (S: *śrāvaka*; P: *sāvaka*), chamado *śrāvakayāna*; o caminho dos Budas solitários (S: *pratyekabuddha*; P: *paccekabuddha*), chamado *pratyekabuddhayāna*; o caminho dos bodhisattvas, chamado *bodhisattvayāna*. O caminho dos *śrāvakas* remetia diretamente aos primeiros discípulos do Buda, que ouviam seus ensinamentos e conduziam sua prática mirando o *nirvāṇa*. A realização de um *śrāvaka* é que ele se torne um *arhat*. Já os *pratyekabuddhas* chegam individualmente à libertação num período onde não estão disponíveis os ensinamentos de nenhum Buda, e depois de despertados não dedicam-se a ensinar o Dharma.<sup>93</sup> A realização dos *śrāvakas* e *pratyekabuddhas* é comumente descrita como *nirvāṇa*. Quanto aos bodhisattvas, a meta do que pretendem realizar é descrita como *anuttarasamyaksambodhi*, a “inigualável, completa e perfeita iluminação”.<sup>94</sup> Esse despertar difere do *nirvāṇa* dos dois primeiros caminhos na medida em que um Buda assim realizado reestabelece o Dharma para o mundo num momento em que ele havia desaparecido. Essa libertação tem portanto uma peculiaridade cosmológica. Além disso a realização de um Buda perfeitamente iluminado, um *samyaksambuddha*, é acompanhada de certos conhecimentos equivalentes à onisciência e muito úteis para a atividade pedagógica do Buda.<sup>95</sup> O *bodhi* pretendido pelo bodhisattva é dessa rara qualidade, e implica não só a libertação do sofrimento, mas também o aperfeiçoamento das determinações cármicas ao longo de muitas eras e o domínio de faculdades gnoseológicas sobre-humanas.

Essa categorização da soteriologia budista em três modalidades foi muito importante no contexto de surgimento do Mahāyāna. A própria palavra Mahāyāna só seria tornada popular alguns séculos depois do surgimento disso que atualmente chamamos Mahāyāna. Por muito tempo os adeptos do movimento utilizavam a palavra *bodhisattvayāna* para situarem-se na tradição. O termo Mahāyāna começou a ser usado para substituir o termo *bodhisattvayāna*

---

93 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 99.

94 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, p. 10.

95 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, p. 19. Edward Conze. *Buddhism: A Short History*, p. 33.

à medida em que o movimento crescia e encontrava dificuldades em se estabelecer.<sup>96</sup> Que o Mahāyāna tenha sido previamente designado pelo nome *bodhisattvayāna* atesta a importância do ideal do bodhisattva para essa tradição. De maneira similar, os dois termos *śrāvakayāna* e *pratyekabuddhayāna* foram gradualmente sintetizados no termo Hīnayāna, um termo retoricamente mais saturado. A interpretação que os adeptos do Mahāyāna fizeram desse esquema dos três veículos foi determinante para o sucesso do ideal do bodhisattva. Edward Conze descreve bem a forma como essas três modalidades do caminho foram polarizadas pelos termos Hīnayāna e Mahāyāna:

[Os adeptos do Mahāyāna] distinguem três tipos entre os iluminados, dois deles “egoístas”, um “altruísta”. Os tipos “egoístas” são os *Arhats* e *Pratyekabuddhas*, que representam a ideia do Hīnayāna, ou “veículo inferior”. Eles são descritos como indiferentes às preocupações do mundo e interessados somente em sua própria salvação privada. O tipo “altruísta” são os Budas, e a perseguição da jornada altruísta pela iluminação por parte do Bodhisattva é chamada de “Veículo do Buda”, ou “Grande Veículo” (Mahāyāna).<sup>97</sup>

Seria desnecessário dizer que não se tem notícia de que o Buda tenha ensinado um caminho “egoísta” para a libertação. Mas a exposição constante a essa categorização do budismo Mahāyāna pode tornar essa lembrança necessária. “A acusação de que o *arhat* é orgulhoso e egoísta é absurda. Por definição, ele ou ela é alguém que finalmente destruiu o conceito de 'eu sou', a raiz de qualquer egoísmo e egocentricidade.”<sup>98</sup> Acompanhando o desenvolvimento do Mahāyāna, o ideal do bodhisattva começa a cristalizar-se em uma identidade religiosa, criando nesse espaço uma identidade adversária: a do monge egoísta que persegue uma libertação individual, que supostamente seria personificado pelos *arhats*. A elaboração dessas identidades redundava em narrativas de superioridade do Mahāyāna sobre outras formas de budismo. Mas, para além dessa finalidade identitária, o esquema tripartite dos veículos serviu também para configurar a especificidade de cada uma dessas terapias espirituais desde uma perspectiva Mahāyāna. Através desse esquema foi possível pensar em diferentes objetivos para a prática, diferentes motivações para a vida espiritual e diferentes metodologias soteriológicas.

Tão importante quanto o objetivo fixado pelo bodhisattva de chegar a *anuttarasamyaksambodhi* -- a inigualável, completa e perfeita iluminação -- é a motivação que impulsiona o bodhisattva nessa direção. Na tradição budista a questão da motivação

96 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 110.

97 Edward Conze, *Buddhism: A Short History*, pp. 33-4.

98 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 111.

nunca foi secundária. O treinamento ético budista, por exemplo, coloca a intenção dos agentes como um fator decisivo para a qualidade do *karma* gerado por suas ações.<sup>99</sup> A motivação é um critério determinante para o amadurecimento espiritual. Não é por acaso que o budismo Mahāyāna coloca grande ênfase no que se diz ser a originalidade da motivação do bodhisattva. A importância dessa questão é tão grande que Paul Williams elege a motivação como aquela propriedade que mais adequadamente define o Mahāyāna. “Sendo assim, na análise final, o que faz alguém ser seguidor do Mahāyāna não são táticas, regras ou filosofia. É motivação, intenção.”<sup>100</sup> E essa motivação própria do bodhisattva é chegar ao estado de perfeita budeidade *para o benefício de todos os seres*. O bodhisattva é motivado por uma grande compaixão (S: *mahākaruṇā*). O estado de perfeita budeidade é o desejado pelo bodhisattva porque ele representa “a maior possibilidade de beneficiar os outros.”<sup>101</sup> Somente a grande compaixão do bodhisattva tornaria possível conceber a ideia de treinar-se no caminho da perfeita iluminação, mesmo quando fosse possível tornar-se um *arhat* sob a orientação do Buda de certo período histórico. Para os adeptos do Mahāyāna essa grande compaixão distingue-se da compaixão (S: *karuṇā*) de *śrāvakas* e *pratyekabuddhas* porque o bodhisattva alarga seu alcance para *todos* os seres sencientes que sofrem no *samsāra*, e deseja mesmo *salvar* esses seres da experiência do sofrimento.<sup>102</sup> Por isso a escolha de empenhar-se no caminho para a perfeita budeidade não é fortuita: um Tathāgata perfeitamente iluminado possui uma série de atributos e poderes exclusivos que elevam imensamente sua capacidade de intervenção compassiva no mundo.<sup>103</sup> O treinamento do bodhisattva inclui uma série de momentos dedicados a calibrar sua motivação: desde o enunciado dos votos do bodhisattva (S: *praṇidhāna*) até a dedicatória do bom mérito adquirido ao final de ações meritórias (S: *pariṇāmanā*). Esses momentos servem, entre outras coisas, para pontuar a motivação principal do bodhisattva de beneficiar todos os seres.

O ideal do bodhisattva não seria praticável se esse deslocamento de objetivo e motivação não fosse devidamente acompanhado por uma metodologia espiritual pertinente. Considerando a magnitude do que o bodhisattva quer alcançar, seu treinamento transcorre por um período de tempo praticamente imensurável, atravessando inúmeros nascimentos. A tradição do budismo Mahāyāna foi confeccionando ao longo do seu desenvolvimento uma

---

99 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 101.

100 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 102.

101 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 102.

102 Cf. verbete *mahākaruṇā* in: Donald S. Lopez. Robert E. Buswell. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

103 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, pp. 19-29.

série de práticas e tipologias responsáveis por situar o bodhisattva e fazê-lo avançar em seu propósito. O ponto de partida do caminho do bodhisattva consiste em conceber o pensamento da perfeita iluminação, que recebe o nome de *bodhicitta*.<sup>104</sup> *Bodhicitta* não seria um cálculo cerebral a respeito da prática, mas sim uma experiência metanoica que mobiliza irremediavelmente o bodhisattva. “*Bodhicitta* é percebido como a semente de todas as qualidades da budeidade, e um evento precioso e glorioso que reorienta todo o ser de uma pessoa.”<sup>105</sup> Uma pessoa que deseja seguir pelo caminho do bodhisattva deve empenhar-se em gerar o pensamento de *bodhicitta*. Essa prática preliminar recebe o nome de *bodhicittotpāda*, literalmente “criação do pensamento da iluminação”. Há uma série de meditações que tem por finalidade criar as condições adequadas para o surgimento de *bodhicitta*, e essas práticas envolvem o amadurecimento de *karuṇā*, ou compaixão.

Uma vez estabelecido no caminho (*mārga*) o bodhisattva dedica-se a cultivar um conjunto de seis ou dez perfeições (*pāramitā*) que gradativamente o aproximam da perfeita budeidade. Essas perfeições fornecem um modelo de treinamento que estrutura toda a carreira do bodhisattva. Sua importância para o ideal do bodhisattva é tamanha que, segundo Conze, o Mahāyāna às vezes é referido como o veículo das *pāramitās*.<sup>106</sup> Outras tradições do budismo indiano antigo também possuíam listas de *pāramitās* a serem cultivadas, mas o Mahāyāna transformou o treinamento nessas *pāramitās* uma das bases da praxiologia do bodhisattva.<sup>107</sup> Na lista das seis perfeições constam: generosidade (S: *dāna*), moralidade (*śīla*), paciência (S: *kṣānti*), energia (S: *vīrya*), concentração (*dhyāna*) e sabedoria (*prajñā*). Na lista das dez perfeições são acrescentados: meios hábeis (S: *upāya*), voto (*prañidhāna*), poder (S: *bala*), e gnose (S: *jñāna*). Cada uma dessas perfeições deve ser desenvolvida até que sejam irretocáveis no bodhisattva.

O treinamento das *pāramitās* é, de fato, uma das principais bases práticas da carreira do bodhisattva. Mas não é a única. O Mahāyāna desenvolveu também outros modelos que orientam o bodhisattva na sua jornada. Uma vasta literatura se desenvolveu em torno desses modelos. Alguns exemplos dessa literatura são: o *Bodhicaryāvatāra*, “introdução à prática que conduz à iluminação”, escrito pelo monge indiano Śāntideva; o *Bhāvanākrama*, “estágios da meditação”, escrito por Kamalaśīla; o *Bodhisattvabhūmi*, “os estágios do bodhisattva”,

---

104 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 153.

105 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 154.

106 Edward Conze, *Buddhism: A Short History*, p. 34.

107 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 156.



atribuído a Asaṅga; o Daśabhūmikasūtra, ou “sūtra dos dez estágios”.<sup>108</sup> Os dez estágios (S: *daśabhūmi*) referidos no título do sūtra apontam para um outro modelo de cultivo do bodhisattva. Esse modelo, que se comunica com o esquema das dez perfeições, classifica o desenvolvimento do bodhisattva em dez estágios que compreendem todo o espectro de experiências e práticas desde o surgimento de *bodhicitta* até a perfeita budeidade.<sup>109</sup> Cada um desses estágios é marcado pela plenitude do cultivo de uma perfeição.

Um aspecto interessante dessa classificação do caminho do bodhisattva em dez estágios é que ela permite visualizar a diferença entre a carreira do bodhisattva e a realização dos *arhats*.

Quando da completude do sexto estágio e entrada no sétimo, o *bodhisattva* chega a um nível de desenvolvimento paralelo àquele do *arhat*. Ele ou ela encontra-se livre de “obstáculos” (*āvaraṇa*) na forma das “impurezas” (*kleśa*) da ganância, do ódio e da ilusão. Em sua morte, ele *poderia* deixar o círculo de renascimentos e entrar no *nirvāṇa*, mas a sua “grande compaixão” do Mahāyāna o previne de fazê-lo.<sup>110</sup>

Ou seja, segundo essa versão do ideal do bodhisattva do budismo Mahāyāna a libertação experimentada pelo *arhat* encontra-se somente um pouco depois da metade do caminho para a completa budeidade.<sup>111</sup> A partir do sexto estágio o bodhisattva passa a ser um tipo de existência bastante dessemelhante do que costumamos conceber como um praticante dum caminho espiritual. Ultrapassado esse estágio o bodhisattva “transforma-se num tipo de ser sobrenatural dotado de poderes miraculosos de muitos tipos.”<sup>112</sup> Transcendendo o âmbito do humano, o bodhisattva a partir do sétimo estágio passa a ser compreendido como uma figura celestial, irrevogavelmente destinada à perfeita budeidade, e cujos poderes lhe conferem a competência para atuar ativamente na salvação dos seres.

A partir desse ponto o ideal do bodhisattva ocupa a fronteira entre o treinamento espiritual no âmbito humano e a intervenção salvadora no âmbito mitológico. Esses bodhisattvas mais avançados foram compreendidos como potenciais salvadores e

---

108 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 155; Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 176.

109 A depender do contexto considera-se que o primeiro estágio da carreira do bodhisattva tem início quando do surgimento de *bodhicitta*. Mas no budismo tibetano o primeiro estágio só começa depois que o bodhisattva já passou por um longo treinamento, tendo superado três de cinco “caminhos” demarcados no esquema dos “cinco caminhos”. De acordo com essa versão tibetana de *daśabhūmi* o bodhisattva só entra no primeiro estágio depois de ter, inclusive, penetrado intuitivamente na visão da vacuidade. Cf. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, pp. 155-6.

110 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 158.

111 Isso não significa que bodhisattvas que aspiram à completa budeidade e *śrāvakas* que aspiram ao estado de *arhat* sigam o mesmo percurso em termo de prática ou de reflexão sobre a prática.

112 Edward Conze, *Buddhism: A Short History*, pp. 35-6.

interventores nas aflições do *samsāra*. A devoção que se dedicou a eles transformou sensivelmente as práticas religiosas de budistas por toda a Ásia. Alguns bodhisattvas em especial, como Avalokiteśvara (o “senhor que olha para baixo”), foram objeto de intensa devoção e passaram a personificar qualidades essenciais do budismo, nesse caso a compaixão. De acordo com o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* o poder de Avalokiteśvara poderia até mesmo salvar alguém de ser vítima de incêndio, inundação ou naufrágio.<sup>113</sup> Embora seja discutível se o culto a bodhisattvas tenha tido ou não algum papel no surgimento do budismo Mahāyāna, é certo que essa atitude devocional em relação aos bodhisattvas veio a ser de grande importância para o Mahāyāna.<sup>114</sup> Para uma compreensão adequada sobre esse aspecto do ideal do bodhisattva no budismo Mahāyāna seria necessário considerar ainda muitos fatores: a influência histórica de religiões iranianas no budismo através do Paquistão;<sup>115</sup> as inovações cosmológicas que acompanharam o surgimento do Mahāyāna; o desenvolvimento de uma filosofia não-dualista capaz de lidar com certas dificuldades provocadas pelo ideal do bodhisattva. No decorrer da pesquisa espero poder voltar a esses temas no momento oportuno.

O que importa nessa reflexão propedêutica é perceber que o ideal do bodhisattva tem uma longa história na tradição budista. Desde a ideia de *bodhisatta* presente no cânone páli até a formatação de escolas devocionais do budismo Mahāyāna, esse ideal da vida religiosa não cessou de retesar cordas importantes da soteriologia budista. Se o ideal do bodhisattva representou uma abertura a inovações no budismo Mahāyāna, o interesse dessa pesquisa é refletir sobre as coisas que passaram por essa abertura e o efeito que elas produziram na tradição budista. Para isso foi escolhido um espaço do budismo Mahāyāna onde essa abertura se encontra especialmente visível: o *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, ou “Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti”.

#### 1.4 O *Vimalakīrtinirdeśa*

O *Vimalakīrtinirdeśasūtra* é frequentemente mencionado como um dos sūtras mais significativos da literatura Mahāyāna, tanto por sua capacidade de comunicar os ensinamentos num estilo literariamente envolvente quanto por sua enorme popularidade na comunidade budista.<sup>116</sup> O último capítulo do sūtra sugere alguns títulos alternativos: nas traduções chinesas o título sugerido é “Doutrina da Emancipação Inconcebível”; na versão tibetana consta

113 A. L. Basham, *The Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, p. 31.

114 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 181.

115 Sobre isso cf. Conze, *Buddhism: A Short History*, p. 36; Basham, *The Evolution of the Concept of the Bodhisattva*, pp. 38-46.

116 Richard B. Mather. “Vimalakīrti and Gentry Buddhism” in: *History of Religions*, Vol. 8, nº 1, 1968, p. 60.

também o título “Reconciliação das Dicotomias”.<sup>117</sup> O sūtra foi composto em sânscrito, provavelmente entre os dois primeiros séculos da era comum. Antes da descoberta de uma versão em sânscrito encontrada no palácio de Potala no Tibete, em 2001, as versões mais amplamente disponíveis eram derivadas de traduções chinesas. A primeira tradução chinesa de que se tem notícia data do ano 170 ou 188 da era comum. O sūtra provavelmente foi composto pouco antes dessa data, talvez na metade do século II.<sup>118</sup> As condições históricas e geográficas específicas de sua composição – como acontece com a grande maioria dos textos do Mahāyāna – são desconhecidas. A primeira tradução para o chinês foi seguida de traduções para o coreano, uigur, tibetano, mongol, manchu, e ainda outras traduções para o chinês.<sup>119</sup> Duas traduções para o chinês tornaram-se especialmente populares: a tradução de Kumārajīva em 406 e a de Xuanzang em 650. A principal tradução para o tibetano é a de Chos Nyid Tshul Khrims, do século IX. Traduções do *Vimalakīrtinirdeśa* em línguas modernas incluem uma transposição para o francês e quatro para o inglês. Étienne Lamotte traduziu a versão tibetana para o francês; Robert Thurman traduziu também do tibetano, mas para o inglês; Charles Luk, Burton Watson e John McRae traduziram para o inglês a partir da versão de Kumārajīva.<sup>120</sup> Ao longo da dissertação serão usadas principalmente as versões de Robert Thurman e John McRae.

O sūtra de Vimalakīrti foi bastante influente para o budismo do leste asiático, principalmente para o budismo chinês e japonês. Sua popularidade pode ser verificada pela existência de pelo menos 1.500 representações em pintura e escultura, no leste asiático, do celebrado diálogo entre Vimalakīrti e Mañjuśrī. Isso sem contar a imensa tradição comentarial e referências ao sūtra na literatura religiosa.<sup>121</sup> Essa popularidade esteve mais concentrada na China do que em outras partes do continente: “em contraste com a relativa obscuridade desse texto na Índia e no Tibete, onde não há registro de nenhum comentário sequer, tampouco de produções artísticas baseadas nele, o sūtra de Vimalakīrti tornou-se um dos favoritos da tradição do leste asiático desde pelo menos o século terceiro da era comum.”<sup>122</sup> Embora o sūtra não tenha se instalado de maneira exclusiva em nenhuma escola, o tipo de sabedoria

---

117 Robert A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000, p.102; Burton Watson. *The Vimalakīrti Sūtra. From the Chinese Version by Kumārajīva*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, p. 179.

118 Burton Watson, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 1.

119 Robert Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 20.

120 Cf. Jan Nattier. “The Teaching of Vimalakīrti [*Vimalakīrtinirdeśa*]: A Review of Four English Translations” in: *Buddhist Literature*, Vol. 2, 2000.

121 John McRae; Diana Paul. *The Sutra Of Queen Śrīmālā Of The Lion’s Roar and The Vimalakīrti Sūtra*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004, pp. 60-1.

122 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 60.

exibida por Vimalakīrti foi especialmente influente para o budismo *chan* (*zen* no Japão).

O sūtra narra a história de um bodhisattva leigo chamado Vimalakīrti, da cidade de Vaiśālī. Famoso por sua sabedoria e eloquência, Vimalakīrti praticava o caminho do bodhisattva motivado por sua grande compaixão:

A fim de desenvolver os seres vivos com sua habilidade em técnicas liberativas, ele vivia na grande cidade de Vaiśālī. Sua riqueza era inexaurível com o propósito de sustentar os pobres e abandonados. Ele observava a pura moralidade a fim de proteger o imoral. Ele mantinha tolerância e autocontrole a fim de reconciliar os seres irados, cruéis, violentos e brutais. Ele vibrava com energia a fim de inspirar as pessoas preguiçosas.<sup>123</sup>

Para Vimalakīrti a realização da sabedoria, das práticas meditativas e de qualquer processo envolvido no despertar, deveria antes de tudo ser mobilizada para o auxílio de todos os seres. Ao longo do sūtra Vimalakīrti aconselha que exista um nexos profundo entre a sabedoria (*prajñā*) e a compaixão (*karuṇā*) do bodhisattva. Esse vínculo fundamental entre uma e outra é traduzido pela noção de *upāyakaśālyā*, ou habilidade em métodos. Num primeiro momento o significado de *upāya* pode ser encontrado na possibilidade de prescrição de diferentes terapias espirituais, técnicas meditativas e doutrinas religiosas, que podem ser comunicadas em diferentes estilos pedagógicos para melhor atender às necessidades e faculdades dos seres que sofrem.<sup>124</sup> Motivado por sua imensa compaixão e confiando na eficácia de sua sabedoria, o bodhisattva emprega diferentes técnicas espirituais para auxiliar os seres. “Entregar-se à liberação dos sofrimentos desse mundo sem empregar *upāya* é, para o bodhisattva, aprisionar-se. Entregar-se à vida neste mundo empregando completamente *upāya* é, para o bodhisattva, libertação.”<sup>125</sup> Vimalakīrti, com o firme propósito de auxiliar os seres, envolve-se em todos os lugares e atividades onde sua presença possa ser útil: ele conduz negócios, participa do governo, frequenta arenas esportivas, casas de jogo e bordéis. “Ele mistura-se em todas as multidões, e ainda assim é reconhecido como aquele mais elevado.”<sup>126</sup> O impacto da figura de Vimalakīrti, um bodhisattva leigo envolvido com todo tipo de ocupação mundana e ainda assim reconhecido por sua sabedoria, fundamenta ao menos em parte a popularidade do sūtra.

A dinâmica narrativa do sūtra depende de uma *upāya* de Vimalakīrti: a fim de

---

123 Robert Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 20.

124 John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2004, p. 3.

125 Robert Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 46.

126 Robert Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 21

conseguir uma oportunidade para ensinar o Dharma, Vimalakīrti intencionalmente adocece. Pessoas de toda a região de Vaiśālī convergem até sua casa, a fim de informarem-se sobre sua saúde e ouvirem seus ensinamentos. Nessa ocasião Vimalakīrti profere um ensinamento acerca da impermanência deste corpo físico e da necessidade de nutrir-se a admiração pelo corpo do Tathāgata, pois o “corpo do Tathāgata é o corpo do Dharma”.<sup>127</sup> O sucesso da upāya de Vimalakīrti pode ser confirmado pelo fato de que, terminado o discurso, “centenas de milhares de seres vivos conceberam o espírito da insuperável e perfeita iluminação.”<sup>128</sup> Vimalakīrti é o personagem principal do sūtra, que recebe seu título em referência aos ensinamentos do bodhisattva leigo. O fato de milhares de seres terem gerado *bodhicitta* apenas ouvindo um discurso de Vimalakīrti prenuncia a estatura que o sūtra atribui ao bodhisattva. Vimalakīrti então se surpreende pelo fato de que nem o Buda, que estava em Āmrapālī ensinando a monges e deuses, nem os bodhisattvas foram visitá-lo. Ao perceber telepaticamente a surpresa de Vimalakīrti, o Buda solicita a cada um de seus discípulos mais antigos e respeitáveis que visitem o grande bodhisattva leigo em seu repouso. Mas todos os discípulos declaram-se relutantes em apresentarem-se a Vimalakīrti. Um a um eles contam ao Buda sobre uma situação em que Vimalakīrti desafiou, com enorme eloquência e sabedoria, suas crenças e procedimentos. Nessas situações cada um deles sentiu-se constrangido e sem palavras diante da enorme sabedoria e habilidade argumentativa de Vimalakīrti. O Buda então, vendo seu pedido frustrado por seus discípulos, recorre aos bodhisattvas. Também eles, um a um, se declaram relutantes em visitar Vimalakīrti. Com sua eloquência inigualável Vimalakīrti havia constrangido também uma enorme multidão de bodhisattvas. Somente Mañjuśrī, um dos mais proeminentes bodhisattvas na companhia do Buda e mestre da sabedoria, atende finalmente ao pedido. Sabendo do encontro imperdível entre essas duas grandes figuras, inúmeros monges, bodhisattvas, deuses e seres sobrenaturais motivaram-se a comparecer à casa de Vimalakīrti, pois pressentiam que um grande ensinamento surgiria na ocasião. Essa reunião ocupa boa parte do restante do sutra, apresentando “uma antologia dos principais temas de todas as escrituras Mahāyāna.”<sup>129</sup>

O *Vimalakīrtinirdeśa* é especialmente reconhecido por suas formulações da filosofia não-dualista do Mahāyāna. Mas o sūtra não apresenta os princípios dessa filosofia não-dualista num discurso filosófico argumentativo. Ao invés disso Vimalakīrti provoca uma série

---

127 Robert Thurman, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 22.

128 Robert Thurman, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 22.

129 Robert A. F. Thurman. “The Teaching of Vimalakīrti” in: William Theodore. *Finding Wisdom in East Asian Classics*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 22.

de situações onde a não-dualidade possa ser pressentida. Não como um postulado a ser inteligido, mas como uma qualidade da experiência literária do sūtra. Essas situações provocadas por Vimalakīrti somente são possíveis caso seja levada em conta a vacuidade (*śūnyatā*) dos fenômenos. Quando Mañjuśrī chega aos aposentos do bodhisattva para visitar o doente, Vimalakīrti transforma seu quarto numa espacialidade vazia, capaz de acolher milhares de visitantes. Quando Vimalakīrti é perguntado sobre o sentido da não-dualidade, o bodhisattva simplesmente se cala. Quando confrontado pela ausência de cadeiras para seus convidados, Vimalakīrti transporta miraculosamente tronos imensos de um outro universo. Através dessas situações é possível ler algumas das principais elaborações filosóficas do Mahāyāna, como poderemos ver mais tarde. Através delas o *Vimalakīrtinirdeśa* também revela uma concepção do ideal do bodhisattva. Vimalakīrti não é somente um porta-voz dessa concepção, mas sobretudo um modelo seu. Talvez a característica mais rapidamente perceptível dessa concepção do ideal do bodhisattva seja a importância que ela atribui para duas perfeições em particular: a sabedoria (*prajñā*) e a habilidade em métodos (*upāya*). Cada uma dessas qualidades convida a um olhar diferente para o ideal do bodhisattva. Cada uma delas evoca um longo curso de pensamento da tradição budista. No que diz respeito a esta pesquisa convém pensar em *prajñā* e *upāya* como fios de Ariadne, como novelos de lã que ao se desmancharem marcam nosso percurso e melhoram nossa capacidade de orientação.

## 2 A sabedoria do bodhisattva

Vimalakīrti é uma figura que estimula curiosidades. Num dado momento do *Vimalakīrtinirdeśa* o bodhisattva Sarvarūpasamdarśana, que a essa altura já havia presenciado intensos debates sobre o Dharma na casa de Vimalakīrti, sentiu-se irresistivelmente curioso. Ele decide então interrogar o anfitrião sobre sua família. A resposta de Vimalakīrti talvez tenha escapado à intenção de Sarvarūpasamdarśana, mas é completamente pertinente à pergunta que colocamos aqui sobre o ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa*. A resposta de Vimalakīrti foi a seguinte:

Dos verdadeiros bodhisattvas,  
A mãe é a transcendência da sabedoria,  
O pai é a habilidade em técnicas liberativas;  
Os Líderes são nascidos desses pais.<sup>130</sup>

Nessa metáfora genealógica as perfeições da sabedoria (*prajñā*) e da habilidade em métodos (*upāya*) são realçadas como as duas principais condições para a existência do bodhisattva. A importância de *prajñā* e *upāya* para o ideal do bodhisattva no sūtra não decorre, obviamente, dessa passagem isolada. Recorrentemente essas duas perfeições fundamentam a prática de Vimalakīrti. Se elas ocupam uma posição tão destacada no sūtra, convém voltarmos a cada uma dessas perfeições e identificar as matrizes textuais e filosóficas de onde elas brotam e por onde chegam a repercutir no *Vimalakīrtinirdeśa*. É uma experiência comum que a leitura que fazemos das feições de alguém seja transformada quando conhecemos seus pais. Começemos então pela perfeição da sabedoria, mãe do bodhisattva.

### 2.1 Prajñāpāramitā

O desenvolvimento da literatura da perfeição da sabedoria remete aos primeiros séculos do budismo Mahāyāna. Edward Conze identifica algumas fases do seu desenvolvimento: a primeira fase, entre os séculos I a.e.c. e I e.c., correspondeu à elaboração de um texto base; a segunda fase, entre os séculos I e III e.c., conheceu a expansão desse texto base, redundando na confecção de textos maiores e mais detalhados; a terceira fase, entre os séculos III e V e.c., foi marcada pela condensação desses textos em sūtras menores e formulações em verso; na quarta fase, entre os séculos VI e XII e.c., houve influência tântrica

---

<sup>130</sup> Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 67. “Of the true bodhisattvas,/ The mother is the transcendence of wisdom,/ The father is the skill in liberative technique;/ The Leaders are born of such parents.” Cf. também John McRae, *The Vimalakīrti Sutra*, p. 136.

na literatura da perfeição da sabedoria na Índia.<sup>131</sup> Existe algum consenso sobre a hipótese de que os diversos sūtras da perfeição da sabedoria tenham se desdobrado a partir de um texto base. O texto mais antigo que se conhece, e que provavelmente foi o texto base a que Conze se refere, é o *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, ou “Sūtra da Perfeição da Sabedoria em 8.000 Versos”. A partir desse sūtra teriam surgido versões da Perfeição da Sabedoria em 18, 25 e 100 mil versos.<sup>132</sup> Depois do século III versões cada vez mais abreviadas foram surgindo, marcadas por sua intensidade literária e densidade filosófica. Desses textos menores dois são especialmente conhecidos: o *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, ou “Sūtra Cortador de Diamante da Perfeição da Sabedoria”, ou simplesmente “Sūtra do Diamante”; e o *Prajñāpāramitāhrdayasūtra*, ou “Sūtra do Coração da Perfeição da Sabedoria”, ou abreviadamente “Sūtra do Coração”. Sūtras da perfeição da sabedoria podem ser encontrados em vários tamanhos, desde o sūtra em uma letra até o sūtra em 100.000 versos.<sup>133</sup> O desenvolvimento desses textos difere muito da forma como textos são produzidos e utilizados em nossa própria cultura. Em um texto como o *Aṣṭasāhasrikā* existem diversas camadas de composição: o trabalho de criação do sūtra pode ter tomado cerca de dois séculos de colaboração coletiva e anônima, e essas diversas camadas de composição respondem a necessidades próprias de contextos diferentes. E o resultado textual dessa colaboração também é bastante dessemelhante do tipo de produto literário que nos é familiar. Ao invés de ser um produto acabado a ser decifrado pela atividade leitora solitária de um indivíduo, esses sūtras representavam artefatos fundamentais da vida religiosa vivida em contato com o outro e com a tradição. A chave para sua compreensão passava pela prática religiosa atualizada em situações concretas de encontro, recitações, entrevistas, transmissões, comentários, meditação. É preciso levar isso em conta para que esses sūtras não sejam simplesmente rendidos ao nosso conceito moderno de livro, o que carrega uma série de conotações culturais inadequadas para o contexto dos sūtras do Mahāyāna.<sup>134</sup>

A literatura *prajñāpāramitā* também não contém uma filosofia sistemática. Isso não implica que essa literatura não apresente uma atitude filosófica, uma disposição analítica a respeito dos conteúdos das doutrinas budistas. Uma atitude, inclusive, que mobilizou fartamente as categorias da filosofia sistemática do *abhidharma* (P: *abhidhamma*). A relação

---

131 Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai, 1978, pp. 1-18.

132 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 114.

133 Para o texto integral do sūtra em uma letra, cf. a verbete *Prajñāpāramitāsarvatathāgatamātā-Ekāksarā* em Robert Buswell, Donald Lopez, *Princeton Dictionary of Buddhism*.

134 Sobre esses aspectos da literatura Mahāyāna e budista como um todo cf. Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 45.



da literatura *prajñāpāramitā* com os conteúdos filosóficos da tradição, no entanto, não foi mediada por um pensamento filosófico estruturado. Para uma aproximação mais sistemática da orientação filosófica dessa literatura é preciso recorrer às escolas filosóficas que se formaram a partir dela, particularmente a escola Madhyamaka, de Nāgārjuna.<sup>135</sup> Segundo Paul Williams, “quando queremos explicar mais detalhadamente, duma maneira mais sistemática e racional, o sermão da Perfeição da Sabedoria, nós quase inevitavelmente nos encontramos utilizando a linguagem e perspectiva da filosofia Madhyamaka.”<sup>136</sup> Outra via de acesso à qualidade filosófica da literatura *prajñāpāramitā* se dá não por uma mirada retrospectiva através da escola Madhyamaka, mas através da ontologia budista expressa nos sūtras desde o cânone pāli e do *abhidharma*. Se compreendermos ontologia como uma investigação a respeito da realidade tal como ela existe, então é seguro dizer que o pensamento budista frequenta assiduamente interesses ontológicos. Isso não quer dizer, no entanto, que os ensinamentos possam ser compartimentados de maneira mais ou menos análoga à filosofia ocidental, como se ontologia fosse um departamento especializado do saber filosófico budista. Compreender a filosofia budista dessa maneira agride as particularidades do pensamento budista. E uma das principais características do pensamento budista que merece ser notada é sua orientação prática.

As diversas modalidades de investigação filosófica no budismo são costuradas por uma preocupação comum com a problemática do sofrimento e sua superação. O Buda desencorajava o pensamento especulativo como um fim em si mesmo. No *Cūḷamālukya Sutta* o Buda é procurado por Mālunkyāputta, um monge atormentado por questões especulativas como a existência ou não-existência do mundo, sua finitude ou infinitude etc. Precisamente o tipo de perguntas que poderiam ser reunidas sob a legenda da ontologia ou da metafísica. O Buda compara a situação de Mālunkyāputta com a de um homem que, atingido por uma flecha envenenada, recusa-se a receber o tratamento até que saiba detalhadamente todas as condições que levaram ao ataque: quem o atacou, de que clã e família veio essa pessoa, se era alta ou baixa, como era a arma que foi usada, de onde vieram as penas que adornavam a flecha e mais um sem número de perguntas. Tanto Mālunkyāputta quanto o homem atingido pela flecha morreriam esperando as respostas. A especulação filosófica deve estar subordinada, portanto, ao critério da utilidade soteriológica, da aplicabilidade prática da especulação no caminho que leva à cessação do sofrimento. Por isso a resposta a diversas

---

135 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 52.

136 Paul Williams, *Buddhist Thought*, pp. 132-3.

perguntas especulativas não foram declaradas pelo Buda:

Por quê eu as deixei não declaradas? Porque não são benéficas, não pertencem aos fundamentos da vida santa, não levam ao desencantamento, à superação das paixões, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a *Nibbāna*. Eis o motivo de tê-las deixado não declaradas. E o que eu declarei? “Isto é o sofrimento” – eu declarei. “Essa é a origem do sofrimento” – eu declarei. “Essa é a cessação do sofrimento” – eu declarei. “Esse é o caminho que leva à cessação do sofrimento” – eu declarei.<sup>137</sup>

Levar isso em conta é fundamental para compreendermos a filosofia budista: ela é eminentemente prática. O mesmo se aplica à literatura *prajñāpāramitā* e sua inclinação ontológica. “A ontologia não é a finalidade principal do budismo, nem o budismo tentou estabelecer uma filosofia teórica.”<sup>138</sup> Pensar sobre aquilo que existe e o modo como existe faz parte da terapia soteriológica budista, mas de uma forma que nunca divorcia teoria e prática.<sup>139</sup> Há uma série de categorias do pensamento budista que se prestam a demonstrar a incorreção das nossas visões de mundo (S: *dr̥ṣṭi*). A função dessas categorias é refutar a ignorância (S: *avidyā*) com que habitualmente percebemos o mundo. Dois desses instrumentos analíticos são especialmente importantes do ponto de vista da ontologia: a originação interdependente (*pratītyasamutpāda*), que torna visível a condicionalidade de todos os fenômenos;<sup>140</sup> e a doutrina do “não-eu” (*anātman*), que adverte contra a tendência de imputar permanência e substancialidade onde existe impermanência e insubstancialidade. Cada um desses ensinamentos tem desdobramentos soteriológicos e ontológicos, na medida em que estimulam nosso entendimento a respeito de como é a realidade. Voltaremos nossa atenção agora a examinar mais detidamente *pratītyasamutpāda* e *anātman*, pois sem esses ensinamentos não seria possível chegar a uma compreensão da ontologia budista apresentada nos sūtras *prajñāpāramitā*. Logo em seguida consideraremos rapidamente a teoria dos *dharmas* da filosofia *abhidharma*. Finalmente, a partir dessa base filosófica, poderemos explorar a ontologia expressa na literatura *prajñāpāramitā*.

A originação interdependente, *pratītyasamutpāda*, comunica a percepção do Buda de

---

137 Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, p. 536. "Why have I left that undeclared? Because it is unbeneficial, it does not belong to the fundamentals of the holy life, it does not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna. That is why I have left it undeclared. And what have I declared? 'This is suffering' - I have declared. 'This is the origin of suffering' - I have declared. 'This is the cessation of suffering' - I have declared. 'This is the way leading to the cessation of suffering' - I have declared."

138 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*. A study of Mahāyāna Philosophies. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 157.

139 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, pp. 158-9.

140 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, pp. 156-8.

que todos os fenômenos que surgem na experiência dependem, em última análise, de causas e condições. O surgimento de um fenômeno depende do surgimento de outros fenômenos que lhe servem de causa, e por sua vez condiciona o surgimento de outros fenômenos que seguem como seus efeitos. Quando *pratītyasamutpāda* é usada como um instrumento de análise, desembaraçando cada fenômeno para mostrar suas causas e condições, a visão de que os fenômenos possuem autonomia ontológica torna-se insustentável. Nossa percepção habitual dos fenômenos não está acostumada a reconhecer as causas que levam ao seu surgimento, e dessa forma cada fenômeno parece ser uma entidade substancial que existe e interage com o mundo a partir de sua natureza própria. Cada fenômeno se nos aparece como uma coisa ali existente, uma coisa que possui certa natureza intrínseca (S: *svabhāva*), uma natureza que permanece sustentando a coisa ainda que as condições de seu aparecimento estejam ausentes. Além disso costumamos atribuir estabilidade às coisas que julgamos existentes. O resultado é que, apagando as inesgotáveis redes de causalidade que condicionam a realidade, agimos como se as coisas existissem por si mesmas, como entidades autodeterminadas e possuidoras de uma natureza própria (*svabhāva*). Quando o Buda postula a necessidade da visão correta (S: *samyagdr̥ṣṭi*), que consiste na compreensão das quatro nobres verdades, o instrumento analítico da originação interdependente mostra-se indispensável: a cessação do sofrimento (*nirodha*) só é possível porque o sofrimento (*duḥkha*) surge a partir de causas (*samudaya*), e eliminando-se as causas elimina-se o sofrimento. O sofrimento também é uma realidade condicionada (S: *saṃskṛta*), dependente de causas e condições para seu surgimento. “Se *duḥkha* tivesse existência inerente, então seria sem causa e eterno, e nunca poderia ser levado a término.”<sup>141</sup> A possibilidade de superação do sofrimento repousa na dependência de sua originação. A afirmação de que tudo o que vem a ser, vem a ser a partir de causas, pode parecer quase trivial desde um ponto de vista intelectual. Mas o conhecimento direto de *pratītyasamutpāda* é extremamente raro. “É precisamente a falha em compreender a originação interdependente o que prende as pessoas ao *saṃsāra* por tanto tempo.”<sup>142</sup> Essa falha em compreender a realidade, esse grave equívoco epistemológico, recebe tradicionalmente o nome de *avidyā*, ou ignorância. Numa das formulações clássicas de *pratītyasamutpāda*, que decompõe a experiência no *saṃsāra* em doze fatores causalmente dispostos, a ignorância aparece como o primeiro fator causal. Em última instância a manutenção do nascimento, doença, velhice e morte, depende da ignorância como uma causa

---

141 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 121.

142 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 67.

atuante.<sup>143</sup>

De acordo com os ensinamentos do Buda uma das principais experiências onde se manifesta essa ignorância é a experiência de perceber o mundo a partir de uma centralidade subjetiva a que chamamos de eu. De acordo com essa percepção equivocada, em cada pessoa (S: *pudgala*) existe uma base fundamental, um substrato essencial de onde provém nosso sentido de eu. Essa base recebe na tradição indiana o nome de *ātman*. Já no tempo do Buda a noção de *ātman* era a pedra angular de algumas soteriologias. O *ātman* era compreendido como o princípio de toda subjetividade, o fundamento ontológico de toda existência individual.<sup>144</sup> “A procura pelo *ātman*, ou a procura pelo si-mesmo (*self*), era a primeira máxima a ser observada por todos. A existência desse *ātman* que subjaz toda cognição e comportamento como seu sujeito estava fora de contestação.”<sup>145</sup> A procura pelo *ātman* era fundamental porque o conceito de *ātman* buscava expressar a realidade fundamental que possibilita toda experiência subjetiva. Essa realidade fundamental se traduz na identidade de *ātman* e *brahman*, o princípio de toda objetividade. Compreender essa identidade ontológica é a finalidade de soteriologias indianas importantes, como o Advaita Vedanta.<sup>146</sup> O *ātman* como um conceito ontológico implica não um evento provisório determinado por causas e condições, mas uma realidade eterna de onde a experiência subjetiva pode ser derivada. A ideia de que nossas experiências subjetivas tenham como substrato um “estado substantivo de realidade” foi rejeitada desde cedo pelo budismo.<sup>147</sup>

O Buda rejeitou a ideia de que se pode chegar à libertação pelo conhecimento do eu. O conceito de eu ao qual ele se referia não era diferente daquele corrente entre certos não-budistas. Esse eu era eterno, bem-aventurado, não sujeito a mudanças.<sup>148</sup>

Não é difícil perceber como esse conceito de *ātman* contraria a “sensibilidade etiológica”<sup>149</sup> do budismo. Ao postular uma realidade eterna imune a mudanças, a ontologia

143 “A (1) ignorância condiciona as (2) determinações; as determinações condicionam a (3) consciência; a consciência condiciona o (4) complexo psicofísico; o complexo psicofísico condiciona a (5) sensibilidade; a sensibilidade condiciona o (6) contato; o contato condiciona a (7) sensação; a sensação condiciona o (8) apego; o apego condiciona o (9) desejo; o desejo condiciona o (10) vir-a-ser; o vir-a-ser condiciona o (11) nascimento; o nascimento condiciona a (12) velhice e a morte, a dor, as lamentações, o sofrimento etc.” Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 156.

144 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 161.

145 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 161.

146 Cf. Sarvepalli Radhakrishnan. *The Principal Upanishads*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1968; Sarvepalli Radhakrishnan. *Indian Philosophy. Vol. II*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948; Chandradhar Sharma. *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2007.

147 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 162.

148 Johannes Bronkhorst. *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009, p. 123.

149 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 158.

do *ātman* contamina a qualidade condicionada de todos os fenômenos. Mas a crítica do Buda ao *ātman* não foi meramente um problema de filosofia especulativa. O problema da ontologia do *ātman* não é tanto que ela formalize uma concepção substancialista da existência. O problema maior é que essa concepção seja uma constante psicológica que contribui diretamente para a manutenção do sofrimento. A crença na existência de um eu fundamental não depende de um elaborado sistema filosófico. Cotidianamente nos colocamos no mundo como se fôssemos unidades independentes: observamos os processos mentais e os compreendemos como o produto da atividade pensante de um eu; observamos os processos corporais e os compreendemos como o resultado da corporeidade de um eu; observamos a experiência do sofrimento e a compreendemos como uma condição penosa para um eu; avaliamos e nos relacionamos com as experiências de acordo com o que esperamos que seja agradável ou desagradável para um eu. De uma maneira ou de outra nossas experiências acabam sendo acriticamente resolvidas em referência a uma suposta identidade pessoal final.

Uma das formas de refutar essa constante psicológica é a classificação analítica dos cinco agregados (S: *skandha*).<sup>150</sup> De acordo com essa classificação a totalidade da nossa experiência subjetiva pode ser decomposta em cinco partes: forma (*rūpa*), sensação (*vedanā*), percepção (*samjñā*), volição (*saṃskāra*) e consciência (*vijñāna*). E em nenhuma dessas cinco partes, segundo o Buda, pode ser encontrado o *ātman*. “Todas as coisas são *anātman*.”<sup>151</sup> A existência de uma realidade substancial não pode ser encontrada em nenhuma parte da subjetividade, nem nessas partes tomadas em conjunto. Os cinco agregados descrevem a experiência da subjetividade em partes mutuamente condicionadas, afastando assim a visão de que um eu repousa no núcleo da individualidade. A experiência de subjetividade de uma pessoa pode então ser resolvida em referência às condições de possibilidade dessa experiência, aos processos psicofísicos que constituem a subjetividade. A referência a um eu fundamental que serve de base para a subjetividade deixa de ser necessária.

O Buda é radicalmente contra qualquer análise dos fenômenos que impute realidade à pessoa: quando alguém o pergunta, por exemplo, “quem percebe?”, o Buda rejeita a questão como falsamente concebida e a reestrutura em termos de condicionalidade, i.e., “sob quais condições ocorre a percepção?”<sup>152</sup>

A doutrina do não-eu (*anātman*) declara a inutilidade de buscar um *ātman* entre

---

150 Gadjin Nagao, *Mādhyaṃika and Yogācāra*, pp. 162-3.

151 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 172.

152 Cf. verbete *anātman* in: Robert Buswell, Donald Lopez, *Princeton Dictionary of Buddhism*.

fenômenos que são sempre insubstanciais e condicionados.<sup>153</sup> Essa inutilidade é demonstrada através de uma postura analítica que desubstancializa os fenômenos ao exibir sua condicionalidade. Há um proceder fenomenológico no budismo que, ao descrever os fenômenos com base nas suas relações, causas e condições, impede que esses fenômenos sejam entendidos como entidades substanciais. Os cinco agregados são um primeiro conjunto de fenômenos que são analisados dessa maneira, com o propósito de dissipar o engano de que a subjetividade é uma existência substancial. Essa ausência de substância no indivíduo é chamada pela tradição de *pudgalanairātmya*. Mas há também uma outra modalidade de insubstancialidade: a ausência de *ātman* em todos os *dharmas*, que recebe o nome de *dharmanairātmya*.<sup>154</sup> Essa insubstancialidade de todos os *dharmas* é fundamental para a ontologia da perfeição da sabedoria, e está em íntima relação com a ideia de vacuidade (S: *śūnyatā*).<sup>155</sup> Torna-se necessário compreendermos então o que são esses *dharmas*.

O cânone páli pode ser dividido em “três cestas” (S: *tripiṭaka*; P: *tipiṭaka*): a seção dos sūtras é chamada *sūtrapiṭaka* (P: *suttapiṭaka*); a seção do código disciplinar é chamada *vinayapiṭaka* (P: *vinayapiṭaka*); a última seção é chamada *abhidharmapiṭaka* (P: *abhidhammapiṭaka*), e consiste numa sistematização filosófica e psicológica das doutrinas contidas nos sūtras. A literatura do *abhidharma* pode ter se desenvolvido a partir de listas (S: *mātrkā*; P: *mātikā*) que organizavam os conteúdos doutrinários dos ensinamentos.<sup>156</sup> Os tratados do *abhidharma* foram um terreno fértil onde cada escola do budismo indiano antigo pôde explorar as implicações filosóficas dos ensinamentos do Buda. Esse projeto filosófico marcou profundamente o pensamento budista.<sup>157</sup> Longe de ser um mero exercício escolástico, o esforço da filosofia *abhidharma* é de oferecer um suporte para a prática meditativa e para a interpretação dos ensinamentos.<sup>158</sup> Esse esforço foi marcado por uma visão a respeito da realidade que ficou conhecida como teoria dos *dharmas*. De acordo com essa visão todos os

---

153 Lembremos que *anātman* é uma das três marcas de todos os fenômenos, ao lado de *duḥkha* (insatisfatoriedade) e *anitya* (impermanência).

154 Cf. verbetes *dharmanairātmya* e *pudgalanairātmya* in: Robert Buswell, Donald Lopez, *Princeton Dictionary of Buddhism*.

155 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 134.

156 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 90.

157 Paul Williams, por exemplo, não hesita em declarar que “toda filosofia budista, ao que me parece, é filosofia *abhidharma*.” Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 93.

158 “From this perspective, Abhidharma represents the theoretical counterpart to the practice of meditation. Within this context of Buddhist practice, *dharmas* are distinct (but interrelated) functions, energies, or causally significant aspects—in this sense “components”—of consciousness moments.” Noa Ronkin, “*Abhidharma*” in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abhidharma/>> Acesso 15/01/2018. Cf. também Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 88, p. 91.

fenômenos que formam a experiência são analisáveis a partir de certo número de fatores ou elementos constituintes da experiência. Esses elementos básicos que compõem a experiência recebem o nome de *dharmas*. Quando a experiência é decomposta nesses valores, ela mostra-se como um processo dinâmico em que *dharmas* concorrem para o surgimento dos eventos empíricos transientes.

Todos os diferentes modos de análise e classificação encontrados no *Abhidhamma* derivam de um único princípio filosófico, que deu direção e forma a todo o projeto de sistematização. Esse princípio é a noção de que todos os fenômenos da existência empírica são formados por um certo número de constituintes elementares, as realidades finais por detrás dos fenômenos manifestos. Esses constituintes elementares, os tijolos de construção da experiência, são chamados *dhammas*. A teoria dos *dhammas* não é meramente um princípio entre outros no corpo da filosofia *Abhidhamma*, mas a base sobre a qual todo o sistema repousa.<sup>159</sup>

A filosofia *abhidharma* desenvolveu uma metodologia específica para compreender os *dharmas*. Essa metodologia é composta por dois procedimentos complementares: análise (P: *bheda*) e síntese (P: *sangaha*). Através da análise os *dharmas* são discriminados e descritos. Através da síntese as relações condicionais entre os *dharmas* são minuciadas. “A análise mostra que o mundo da experiência é resolvível numa pluralidade de fatores; a síntese mostra que esses fatores não são entidades separadas existindo autonomamente, mas nódulos interconectados e interdependentes numa complexa rede de relações.”<sup>160</sup> Esses dois procedimentos são necessariamente complementares. Uma ênfase exagerada no método analítico pode fazer parecer que os *dharmas* são entidades independentes de causas e condições. Isso levaria a qualificar a filosofia *abhidharma* como um realismo pluralista, em aparente contrariedade com a doutrina da insubstancialidade ensinada pelo Buda. Talvez essa leitura seja possível, mas parcial. Como cada escola explorou as dimensões psicológicas e filosóficas dos ensinamentos do Buda através de um *abhidharma* próprio, naturalmente surgiram diferenças entre essas tradições de *abhidharma*. A pergunta sobre em que sentido os *dharmas* são realmente existentes foi um ponto de debate entre diferentes escolas.<sup>161</sup> Karunadasa argumenta que o *abhidharma* sarvāstivādin dá oportunidade à interpretação da teoria dos *dharmas* como um pluralismo radical na medida em que considera a existência dos *dharmas* nos três tempos (passado, presente e futuro), criando assim a impressão de que os

---

159 Y. Karunadasa. *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1996, p. 1.

160 Karunadasa, *The Dhamma Theory*, p. 5.

161 Noa Ronkin, *Abhidharma*, online.

*dharmas* possuem uma essência perene, algo como um númeno que se manifesta como fenômeno nos *dharmas* presentes e condicionados.<sup>162</sup> Segundo essa escola os *dharmas* são entidades realmente existentes (S: *dravya*). Dessa forma é possível alegar que os *dharmas* dos sarvāstivādins apresentam “características substanciais”.<sup>163</sup> No entanto essa compreensão da teoria dos *dharmas* não deve ser generalizada para todas as tradições de *abhidharma*. Karunadasa argumenta que no *abhidharma* do cânone páli os *dharmas* são entendidos como unidades finais apenas com finalidade epistemológica.

Na tradição páli é somente com o propósito de definição e descrição que cada *dhamma* é postulado como se fosse uma entidade separada; mas na verdade ele não é de forma alguma um fenômeno solitário possuindo existência por si mesmo. Isso é precisamente o motivo pelo qual os *dhammas* mentais e materiais são frequentemente apresentados em grupos interconectados.<sup>164</sup>

A afirmação de que os *dharmas* são unidades finais possuidoras de natureza intrínseca (S: *svabhāva*; P: *sabhāva*) significaria apenas que, enquanto partículas de análise dos fenômenos, os *dharmas* são irreduzíveis a outros *dharmas* e dispensam qualquer base substancial para lhes emprestar uma natureza.<sup>165</sup> No entanto, como vimos acima, a filosofia *abhidharma* não é homogênea no que diz respeito aos pormenores epistemológicos e ontológicos implicados na teoria dos *dharmas*. Como não é o propósito desse trabalho enfrentar esses pormenores, basta manter na lembrança o tipo de orientação analítica favorecida pelo *abhidharma*. O tipo de análise empreendida pelo *abhidharma* é remanescente daquela modalidade de análise a que pertence a categoria dos cinco agregados, mas também as categorias de nome-e-forma (S: *nāmarūpa*), dos seis elementos (S: *dhātu*), das doze esferas dos sentidos (S: *āyatana*) e dos dezoito elementos (S: *dhātu*). Essas categorias funcionam como critérios de decomposição da experiência do mundo com a finalidade de desvendar a ausência de substancialidade de todos os fenômenos que ordinariamente percebemos como substanciais.<sup>166</sup> O *abhidharma* explora exaustivamente os desdobramentos dessa decomposição analítica. Uma das questões que inevitavelmente surgiu em decorrência disso foi a definição do estatuto ontológico dos *dharmas*. E foi em relação a essa questão que a ontologia *prajñāpāramitā* se estabeleceu.

---

162 Karunadasa, *The Dhamma Theory*, p. 9.

163 Giuseppe Ferraro. “Finalidade antimetafísica da filosofia de Nāgārjuna” in: *Cultura Oriental*, v. 1, n. 2, 2014, p. 20.

164 Karunadasa, *The Dhamma Theory*, p. 6.

165 Karunadasa, *The Dhamma Theory*, p. 8, p. 11.

166 Karunadasa, *The Dhamma Theory*, p. 3.



Uma maneira bastante comum de definir a posição ontológica expressa nos sūtras da perfeição da sabedoria é dizer que eles postulam a insubstancialidade de todos os *dharmas* (*dharmanairātmya*), e não só a insubstancialidade dos indivíduos (*puḍgalanairātmya*).<sup>167</sup> Essa forma de apresentar a questão só é possível porque a interpretação dos *dharmas* como entidades substanciais tornou-se concebível em algum momento da filosofia *abhidharma*. Essa tese pode favorecer uma falsa impressão de normatividade, como se a ontologia *prajñāpāramitā* fosse uma resposta a uma interpretação oficial aceita por todos os *abhidharmikas*. Para remediar essa impressão é importante manter em mente que havia no interior do *abhidharma* muitas polêmicas acerca do estatuto ontológico dos *dharmas*. A interpretação dos *dharmas* como entidades substanciais não representa a totalidade do *abhidharma*. De todo modo a ontologia da perfeição da sabedoria apresenta-se, nesse contexto, como uma “reabilitação do ensinamento de *anātman*, uma expressão do seu verdadeiro significado.”<sup>168</sup> Nesse sentido me parece que o desenvolvimento da filosofia budista atende à necessidade de um equilíbrio dinâmico que procura sempre o caminho do meio. No campo filosófico o Buda ensinou o caminho do meio entre os extremos das visões substancialistas e das visões niilistas.<sup>169</sup> A filosofia budista, como um processo dinâmico, não poderia simplesmente estacionar ali no meio dessas duas tendências.<sup>170</sup> Por isso é bastante plausível que os autores dos sūtras da perfeição da sabedoria acreditassem estar operando não uma inovação, mas precisamente um retorno ao caminho do meio ensinado pelo Buda, um reequilíbrio do direcionamento filosófico da tradição.<sup>171</sup> Nesse caso a perfeição da sabedoria pode ser compreendida “não como uma ruptura com o passado, mas sim como a reinterpretação parcial e extensão de um elemento já presente antes do budismo Mahāyāna.”<sup>172</sup>

Na filosofia Mahāyāna a ausência de substancialidade de todos os fenômenos é chamada de *śūnyatā*, vacuidade. A vacuidade dos fenômenos significa que eles possuem existência apenas num sentido relativo. Vacuidade significa a ausência de relacionamento

---

167 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 52. Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 134. Johannes Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, p. 126. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, pp. 116-7.

168 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 170.

169 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 153.

170 É interessante notar que o pensamento filosófico vinculado ao budismo Mahāyāna produzirá mais tarde algumas categorias que estarão sujeitas à mesma crítica que a literatura *prajñāpāramitā* endereçou a certa interpretação da teoria dos *dharmas*. Conceitos como o de natureza búdica, *tathāgatagarbha*, podem reificar a noção de uma identidade última auto-subsistente. Cf. Johannes Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, p. 134.

171 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 53.

172 Johannes Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, p. 130.

entre um dado fenômeno e uma suposta coisa-em-si que o fundamenta ontologicamente. A filosofia construída em torno de *sūnyatā* procura interromper a tendência habitual de reificarem-se os objetos percebidos a nível convencional. Ela faz isso desconstruindo metodicamente o que acredita-se ser sua essência, para recorrentemente demonstrar que o lugar da essência está vazio. Trata-se de um exercício de remoção de ideias de substancialidade. O *Aṣṭasāhasrikā* está povoado de passagens onde é anunciada a vacuidade da realidade empírica. Recorrentemente essa vacuidade é traduzida na linguagem da teoria dos *dharmas*. “Dessa forma o *bodhisattva*, que trilha e cultiva a perfeição da sabedoria, compreende que todos os *dharmas* são como um eco”.<sup>173</sup> Dificilmente o sūtra poderia insistir mais nessa tese: os *dharmas* como entidades definitivas não existem.<sup>174</sup> Isso possui desdobramentos soteriológicos importantes. Se os *dharmas* não existem, o treinamento do *bodhisattva* não pode ser compreendido como um aproximar-se de tais *dharmas* e afastar-se de outros. A realização não consiste em tomar posse de um *dharma*. O *bodhisattva* “não treina em *dharma* nenhum”.<sup>175</sup> A perfeição da sabedoria “nem produz nem interrompe nenhum *dharma*.”<sup>176</sup> Essa recusa em recorrer aos *dharmas* para detalhar os caminhos da vida espiritual parece ser uma reação ao *abhidharma*, que havia destacado minuciosamente os *dharmas* pertinentes ao treinamento da vida santa. O próprio *nirvāṇa* havia sido considerado nos sistemas do *abhidharma* como um *dharma*, o único *dharma* não-condicionado.<sup>177</sup> Nesse sentido deve ser entendida essa afirmação do *Aṣṭasāhasrikā*: “assim como fundação, suporte objetivo e ponto de vista são não-existentes, da mesma forma é a iluminação, o pensamento da iluminação e igualmente todos os *dharmas*, todos os elementos.”<sup>178</sup> O sūtra contesta a aplicabilidade da teoria dos *dharmas* para falar sobre a finalidade do caminho. E naturalmente contesta a aplicabilidade dessa teoria para falar sobre qualquer aspecto da realidade. Em certo momento o Buda pede que Subhūti explique como o *bodhisattva* pode ser treinado na perfeição da sabedoria. A resposta de Subhūti é a seguinte:

---

173 Edward Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. [Aṣṭasāhasrikā] Califórnia: Four Seasons Foundation, 1975, p. 147. "Just so a Bodhisattva, who courses and dwells in perfect wisdom, comprehends that all dharmas are like an echo."

174 Sobre a tese da insubstancialidade dos *dharmas* cf. Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 83, 87, 89, 92, 94, 101, 138, 136-7, 147; Edward Conze, "The Diamond Sūtra [Vajracchedikā]" in: \_\_\_\_\_ . *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*. Devon: Buddhist Publishing Group, 1993, p. 124, 129, 133.

175 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 87. "He does not train in any dharma at all."

176 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, pp. 136-7. "It is wonderful, O Lord, to see the extent to which this perfection of wisdom neither produces nor stops any dharma."

177 Paul Williams, *Buddhist Thought*, p. 90.

178 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 126. "And as the foundation [entity], the objective support, the point of view [are non-existent], so is enlightenment, so is the thought [of enlightenment] and so all dharmas, all elements."

O senhor disse, “esclareça agora, Subhūti, para os bodhisattvas, os grandes seres, começando com a perfeição da sabedoria, como os bodhisattvas, os grandes seres, podem adentrar na perfeição da sabedoria!” Quando alguém fala de um “bodhisattva”, que *dharma* a palavra “bodhisattva” denota? Eu não vejo, senhor, esse *dharma* “bodhisattva”, nem um *dharma* chamado “perfeição da sabedoria”.<sup>179</sup>

A resposta de Subhūti indica que bodhisattvas e a própria perfeição da sabedoria só são existentes num sentido provisório, não correspondendo a essas coisas nenhum *dharma* substancial e independente. Não existe nenhuma porção de realidade autônoma a que corresponda objetivamente a palavra bodhisattva. A ideia de um fundamento ontológico derradeiro para as experiências é silenciada pela vacuidade. De maneira ainda mais definitiva, o sūtra declara que “nada real é significado pela palavra bodhisattva”.<sup>180</sup> Essa recusa radical em analisar a realidade a partir de *dharmas* cumpre um propósito bastante claro na literatura da perfeição da sabedoria. Parece haver um sentimento de que a teoria dos *dharmas* convida a uma atitude de substancialização incompatível com o ensinamento do não-eu. O *Vajracchedikā* é bastante claro a esse respeito: “se, Subhūti, esses bodhisattvas tivessem a percepção ou de um *dharma*, ou de um não-*dharma*, eles estariam portanto apegando-se a um eu, um ser, uma alma, ou uma pessoa.”<sup>181</sup> Nesse sentido a negativa em atribuir existência aos *dharmas* corresponde à necessidade de declarar que todos os *dharmas* são *anātman*.<sup>182</sup>

Esse movimento de dessubstancialização pode ser efetuado também declarando a ausência de natureza própria, *svabhāva*, dos *dharmas*. Essa tese é tão importante que o *Aṣṭasāhasrikā* declara que “a ausência de natureza própria nos seres deve ser reconhecida como pertencente à própria essência da perfeição da sabedoria.”<sup>183</sup> A ausência de *svabhāva* nos *dharmas* significa que sua existência só acontece na atualidade de causas e condições que a determinam. O estatuto ontológico dos fenômenos não pode ser recuado até uma suposta coisa-em-si permanente, uma natureza intrínseca às coisas. No *Aṣṭasāhasrikā* todos os fenômenos são igualmente carentes de natureza própria:

A própria forma não possui a natureza própria de forma, etc. [o mesmo se aplica aos outros quatro agregados] A perfeição da

---

179 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 83. "The Lord has said, 'Make it clear now, Subhūti, to the Bodhisattvas, the great beings, starting from perfect wisdom, how the Bodhisattvas, the great beings go forth into perfect wisdom!' When one speaks of a 'Bodhisattva', what dharma does that word 'Bodhisattva' denote? I do not, O Lord, see that dharma 'Bodhisattva', nor a dharma called 'perfect wisdom'."

180 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 89. "Nothing real is meant by the word 'Bodhisattva'."

181 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 124. "If, Subhūti, these Bodhisattvas should have a perception of either a dharma, or a no-dharma, they would thereby seize on a self, a being, a soul, or a person."

182 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 133.

183 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 137. "For the absence of own-being in beings should be known as belonging to the very essence of the perfection of wisdom."

sabedoria não possui a marca de ser perfeição da sabedoria. Uma marca não possui a natureza própria de uma marca. O marcado não possui a natureza própria de ser marcado, e a natureza própria não possui a marca de ser natureza própria.<sup>184</sup>

Nessa perspectiva filosófica o termo vacuidade é usado para indicar a ausência de uma natureza intrínseca particular às experiências. Novamente segundo o *Aṣṭasāhasrikā*, “os cinco agregados possuem a vacuidade como natureza própria.”<sup>185</sup> A perfeição da sabedoria consiste portanto num exercício de análise até a vacuidade. Cada fenômeno ou experiência é considerado analiticamente até que demonstre-se a não-existência de qualquer conteúdo positivo a que se possa chamar de natureza própria. Esse exercício está relacionado com o significado da palavra *prajñā*, que denota “uma compreensão que resulta da análise”.<sup>186</sup> Sobre a vacuidade há duas considerações a serem feitas. Em primeiro lugar *śūnyatā* parece ser um termo que carrega ao mesmo tempo aspectos positivos e negativos. Ontologicamente *śūnyatā* é uma afirmação e uma negação da existência. “Transmite o significado de negação e afirmação simultaneamente, de modo que a negação é ela mesma afirmação, ou que a vacuidade (*śūnyatā*) é ela mesma existência.”<sup>187</sup> Num sentido bastante profundo *śūnyatā* é a negação radical de uma existência autônoma e substancial. Mas é justamente por isso, e não apesar disso, que a existência relativa que experimentamos torna-se possível. Negar que algo exista num registro absoluto e derradeiro não implica negar a possibilidade de uma existência relativa, dependente da atualidade de causas e condições. “É precisamente pelo fato de todos os fenômenos serem interdependentes e vazios de substancialidade que a realidade se torna possível.”<sup>188</sup> Dessa forma a vacuidade deve ser diferenciada de uma compreensão niilista da realidade. A segunda consideração acerca de *śūnyatā* é que o termo sugere não só uma peça do pensamento especulativo budista, mas também práticas meditativas relacionadas a essa compreensão.<sup>189</sup> Ainda que o *Aṣṭasāhasrikā* não ofereça instruções de meditação, o sūtra orienta que a vacuidade seja realizada diretamente pelo bodhisattva. “Colocando-se na vacuidade ele deve situar-se na perfeição da sabedoria.”<sup>190</sup> Desde o cânone páli *śūnyatā* é elencada ao lado de *ānimitta* (ausência de sinais) e *apraṇihita* (ausência de desejo), formando

---

184 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 86. "Subhūti: It is so, Śāriputra. Form itself does not possess the own-being of form, etc. Perfect wisdom does not possess the mark (of being) 'perfect wisdom'. A mark does not possess the own-being of a mark. The marked does not possess the own-being of being marked, and own-being does not possess the mark of [being] own-being."

185 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 173. "For the five skandhas have emptiness for own-being."

186 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 50.

187 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 166.

188 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 154.

189 Clodomir Andrade, *Budismo e a Filosofia Indiana Antiga*, p. 162.

190 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 97. "Through standing in emptiness should he stand in perfect wisdom."

as três portas da libertação (S: *vimokṣamukha*; P: *vimokkhamukha*). Essas três portas são compreendidas como três modos de concentração meditativa (S: *samādhi*).<sup>191</sup>

Uma das principais consequências da vacuidade de todos os fenômenos é a não-diferenciação ontológica e o não-dualismo que procede daí. Essa é uma chave fundamental para a compreensão dos sūtras da perfeição da sabedoria, bem como do *Vimalakīrtinirdeśa*. Se a natureza própria de todos os fenômenos é vazia, então em última instância a vacuidade é um fator de comunhão de tudo o que existe. A vacuidade não é como um atributo que possa ser imputado a algumas entidades. Vacuidade é a própria condição de existência dessas supostas entidades. A vacuidade é um dado imediato de qualquer existência condicionada. Isso quer dizer que os fenômenos só podem ser diferenciados no que diz respeito a suas causas e condições, a sua relatividade. No que diz respeito ao seu fundamento ontológico os fenômenos são indiferenciados. Uma palavra corrente na literatura *prajñāpāramitā* para mencionar essa realidade imediata é *tathatā*. Em inglês *tathatā* é comumente traduzido como *suchness* ou *thusness*. O uso dessa palavra no *Aṣṭasāhasrikā* é oportuno para percebermos o que significa essa não-diferenciação ontológica aludida acima.

Sendo assim, Subhūti, aquilo que é *tathatā* dos *skandhas*, isso também é a *tathatā* do mundo; aquilo que é *tathatā* do mundo, isso também é *tathatā* de todos os *dharmas*; aquilo o que é *tathatā* de todos os *dharmas*, [...] isso também é *tathatā* do *Tathāgata*. Em consequência toda essa *tathatā*, – *tathatā* do *Tathāgata*, dos *skandhas*, de todos os *dharmas*, de todos os abençoados discípulos e *Pratyekabuddhas* – é somente uma única *tathatā*, é sem nenhum traço da variedade de positividade e negatividade, sendo uma, não-diferenciada, inextinguível, não afetada, não-dual, sem causa para dualidade.<sup>192</sup>

Ainda que no plano da linguagem discursiva seja possível diferenciar os fenômenos entre si, no plano da vacuidade não ocorre diferenciação. A perfeição da sabedoria pode ser então definida como aquela que aponta imediatamente para essa não-diferenciação ontológica. “Essa perfeição não persegue a dualidade dos opostos, porque ela não repousa em nenhum *dharma*. Essa perfeição é indiferenciada, porque todos os *dharmas* são. [...] Essa

---

191 Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, p. 169.

192 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, pp. 176-7. "Therefore then, Subhūti, that which is the Suchness of the skandhas, that is the Suchness of the world; that which is the Suchness of the world, that is the Suchness of all dharmas; that which is the Suchness of all dharmas that is the Suchness of the fruit of a Streamwinner, and so on, up to: that is the Suchness of a Pratyekabuddhahood, that is the Suchness of the Tathāgata. In consequence all this Suchness, - the Suchness of the Tathāgata, of the skandhas, of all dharmas, of all holy Disciples and Pratyekabuddhas - is just one single Suchness, is without any trace of the variety of positivity and negativity, as being one, non-different, inextinguishable, unaffected, non-dual, without cause for duality." Na tradução de Conze o termo que aparece é *Suchness*. Por dificuldade em encontrar em termo adequado em língua portuguesa, foi preferível apresentar o termo em sânscrito no corpo do texto.

perfeição é indiscriminada, por conta da identidade básica de tudo o que é discriminado.”<sup>193</sup> A vacuidade representa essa *identidade básica* de tudo o que é condicionado. Uma decorrência lógica dessa ausência de diferenciação é o não-dualismo. Se no plano da vacuidade não é possível discernir nenhuma diversidade, qualquer dualismo torna-se absurdo. O não-dualismo (S: *advaya*) é uma chave indispensável para a compreensão da perfeição da sabedoria. Há duas proposições recorrentes na literatura *prajñāpāramitā* que dificilmente são compreensíveis sem essa base não-dualista: a primeira é a ideia de ilusoriedade do mundo fenomênico; a segunda é a ideia da insuficiência da linguagem discursiva. A parte conclusiva do *Vajracchedikā* apresenta alguns versos bastante contundentes sobre esse primeiro tema.

Como estrelas, uma falha da visão, uma lamparina,  
Um espetáculo falacioso, gotas de orvalho, ou uma bolha,  
Um sonho, um relampejar, ou uma nuvem,  
Assim deve-se perceber o que é condicionado.<sup>194</sup>

A comparação dos fenômenos condicionados com um sonho ou um espetáculo de ilusionismo equivale a declarar todo nosso universo de experiência consciente uma estrondosa ilusão. A ilusoriedade do mundo fenomênico se deve ao fato de que percebemos habitualmente uma pluralidade de objetos diversos e acreditamos na realidade última dessa diversidade. Essa percepção habitual turva aquela identidade básica dos fenômenos na vacuidade. Tendemos a perceber uma miríade de seres ontologicamente diversos, cada um envolvido em fronteiras que circunscrevem sua diferença em relação a outros seres. “Como ilusões mágicas são esses seres, como um sonho. Pois não são duas coisas diferentes as ilusões mágicas e os seres, os sonhos e os seres. Todos os fatos objetivos também são como ilusões mágicas, como um sonho.”<sup>195</sup> Essa ilusão é qualificada por uma impressão de que o que existe é uma pluralidade substancial. Tudo é declarado como ilusório: os cinco agregados, o caminho do *bodhisattva*, o próprio *nirvāṇa*.<sup>196</sup> Apesar disso é possível que essa teoria da ilusão não redunde no niilismo, desde que se compreenda sua participação numa filosofia não-dualista. Não é bem a realidade que está sendo acusada de ser ilusória. A realidade por si

---

193 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 152. "This perfection does not follow after the duality of opposites, because it does not settle down in all dharmas. This perfection is undifferentiated, because all dharmas are. [...] This perfection is indiscriminated, because of the basic identity of all that is discriminated."

194 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 138. "As stars, a fault of vision, as a lamp,/ A mock show, dew drops, or a bubble,/ A dream, a lightning flash, or cloud,/ So should one view what is conditioned."

195 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 98. "Subhūti: Like a magical illusion are those beings, like a dream. For not two different things are magical illusion and beings, are dreams and beings. All objective facts also are like a magical illusion, like a dream."

196 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 90, 99.

só não é nem ilusória nem verídica, é simplesmente vazia.<sup>197</sup> “A forma não é nem aprisionada nem livre”, pois essencialmente todos os agregados são vazios.<sup>198</sup> A ilusoriedade não deve ser interpretada como um atributo da realidade, mas como um tipo de experiência da realidade. Essa experiência da realidade que se pode chamar ilusória é uma experiência construída a partir da dualidade entre sujeito e objeto. Um sujeito que acredita-se apartado dos objetos que percebe, como se houvesse entre eles um limite ontológico intransponível. Esse sujeito relaciona-se com uma multidão de entidades tomadas como substanciais. Conforme essa separação entre sujeito e objeto se aprofunda, a vacuidade dos fenômenos é tornada cada vez mais estrangeira à consciência. Essa separação parece ser reforçada pela estrutura de cognição que acompanha o funcionamento da linguagem. Isso nos leva ao problema da insuficiência da linguagem na perfeição da sabedoria.

O pensamento *prajñāpāramitā* proclama a vacuidade de tudo. Os fenômenos não são discerníveis por nenhuma diferença de natureza própria que os fundamenta, mas somente pela relatividade de suas determinações causais. O problema é que quando discernimos epistemologicamente um fenômeno, nós imediatamente supomos que esse discernimento acontece a nível ontológico. O que acontece a partir de então é que os fenômenos pontuados pela linguagem são reificados em unidades substantivas. A crítica *prajñāpāramitā* à linguagem consiste em declarar que existe um lapso entre a atividade cognoscente proporcionada pelo uso da linguagem e a realidade tal como ela é. Isso fica bastante explícito neste diálogo entre Śakra e Subhūti no *Aṣṭasāhasrikā*:

Subhūti: Que entidade factual a palavra “ser” denota?

Śakra: A palavra “ser” não denota nenhum *dharma* ou não-*dharma*. É um termo que foi adicionado [ao que realmente existe] como algo adventício, sem base, contendo nada em si mesmo, não fundado em fato objetivo.

Subhūti: Por acaso ao pronunciar a palavra “ser” dessa maneira algum “ser” apareceu como um fato derradeiro?<sup>199</sup>

O sūtra claramente contesta uma teoria correspondencial da linguagem, onde cada elemento verbal corresponde a um substrato real particular que lhe confere sentido. Colocando de maneira bastante simples esse posicionamento: “nada real é significado pela

---

197 “With regard to that dharma which the Tathāgata has fully known and demonstrated, on account of that there is neither truth nor fraud”. Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 130.

198 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 142. “Form is neither bound nor free, because form has no own-being.”

199 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 101. “Subhūti: What factual entity does the word ‘being’ denote? Śakra: The word ‘being’ denotes no dharma or non-dharma. It is a term that has been added on [to what is really there] as something adventitious, groundless, as nothing in itself, unfounded in objective fact./ Subhūti: Has thereby [i.e., by uttering the word ‘being’] any being been shown up [as an ultimate fact]?”

palavra bodhisattva”.<sup>200</sup> O problema é que o tipo de evento cognitivo habilitado pela linguagem depende sempre de dualismos. O primeiro e mais fundamental é o dualismo entre sujeito e objeto. Toda cognição que deriva do encontro de um sujeito com um objeto mantém essa dualidade. Se essa dualidade – como acontece frequentemente – for transportada para o plano ontológico, instaura-se um distanciamento da simples vacuidade de tudo. Passamos a ignorar a insubstancialidade do que existe. Mas se todos os fenômenos são indiferenciados no que diz respeito ao seu estatuto ontológico, como podem existirem dois? A linguagem dos sūtras da perfeição da sabedoria – e também do *Vimalakīrtinirdeśa* – é desobediente a esse dualismo comum à linguagem. Seu estilo textual repleto de contradições e inconsistências deve ser entendido como parte de uma filosofia não-dualista. Uma fórmula muito recorrente no *Aṣṭasāhasrikā* e no *Vajracchedikā* é a seguinte: o Buda ensinou X como -X, por isso é chamado X. Por exemplo: “*dharmas* benéficos, *dharmas* benéficos, Subhūti, como não-*dharmas* eles foram ensinados pelo Tathāgata. Sendo assim eles são chamados *dharmas* benéficos.”<sup>201</sup> Outro exemplo bastante interessante é encontrado no *Vajracchedikā*:

O que você acha, Subhūti, por acaso ocorre a um *arhat*, “o estado de *arhat* foi por mim alcançado”? – Subhūti respondeu: Em verdade não, senhor. E por quê? Porque nenhum *dharma* é chamado “*arhat*”. Por isso ele é chamado *arhat*. Se, meu senhor, ocorresse a um *arhat*, “o estado de *arhat* foi por mim alcançado”, então isto seria ele agarrando-se a um eu, um ser, agarrando-se a uma alma, uma pessoa. – E por quê? Eu sou, senhor, aquele que o *Tathāgata*, o *arhat*, o completamente iluminado declarou como o principal dos que residem na paz. Eu sou, senhor, um *arhat* livre da ganância. E no entanto, senhor, não me ocorre que “eu sou um *arhat* livre da ganância.”<sup>202</sup>

Nesse tipo de construção o sūtra formula a nível epistemológico uma contradição, para logo em seguida afirmar que a nível ontológico essa contradição é uma não-contradição. Falando sobre o *Vajracchedikā*, Edward Conze resume seu ensinamento no campo da lógica da seguinte maneira: “o sūtra ensina que cada um dos principais conceitos budistas é

200 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 89. "Nothing real is meant by the word 'Bodhisattva'."

201 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 135. "'Wholesome dharmas, wholesome dharmas,' Subhūti - yet as no-dharmas have they been taught by the Tathāgata. Therefore are they called 'wholesome dharmas'." Para outros exemplos do uso dessa fórmula cf. Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai, 1978, p. 11.

202 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 126. What do you think, Subhūti, does it then occur to the Arhat, 'by me has Arhatship been attained'? – Subhūti replied: No indeed, O Lord. And why? Because no dharma is called 'Arhat'. That is why he is called an Arhat. If, O Lord, it would occur to an Arhat, 'by me has Arhatship been attained', then that would be in him a seizing on a self, seizing on a being, seizing on a soul, seizing on a person. – And why? I am, O Lord, the one whom the Tathāgata, the Arhat, the Fully Enlightened One has pointed out as the foremost of those who dwell in Peace. I am, O Lord, an Arhat free from greed. And yet, O Lord, it does not occur to me, 'an Arhat am I and free from greed'."



equivalente ao seu oposto contraditório.”<sup>203</sup> O que é fundamental a respeito do problema da linguagem na perfeição da sabedoria é a necessidade de transgredir o dualismo de sujeito e objeto. Por isso a perfeição da sabedoria é extremamente escorregadia. Ela não pode ser um objeto de conhecimento, porque isso pressupõe um sujeito e portanto um dualismo. Segundo o *Aṣṭasāhasrikā*: “um bodhisattva que trate mesmo essa compreensão [da não-dualidade da perfeição da sabedoria] como um objeto de percepção se separará da perfeição da sabedoria, afastando-se dela.”<sup>204</sup> O cultivo da perfeição da sabedoria não se baseia na intelecção de enunciados filosóficos, nem em qualquer ato de apreensão de um objeto. “A verdadeira natureza do Dharma não pode ser discernida”, diz o *Vajracchedikā*, “e ninguém pode tornar-se consciente dela como um objeto.”<sup>205</sup> Mas se a linguagem não é um decalque transparente da realidade, isso não quer dizer que ela não tenha valor soteriológico. Porque a linguagem não é a realidade, mas também não é diferente dela. Isso vale para tudo que é condicionado: “porque a perfeição da sabedoria não é um dos agregados, nem tampouco é diferente deles.”<sup>206</sup> Nisso consiste a possibilidade de superação do sofrimento. Se houvesse uma dualidade real entre perfeição da sabedoria e o pensamento discursivo, ou entre *samsāra* e *nirvāṇa*, não seria possível qualquer comunicação entre duas naturezas essencialmente diferentes. Essa compreensão é celebrada naquele que talvez seja o mais famoso sūtra do budismo Mahāyāna, o *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, ou sūtra do coração. Nele o bodhisattva Avalokiteśvara instrui Śāriputra da seguinte maneira:

Forma é vacuidade e a própria vacuidade é forma; a vacuidade não é diferente da forma, e a forma não é diferente da vacuidade; tudo o que seja forma é vazio, tudo o que seja vazio é a forma. O mesmo é verdadeiro para sensações, percepções, volição e consciência.<sup>207</sup>

A literatura *prajñāpāramitā* apresenta uma compreensão da realidade que nem sempre é facilmente acessível. Muito depende de navegar intuitivamente numa linguagem às vezes contraintuitiva. Essa dificuldade é atenuada por um estudo dos fatores que condicionaram o

---

203 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, p. 11.

204 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 143. "Subhūti: A bodhisattva who treats even that [insight] as an object of perception, will thereby part from this perfection of wisdom, and get far away from it."

205 Edward Conze, *Vajracchedikā*, p. 136. "Yet Dharma's true nature cannot be discerned./ And no one can be conscious of it as an object."

206 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 100. "Because perfect wisdom is not one of the skandhas, nor yet other than they." Cf. também p. 138.

207 Edward Conze, "The Heart of Perfect Wisdom" [*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*] in: \_\_\_\_\_. *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*. Devon: Buddhist Publishing Group, 1993, p. 140. ""Here, O Śāriputra, form is emptiness and the very emptiness is form; emptiness is no other than form, form is no other than emptiness; whatever is form that is emptiness, whatever is emptiness that is form. The same is true of feelings, perceptions, impulses and consciousness."

surgimento da literatura da perfeição da sabedoria. Como veremos adiante, o *Vimalakīrtinirdeśa* compartilha aspectos importantes dessa postura filosófica. Acredito que sem uma referência detalhada à perfeição da sabedoria esses aspectos ou seriam mal compreendidos ou mesmo passariam despercebidos. Mas não é somente a perfeição da sabedoria que exerce influência na forma como se compreende o *Vimalakīrtinirdeśa*. O inverso também é verdadeiro, e a contemplação dos ensinamentos do *Vimalakīrtinirdeśa* confirma essa reciprocidade.

## 2.2 O bodhisattva Vimalakīrti

Não é necessariamente nos enunciados formais do *Vimalakīrtinirdeśa* que encontraremos em primeiro lugar a perfeição da sabedoria. Ainda que a perfeição da sabedoria possa ser encontrada no conteúdo de certas proposições do sūtra, essas proposições nem sempre são o centro de sua formulação. Em alguns aspectos a figura do bodhisattva Vimalakīrti precede os enunciados formais na apresentação da perfeição da sabedoria. Isso só acontece devido à natureza da relação de Vimalakīrti com *prajñāpāramitā*. Vimalakīrti não é um sujeito que apreende um objeto chamado perfeição da sabedoria. Na perspectiva não-dualista do sūtra não há diversidade entre Vimalakīrti e essa sabedoria. Nesse sentido deve-se compreender a afirmação de que Vimalakīrti é um bodhisattva sábio. “Adentrando em todas as portas do profundo Dharma, era excelente na perfeição da sabedoria.”<sup>208</sup> Quando se diz que Vimalakīrti é sábio isso não significa que ele armazena em sua memória um repertório de conteúdos pertinentes aos sábios, nem tampouco um padrão específico de manipulação desses conteúdos. A sabedoria de Vimalakīrti consiste em que ele tenha renunciado à diferença entre ele mesmo e essa sabedoria. A filosofia nesse caso não está somente naquilo sobre o que Vimalakīrti discursa. O próprio Vimalakīrti transforma-se em um discurso. Não há um intervalo entre o momento em que Vimalakīrti aparece e o momento em que sua sabedoria aparece, posto que a relação de Vimalakīrti com a perfeição da sabedoria não é uma relação de alteridade. O mesmo vale para a relação entre Vimalakīrti e o ideal do bodhisattva. Vimalakīrti não é alguém que discursa sobre o ideal do bodhisattva. Vimalakīrti é o próprio discurso sobre o ideal do bodhisattva. Nesse sentido analisar a figura de Vimalakīrti no sūtra é um valioso acesso ao ideal do bodhisattva e à perfeição da sabedoria nesse contexto do budismo Mahāyāna. Quando se convoca a figura de Vimalakīrti à análise o que se estuda não

---

208 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. “Entering into [all the] gates of profound Dharma, he was excellent at the perfection of wisdom.”

é quem produz um discurso sobre algo, mas o discurso mesmo.

Vimalakīrti é um bodhisattva que se veste de branco, a cor tradicionalmente reservada aos seguidores do Buda que não escolheram a vida monástica. É um bodhisattva leigo que ocupa um destacado lugar social na cidade de Vaiśālī. O sūtra é conciso no que diz respeito à vida laica de Vimalakīrti: o bodhisattva leva a vida de um chefe de família, com esposa e filhos; parece possuir riqueza considerável, ocupando-se do comércio e da administração do governo; frequenta todo tipo de espaço, mesmo bordéis e casas de jogos.<sup>209</sup> No entanto há uma qualidade especial na forma como Vimalakīrti vive. Apesar de externamente seus comportamentos parecerem idênticos aos de qualquer outro bem sucedido chefe de família, suas ações guardam um sentido interno que supera não só os demais chefes de família, mas também *śrāvakas* e bodhisattvas. “Ele manifestava a existência de esposa e filhos, mas sempre cultivava a castidade. Ele revelava a existência de subordinados, mas sempre deleitava-se na transcendência.”<sup>210</sup> A sabedoria de Vimalakīrti lhe confere liberdade quanto às formas exteriores de ação. De um ponto de vista ético, isso significa que toda ação ou comportamento só pode ser avaliado em referência à compreensão de mundo daquele que o pratica. Há, por exemplo, dois modos de ter subordinados: (1) acreditando na existência de subordinados como seres efetivamente distintos, i.e., acreditando que subordinados possuem uma existência própria qualificada pela natureza da subordinação; (2) conhecendo a não-diferença entre si mesmo e os subordinados, reconhecendo em ambos a mesma vacuidade de natureza última. Ao possuir subordinados, mas deleitar-se na transcendência, Vimalakīrti fundamenta-se eticamente na perfeição da sabedoria. O resultado dessa orientação ética é que as atitudes de Vimalakīrti são capazes de beneficiar um grande número de pessoas. “Entrando nos bordéis, ele revelava as transgressões que surgem do desejo. Entrando nas lojas de vinho ele era capaz de estabelecer sua boa intenção.”<sup>211</sup> Essa ética do caminho do bodhisattva – da qual Vimalakīrti é representante – estabelece que nenhuma ação é essencialmente positiva ou negativa. O sentido das ações deve ser procurado junto à compreensão de mundo que as fundamenta. E talvez uma boa intenção, mas não amparada por uma correta interpretação da realidade, seja também insuficiente para orientar eticamente o bodhisattva. As ações dos

---

209 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 20-1. A apresentação de Vimalakīrti acontece no início do segundo capítulo do sūtra, denominado upāya, e portanto será de grande interesse no próximo capítulo da dissertação.

210 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. "He manifested the existence of wife and sons, but always cultivated chastity. He revealed the existence of subordinates, but always enjoyed transcendence."

211 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 82. "In entering the brothels, he revealed the transgressions [that arise from] desire. In entering the wine shops, he was able to maintain (lit. 'establish') his [good] intention."

bodhisattvas não devem ser julgadas apenas em virtude de si mesmas – de seu aspecto mais exterior – mas somente em virtude de sua sabedoria. Essa postura ética é revelada num diálogo entre Mañjuśrī e Vimalakīrti. Mañjuśrī pergunta como o bodhisattva pode estabelecer-se no caminho que leva à perfeita budeidade. Vimalakīrti responde que ao estabelecer-se no caminho “errado”<sup>212</sup> ou “inaceitável”<sup>213</sup> o bodhisattva chega à perfeita budeidade. Esse caminho não é facilmente compreendido a partir de uma moralidade comum:

Ele manifesta agir movido pelo desejo, mas transcende todos os apegos impuros; manifesta agir movido pela raiva contra os seres sencientes, mas não possui aversão. Ele manifesta agir movido pela estupidez, mas usa a sabedoria para controlar sua mente. Ele manifesta agir movido pela cobiça, mas abandona tanto o interno quanto o externo, e não se apega mesmo à sua própria vida.<sup>214</sup>

A lista segue adiante detalhando como aquilo manifestado pelo bodhisattva não pode ser julgado por critérios comuns. O critério apropriado para avaliar sua atividade no mundo é a perfeição da sabedoria. É dela que provém a liberdade de ação do bodhisattva. O ensinamento ético do *Vimalakīrtinirdeśa* parece ser um manifesto contra o externalismo moral. Cumprir os preceitos não é suficiente. Se não houver uma compreensão profunda a respeito da realidade das ações, nenhuma ação pode ser pura. A figura de Vimalakīrti é bastante eficaz em comunicar essa tese. Ainda que sua vida não pareça exteriormente santa, seu único fundamento interno é a santidade. E somente desse fundamento interno pode vir o critério para apreciar sua atividade externa.<sup>215</sup> Não é somente em relação à ética que o *Vimalakīrtinirdeśa* aplica esse princípio. Durante todo o sūtra Vimalakīrti manifesta-se doente, mas esse estado manifesto só ganha sentido em referência aos fundamentos de sua prática de bodhisattva. A doença de Vimalakīrti não é uma simples ocorrência corporal. Sua etiologia são os meios hábeis do bodhisattva e a perfeição da sabedoria.

A doença de Vimalakīrti é um excelente exemplo de como o bodhisattva corporifica a perfeição da sabedoria. Sua doença é um pequeno tratado de filosofia performática. Nela está contida muito da formulação filosófica da perfeição da sabedoria, mas nesse caso o desempenho da filosofia está menos nos enunciados do que no comportamento de Vimalakīrti.

---

212 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "The wrong way."

213 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 133. "Unacceptable paths".

214 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 133. "“He manifests acting out of desire but transcends the defiled attachments; manifests acting out of anger at sentient beings but is without aversion. He manifests acting out of stupidity but uses wisdom to control his mind. He manifests acting out of lust but forsakes both internal and external and does not begrudge his own life.”"

215 Essa dissonância entre fundamento interno e manifestação externa poderia em muitos casos ser interpretada como hipocrisia moral. No caso do bodhisattva, no entanto, essa dissonância explica-se pela sabedoria. Sabendo a vacuidade dos fenômenos, o bodhisattva ganha liberdade de ação em relação a eles.

O primeiro comportamento significativo é o próprio adoecimento. Vimalakīrti adocece porque todos os seres estão doentes. “Como todos os seres sencientes estão doentes, também estou doente. Se a doença de todos os seres sencientes fosse extinta, então minha doença igualmente seria extinta.”<sup>216</sup> A simultaneidade da doença de Vimalakīrti com a doença comum a todos os seres pressupõe a impessoalidade da doença. Se a doença fosse um evento de propriedade de um ser substancial, seria impossível que ela ocorresse simultaneamente com todos os seres. Essa ocorrência compartilhada do mal-estar testemunha a existência de um território comum para todos os seres. Esse território comum é constituído pela ausência de territórios particulares, pelo vazio de natureza própria de todos os fenômenos. A experiência de adoecer não ocorre a nenhum indivíduo particular realmente existente. Ao mesmo tempo essa experiência é marcada pela convicção de que um indivíduo realmente existente a esteja experimentando. “Essa minha doença atual vem inteiramente de falsas concepções, confusões e aflições de vidas passadas. Não há nenhum *dharma* real que experimente a doença”, diz Vimalakīrti.<sup>217</sup> Sua doença decorre da persistência em substancializar um eu, persistência que se traduz na produção de *karma*. Nesse sentido a causa da doença é a ignorância a respeito da vacuidade de tudo que é condicionado, especialmente da subjetividade.<sup>218</sup>

O corpo tampouco possui um eu. Além do mais, o surgimento dessa doença é inteiramente derivado do apego ao eu. Sendo assim, ninguém deve gerar apego em relação ao eu. Vocês devem entender que essa é a base da doença, e portanto eliminar a concepção de “eu” e a concepção de “ser senciente”. Vocês devem dar abertura à concepção de *dharmas*, pensando dessa maneira: “é somente através da combinação de uma miríade de *dharmas* que esse corpo é criado. Seu surgimento é somente o surgimento de *dharmas*, e sua extinção é somente a extinção de *dharmas*.”<sup>219</sup>

Nesse trecho do sūtra a teoria dos *dharmas* é reverenciada como um instrumento de análise que permite desvendar a insubstancialidade do corpo, e de maneira mais geral da subjetividade. Esse processo analítico abre o campo do pensamento para a não-diferenciação

---

216 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 108. "Since all sentient beings are ill, therefore I am ill. If the illness of all sentient beings were extinguished, then my illness would be extinguished."

217 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 110. "This present illness of mine comes entirely from the false concepts, confusions, and afflictions of previous lives. There is no actual *dharma* that experiences illness."

218 "From stupidity there is affection, and hence the generation of my illness (or: the illness of the self)." in: John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 108.

219 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 110. "The body also has no self. Furthermore, the arising of this illness is entirely due to attachment to self. Therefore, one should not generate attachment regarding the self. You should understand that this is the foundation of illness and so eliminate the conception of 'self' and the conception of 'sentient being'. You should give rise to the conception of *dharmas*, thinking as follows: 'It is only through the combination of a host of *dharmas* that this body is created. Its arising is only the arising of *dharmas*, and its extinction is only the extinction of *dharmas*.'"

da realidade. É justamente porque os seres não são diferenciados ontologicamente que o bodhisattva pode realizar seu voto de auxiliar todos os seres. O destino do bodhisattva está intimamente atrelado ao de todos os seres, como não poderia deixar de ser. Vimalakīrti adoece porque os seres estão doentes. No entanto a realização espiritual dos bodhisattvas permite que eles envolvam-se com os sofrimentos do mundo sem a carga de afetação que normalmente está implicada nesse envolvimento. Por isso os bodhisattvas são capazes de ensinar “aos seres sencientes para que eles eliminem a base de sua doença”.<sup>220</sup> Nessa tarefa os bodhisattvas são motivados por uma grande compaixão. O que os bodhisattvas ensinam a fim de eliminar a base do mal-estar é a insubstancialidade do mal-estar. “Bodhisattvas que estão doentes devem pensar da seguinte maneira: se essa minha doença não é nem real nem existente, então as doenças dos seres sencientes tampouco são reais ou existentes.”<sup>221</sup> Vimalakīrti frequentemente emprega uma fórmula que sensibiliza para a irrealidade definitiva dos fenômenos. Afirma-se que determinado fenômeno não reside no interior, não reside no exterior, nem reside no intermediário. A mente, as transgressões, a emancipação: não é possível fixar sua realidade como algo interior, como algo exterior ou como algo intermediário.<sup>222</sup> A doença de Vimalakīrti também escapa às tentativas de definir o espaço de sua realidade. Quando Mañjuśrī pergunta se a doença é do corpo ou da mente, Vimalakīrti responde: “não é do corpo, pois que o corpo transcende as características. Nem é da mente, pois que a mente é como um fantasma.”<sup>223</sup> A realidade dessa enfermidade é vazia, e nisso reside a possibilidade da cura. Quando Mañjuśrī pergunta o que deve fazer um bodhisattva que se encontra enfermo, a resposta de Vimalakīrti é um verdadeiro resumo dos seus mais importantes ensinamentos.

Ele [o bodhisattva] deve pensar o seguinte, “essa concepção de *dharmas* também é uma visão confusa. Tal visão confusa é uma grande calamidade, e eu devo transcendê-la.” O que deve ser transcendido? Deve-se transcender o eu e o senso de posse pessoal. O que significa transcender o eu e o senso de posse pessoal? Significa transcender os dois *dharmas*. O que significa transcender os dois *dharmas*? Significa não contemplar nem *dharmas* interiores nem *dharmas* exteriores e praticar a identidade universal. O que é identidade universal? Significa que o eu é idêntico e que *nirvāṇa* é idêntico. Por quê? Tanto o eu quanto *nirvāṇa* são vazios. Por quê eles são vazios? Eles são meramente nomes, e portanto vazios. Sendo assim esses dois *dharmas* carecem de natureza definitiva. Quando

---

220 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 111. “[Bodhisattvas] teach [sentient beings] so that they eliminate the basis of their illness.”

221 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. “If this illness of mine is neither real nor existent, then the illnesses of sentient beings are also neither real nor existent.”

222 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93, p. 128.

223 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 109. “It is not of the body, since the body transcends characteristics. Nor is it of the mind, since the mind is like a phantasm.”

alguém conquista a identidade universal não resta mais doença alguma. Há somente a doença da vacuidade, e a doença da vacuidade é também vazia.<sup>224</sup>

No *Vimalakīrtinirdeśa* a doença de Vimalakīrti não é somente um pretexto para que venham os ensinamentos. Ela mesma é um ensinamento, e consegue sintetizar alguns dos temas mais importantes da filosofia Mahāyāna. A doutrina do não-eu (*anātman*), o não-dualismo (*advaya*) e a vacuidade (*śūnyatā*) são contemplados pelo gesto de adoecimento de Vimalakīrti. Outros aspectos da doença de Vimalakīrti serão ainda estudados no próximo capítulo. Por ora devemos explorar os desdobramentos da doença do bodhisattva.

Quando Vimalakīrti fica doente ele é visitado em seu leito por uma multidão comovida que converge de todos os cantos de Vaiśālī. Vimalakīrti então se surpreende que nem o Buda nem seus discípulos foram lhe visitar. O Buda, decidido a acabar com a demora, pede a cada um de seus grandes discípulos (S: *mahāśrāvaka*) que visitem Vimalakīrti. Um a um eles mostram-se relutantes em visitar o bodhisattva, e contam ao Buda uma situação no passado em que a sabedoria de Vimalakīrti lhes provocou constrangimento. O primeiro a declinar o convite de visitar Vimalakīrti é Śāriputra. Certa vez o venerável Śāriputra estava sob uma árvore meditando, quando Vimalakīrti o interrompeu. “Oh Śāriputra, você não precisa sentar em meditação para sentar em repouso. Sentar em repouso é não manifestar corpo e mente no mundo triplo – isso é sentar em repouso.” Vimalakīrti prossegue dissertando sobre o verdadeiro sentido de sentar em repouso: “Não abrir mão do Dharma da iluminação, e ainda assim manifestar os assuntos dos seres sencientes ordinários – isso é sentar em repouso.”<sup>225</sup> A intervenção de Vimalakīrti baseia-se na ideia de que existe uma compreensão externalista do sentido de “sentar em repouso”, e uma compreensão mais profunda. Por vezes a compreensão profunda do sentido de “sentar em repouso” pode contrariar a prática externa vinculada ao “sentar em repouso”. Esse é o caso quando Vimalakīrti afirma que sentar em repouso não consiste em sentar em meditação, mas em manifestar os assuntos que os seres ordinariamente

---

224 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 110-111. "He should think as follows, 'This conception of the *dharmas* is also a confused [view]. Such a confused [view] is a great calamity, and I should transcend it.' What should be transcended? One should transcend the self and [the sense of] personal possession. What is it to transcend the self and [the sense of] personal possession? It is to transcend the two *dharmas*. What is it to transcend the two *dharmas*? It is to be mindful neither of interior nor exterior *dharmas* and to practice universal sameness. What is universal sameness? It is for the self to be same and for *nirvāṇa* to be same. Why? Both self and *nirvāṇa* are empty. Why are they empty? They are merely names, and therefore empty. Thus these two *dharmas* are without definitive nature. When one attains universal sameness there is no remaining illness. There is only the illness of emptiness, and the illness of emptiness is also empty'."

225 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 86. "O Śāriputra, you need not take this sitting [in meditation] to be sitting in repose. Sitting in repose is to not manifest body and mind in the triple world- this is sitting in repose. [...] Not to relinquish the Dharma of enlightenment and yet manifest the affairs of [ordinary] sentient beings - this is sitting in repose."

manifestam. Nesse caso Vimalakīrti parece estar denunciando uma praxiologia dualista que opõe a meditação formal e a vida cotidiana. Nessa censura de Vimalakīrti predomina o sentimento de que a dualidade entre meditação e cotidiano corresponde à dualidade entre *nirvāṇa* e *samsāra*. A interrupção de Vimalakīrti é um postulado do não-dualismo.

Essa orientação não-dualista fica bastante evidente também quando Mahāmaudgalyāyana apresenta sua recusa em visitar Vimalakīrti. Em certa ocasião Mahāmaudgalyāyana estava ensinando o Dharma a budistas leigos, quando Vimalakīrti o interrompe. Vimalakīrti repreende Mahāmaudgalyāyana por ensinar o Dharma daquela maneira, pois o “Dharma deve ser ensinado de acordo com a realidade.”<sup>226</sup> Ensinar o Dharma de acordo com a realidade quer dizer reconhecer que “o Dharma coincide com a vacuidade”.<sup>227</sup> Sendo assim o Dharma não pode ser ensinado pela determinação de suas características. Não pode tampouco ser apreendido como um objeto de cognição por um dos seis sentidos. Não podendo ser corretamente apreendido como um objeto de cognição, o Dharma excede o dualismo da linguagem. “O Dharma é sem nome porque ele erradica as palavras; o Dharma é sem explicação porque transcende o pensamento discursivo e o raciocínio.”<sup>228</sup> A prática de ensinar o Dharma – vista desse ponto de vista não-dualista de Vimalakīrti – mostra-se como um absurdo.

Venerável Mahāmaudgalyāyana, como pode haver um ensinamento a respeito de um Dharma como esse? Venerável Mahāmaudgalyāyana, até mesmo a expressão “ensinar o Dharma” é presunçosa, e aqueles que a ouvem, ouvem uma presunção. Venerável Mahāmaudgalyāyana, onde não existem palavras presunçosas, não existe um professor do Dharma, ninguém para ouvir, e ninguém para compreender. É como se uma pessoa ilusória estivesse ensinando o Dharma para um povo ilusório.<sup>229</sup>

Vimalakīrti, ao denunciar a prática de ensinar o Dharma, está ensinando como se ensina o Dharma. Mas essa inconsistência não deve causar espanto. Vimalakīrti denuncia uma maneira de ensinar o Dharma que confia na existência daquele que ensina, daquele que aprende, e daquilo que é ensinado. O que incomoda Vimalakīrti não é a prática de ensinar o

226 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 25. "The Dharma must be taught according to reality." Na tradução do chinês: "In explaining the Dharma, you should explain according to the Dharma." John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p.86.

227 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 86. "The Dharma concurs with emptiness."

228 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p.86. "The Dharma is without names because it eradicates words; the Dharma is without explanation because it transcends discursive thought and reasoning."

229 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 25. "Reverend Mahāmaudgalyāyana, how could there be a teaching in regard to such a Dharma? Reverend Mahāmaudgalyāyana, even the expressions 'to teach the Dharma' is presumptuous, and those who listen to it listen to presumption. Reverend Mahāmaudgalyāyana, where there are no presumptuous words, there is no teacher of the Dharma, no one to listen, and no one to understand. It is as if an illusory person were to teach the Dharma to illusory people."



Dharma por si mesma, mas a crença substancialista que estaria servindo de base para a prática. Para compreender as atitudes de Vimalakīrti com os discípulos é preciso discernir sempre essas duas instâncias: a prática e o fundamento da prática. Vimalakīrti parece estar sempre à procura de um fundamento não-dualista para a prática. Nesses encontros com os *mahāśrāvakas* ele não aparece tentando substituir práticas velhas por outras novas, mas sim tentando ampará-las numa base não-dualista. Esse é claramente o caso quando Vimalakīrti aborda Mahākāśyapa, que estava mendigando em um bairro pobre. Vimalakīrti questiona a parcialidade da prática da mendicância de Mahākāśyapa: “Você abandonou os ricos para mendigar junto aos pobres.”<sup>230</sup> É importante lembrar que oferecer alimento a um monge é uma ação meritória para um praticante budista. Por isso a escolha de Mahākāśyapa de mendigar em um local pobre mostra certa preferência em beneficiar os pobres. Essa preferência talvez tenha parecido a Vimalakīrti o resultado da ignorância da vacuidade de todos os seres. Por isso ele recomenda: “É para não receber que você deve receber esse alimento. Você deve entrar em uma vila com a ideia de que ela é um agrupamento vazio.”<sup>231</sup> Mais uma vez o conselho de Vimalakīrti consiste em fundamentar a prática na perfeição da sabedoria. Dessa forma a prática promove a transcendência dos dualismos. “Comer dessa maneira não é nem possuir as aflições nem transcender as aflições, não é nem entrar em concentração nem despertar da concentração, não é nem habitar no mundo nem habitar no *nirvāṇa*.”<sup>232</sup>

Outra situação envolvendo a prática da mendicância aconteceu com Subhūti. O venerável Subhūti foi até a casa de Vimalakīrti mendigar. O bodhisattva rapidamente providenciou boa comida, mas colocou algumas condições para que o monge aceitasse.

Oh Subhūti, se você for capaz de ser universalmente equânime a respeito da comida, então os *dharmas* são também universalmente iguais; se os *dharmas* são universalmente iguais, você também deve ser universalmente equânime com relação à comida. Se você puder praticar a mendicância dessa maneira, então pode aceitar esse alimento.<sup>233</sup>

Prosseguindo com as condições para que Subhūti pudesse aceitar o alimento, Vimalakīrti assume uma linguagem provocativa. Subhūti devia aceitar o alimento caso ele

230 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 87. "You have abandoned the wealthy to beg from the poor."

231 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 87. "It is because of not receiving that you should receive that food. You should enter a village with the idea that it is an empty aggregation."

232 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 88. "To eat in this fashion is neither to have the afflictions nor to transcend the afflictions, it is neither to enter into concentration nor to rise from concentration, it is neither to abide in the world nor to abide in *nirvāṇa*."

233 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 88. "O Subhūti, if you are able to be universally same about eating, then the *dharmas* are also universally same; if the *dharmas* are universally same, you should also be universally same about eating. If you can practice begging like this, you may accept the food."

“guarde ressentimento de todos os seres vivos”. “Se você insultar o Buda, aviltar o Dharma, e não entrar para a *Samgha*; e se você jamais obter a extinção – se você for assim então pode aceitar esse alimento.”<sup>234</sup> Desconcertado com a linguagem de Vimalakīrti, Subhūti deitou sua tigela de mendicante ao chão e preparava-se para sair. Foi quando o bodhisattva o interrompeu, explicando que ele não deveria levar esse sermão a sério. Porque todos os *dharmas* possuem a característica de uma ilusão. “Você não deve ter medo. Por quê? Todas as explicações não transcendem essa característica. Os sábios não se apegam a palavras, e por isso não têm medo.”<sup>235</sup> A provocação de Vimalakīrti tinha o intuito de demonstrar a vacuidade das palavras, e conseqüentemente a ingenuidade em sentir medo a respeito delas. Em outro momento Vimalakīrti aponta para a vacuidade de todas as convenções, mesmo aquelas mais decisivas para a comunidade budista.

Ao ser requisitado pelo Buda para visitar Vimalakīrti, Upāli lembra uma situação em que o bodhisattva o constrangeu. Nessa ocasião o venerável Upāli, um grande conhecedor do *vinaya*, estava aconselhando dois noviços que cometeram uma transgressão do código disciplinar e sentiam-se agora envergonhados. Vimalakīrti aproximou-se e pediu que Upāli não agravasse a falta dos noviços dando-lhes um sermão. Segundo o bodhisattva “a natureza dessas transgressões não reside dentro, não reside fora, e não reside no meio.”<sup>236</sup> As transgressões delineadas pelo *vinaya* são provisórias e relativas. Sua natureza também é vazia. Ao invés de orientar-se pelo sentido convencional dessas transgressões, Vimalakīrti busca fundamentá-las em uma ética não-dualista. Isso envolve uma reinterpretação da moralidade monástica a partir da perfeição da sabedoria. “Os *dharmas* são todos visões falsas, como um sonho, uma miragem, como a lua refletindo na água, uma imagem no espelho – tudo gerado por falsas conceitualizações. Aqueles que compreendem isso são chamados 'defensores do *Vinaya*'”.<sup>237</sup> Os defensores do *vinaya* não são aqueles que cumprem com esmero as prescrições disciplinares, mas aqueles que compreendem que todas as ações, e além delas todos os *dharmas*, não possuem realidade definitiva. A moralidade do *vinaya* existe de maneira

---

234 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 89. "If you bear resentment toward all sentient beings; if you revile the Buddha, denigrate the Dharma, and do not enter the Sangha; and if you never attain extinction - if you are like this then you can accept the food."

235 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 90. "You should not have any fear now. Why? Any verbal explanations do not transcend this characteristic. The wise are not attached to letters, and therefore they have no fear."

236 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93. "The nature of those transgressions does not reside within, it does not reside without, and it does not reside in the middle."

237 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93. "The *dharmas* are all false views, like a dream, like a mirage, like the moon [reflected] in water, like an image in a mirror - [all] generated from false conceptualization. Those who understand this are called 'upholders of the Vinaya'."

relativa, não absoluta. Compreender a vacuidade da agência humana no mundo é um conhecimento que levaria a uma maior liberdade de ação. Isso porque o sumo critério da ética passa a ser o conhecimento a respeito da realidade, não a conformação externa a moralidades convencionadas. A definição do que seja eticamente positivo ou negativo – louvável ou reprovável – torna-se uma questão sobretudo de conhecimento. “Oh Upāli, ter falsos conceitos é impureza; não ter falsos conceitos é pureza. Confusão é impureza, e a ausência de confusão é pureza. Apegar-se ao si mesmo é impureza, não apegar-se ao si mesmo é pureza.”<sup>238</sup> Essa ética estabelecida no conhecimento da vacuidade é o que permite ao bodhisattva manifestar todo tipo de comportamento. É o que permite a Vimalakīrti possuir riquezas sem ser perturbado pelo desejo de possuir riquezas. É o que permite que o bodhisattva manifeste exteriormente preguiça, orgulho, raiva e infelicidade.<sup>239</sup> No entanto essas manifestações não passam de recursos da atuação compassiva do bodhisattva: nenhuma dessas impurezas seria possível a alguém que tem o conhecimento da vacuidade. Mas a possibilidade de que o bodhisattva manifeste esses comportamentos não deixa de causar surpresa. Para compreender essa possibilidade é preciso entender que a ética do bodhisattva, conforme formulada no *Vimalakīrtinirdeśa*, depende sempre de um encontro entre prajñā e upāya. O bodhisattva pode eventualmente se comportar assim, mas só quando movido pela compaixão e ciente do benefício desse comportamento. “Ele pode aparentar a maneira do orgulho, mas ele serve como uma ponte e uma escada para todas as pessoas.”<sup>240</sup> Não é possível compreender a ética do bodhisattva desconsiderando a compaixão. Voltaremos a isso no terceiro capítulo, quando tratarmos de upāya.

De todo modo o que percebemos nesses encontros dos grandes discípulos do Buda com Vimalakīrti é uma reinterpretação da tradição a partir da perfeição da sabedoria. Essa reinterpretação tende a começar com a denúncia de que a prática está sendo conduzida de maneira externalista. Vimalakīrti prossegue então reconduzindo a prática ao que ele considera ser seu fundamento, desvendando aquilo que parece ser seu sentido mais profundo. Um exemplo dessa reinterpretação da tradição ocorre quando Rāhula, filho e discípulo do Buda, conversa com jovens praticantes sobre os benefícios de abandonar a vida doméstica. Vimalakīrti suspende a conversa e anuncia que o verdadeiro sentido de abandonar a vida

---

238 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93. "O Upāli, to have false concepts is defilement; to be without false concepts is purity. Confusion is defilement, and the absence of confusion is purity. To grasp the self is defilement, and not to grasp the self is purity."

239 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 64-5.

240 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "He may show the ways of pride, yet he serves as a bridge and a ladder for all people."

doméstica não se encontra na exterioridade do evento da renúncia, mas sim em um modo de existir em que o praticante abandona o apego a qualquer situação em particular. E mais, o verdadeiro sentido de renunciar é encontrado no surgimento de *bodhicitta*: “Vocês devem imediatamente gerar a intenção de atingir *anuttarasamyakṣambodhi*, e isso é 'abandonar a vida doméstica'. Isso é o suficiente.”<sup>241</sup> O procedimento de Vimalakīrti é desconstruir o sentido de uma prática para em seguida repor esse sentido a partir de uma perspectiva não-dualista. Vimalakīrti apresenta uma perspectiva crítica em relação à tradição. Mas é importante lembrar que os encontros de Vimalakīrti com os grandes discípulos falam muito sobre o contexto de surgimento do Mahāyāna, e muito pouco sobre as práticas religiosas das escolas indianas antigas. Os grandes discípulos do Buda servem no *Vimalakīrtinirdeśa* como representantes daquele suposto budismo Hīnayāna. O Hīnayāna no entanto é um veículo postulado pelo Mahāyāna, abstraído vagamente das posições de algumas escolas do budismo indiano antigo, formatado para servir de adversário (ou antecessor, a depender da interpretação e contexto) do budismo Mahāyāna. Muito frequentemente no *Vimalakīrtinirdeśa* a figura de Vimalakīrti representa essa narrativa de triunfo do Mahāyāna.

Mas a figura de Vimalakīrti não é desafiadora exclusivamente para os grandes discípulos. Ao ver seu pedido frustrado por todos os *mahāśrāvakas*, o Buda recorre aos bodhisattvas para que alguém visite Vimalakīrti. Surpreendentemente ou não, os bodhisattvas também demonstram insegurança em visitar Vimalakīrti. Cada um dos bodhisattvas passa a narrar um ocasião em que foi desafiado pela eloquência e sabedoria do bodhisattva leigo. Esses episódios obedecem ao mesmo padrão que os encontros de Vimalakīrti com os grandes discípulos. A crítica de Vimalakīrti busca prevenir que as doutrinas e práticas budistas sejam tomadas como realidades finais. Para evitar que as práticas sejam reificadas Vimalakīrti remete seu significado profundo à sabedoria não-dualista. O primeiro bodhisattva a se declarar relutante em visitar Vimalakīrti é Maitreya. Em certa ocasião ele estava narrando para os deuses como ele havia chegado ao estágio de irreversibilidade no caminho do bodhisattva e havia recebido a predição de sua iluminação futura. Vimalakīrti então se dirige a Maitreya:

Maitreya, o Buda profetizou que apenas mais um nascimento está entre você e a completa, perfeita iluminação. A que tipo de nascimento essa profecia se refere, Maitreya? É um nascimento passado? É futuro? Ou é presente? Se for um nascimento passado, ele já terminou.

---

241 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 94. "You should immediately generate the intention to achieve *anuttarāsamyakṣambodhi*, and this is to 'leave home'. This is sufficient."

Se for um nascimento futuro, ele jamais chegará. Se for um nascimento presente, ele não se sustenta. Pois o Buda declarou, 'monges, em um único momento vocês nascem, envelhecem, morrem, transmigram e renascem.'<sup>242</sup>

A predição da futura budeidade de Maitreya é rapidamente dissolvida pela análise de Vimalakīrti. Como tudo o que existe, ela não pode ser fixada no passado, no futuro ou no presente. Vimalakīrti vai um pouco além em sua análise da predição de Maitreya: se Maitreya recebeu uma predição, então todos os seres igualmente a receberam. Se Maitreya chegar à perfeita budeidade, então todos os seres igualmente chegarão à perfeita budeidade. O motivo é que “todos os seres sencientes possuem a característica de *bodhi*”.<sup>243</sup> Não há nenhuma diferença entre Maitreya e todos os seres no que diz respeito a qualquer característica essencial: porque em ambos verifica-se a ausência de características essenciais. “Não-diferenciação é *bodhi*, devido à identidade universal dos *dharmas*.”<sup>244</sup> A intervenção de Vimalakīrti junto a Maitreya dá a entender que mesmo os bodhisattvas podem eventualmente apegar-se a práticas, doutrinas e predições. Por isso a prática das seis perfeições – dada sua importância para a carreira do bodhisattva – precisa ser constantemente sintonizada com a sabedoria. O bodhisattva Sudatta narra como Vimalakīrti lhe ensinou que a perfeição da generosidade (S: *dānapāramitā*) não consiste em distribuir bens materiais, mas na realização do sacrifício do Dharma. “Um sacrifício do Dharma é aquilo que desenvolve seres vivos sem começo nem fim, presenteando-os a todos simultaneamente.”<sup>245</sup> Ao bodhisattva avançado no caminho é impossível uma generosidade parcial. A perfeição da generosidade consiste exatamente em oferecer ao outro ao mesmo tempo em que se supera a parcialidade das ideias de si mesmo e de outro. Na oferta generosa para o outro não há si mesmo, não há outro e não há oferta. Assim como no *Aṣṭasāhasrikā*, no *Vimalakīrtinirdeśa* a perfeição da sabedoria investe de sentido as outras perfeições. Segundo o *Aṣṭasāhasrikā*, “a perfeição da sabedoria

---

242 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 34. "Maitreya, the Buddha has prophesied that only one more birth stands between you and unexcelled, perfect enlightenment. What kind of birth does this prophecy concern, Maitreya? Is it past? Is it future? Or is it present? If it is a past birth, it is already finished. If it is a future birth, it will never arrive. If it is a present birth, it does not abide. For the Buddha has declared, 'Bhikṣus, in a single moment, you are born, you age, you die, you transmigrate, and you are reborn.'"

243 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 98. "Why? All sentient beings are the characteristic of *bodhi*. If Maitreya attains extinctions, then all sentient beings should also all [attain] extinction. Why? The buddhas understand that all sentient beings are ultimately extinguished, which is the characteristic of *nirvāṇa*, and cannot again be extinguished."

244 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 99. "Nondifferentiation is *bodhi*, because of the universal sameness of the *dharmas*."

245 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 39. "A Dharma-sacrifice is that which develops living beings without beginning or end, giving gifts to them all simultaneously."

controla as outras cinco perfeições.”<sup>246</sup> Sem a sabedoria as outras perfeições são como cegos desamparados tentando chegar a uma cidade. A perfeição da sabedoria é a líder que conduz e mostra a direção. Sem ela as demais perfeições perdem seu caminho, sua eficácia transformadora.<sup>247</sup> O posicionamento implacável de Vimalakīrti com os grandes discípulos e com os bodhisattvas pode ser interpretado como uma demanda para que toda prática seja firmada na perfeição da sabedoria. A perfeição da sabedoria revela a vacuidade de todos os aspectos que compõem a prática. E essa revelação manifesta-se frequentemente na forma do bodhisattva Vimalakīrti.

### 2.3 O ensinamento da não-dualidade

Ainda que o *Vimalakīrtinirdeśa* não apresente um programa filosófico sistemático, sua antologia de ensinamentos passeia pelos temas mais importantes da filosofia *prajñāpāramitā*. Estimulado pelas diferentes situações desenvolvidas no sūtra, Vimalakīrti tem a oportunidade de proferir diversos ensinamentos. Alguns desses ensinamentos são explicitamente destacados, recebendo inclusive denominações formais. Outros surgem organicamente a partir dos diálogos de Vimalakīrti com seus interlocutores. Entre os ensinamentos formalizados por um título estão o “Dharma da Lâmpada Inexaurível”, o “Sacrifício do Dharma”, a “Libertação Inconcebível”, a “Família do Tathāgata” e a “Porta do Dharma da Não-dualidade”.<sup>248</sup> A versão tibetana menciona também outro aspecto importante dos ensinamentos de Vimalakīrti: o método que o bodhisattva utiliza amplamente nos seus sermões chama-se “reconciliação das dicotomias” (S: *yamakavyātyastāhāra*).<sup>249</sup> Esse inclusive é um título alternativo do sūtra que é apresentado no último capítulo da versão tibetana. A reconciliação das dicotomias consiste em apresentar uma dicotomia para logo em seguida demonstrar a insubstancialidade de ambos os termos dessa relação, projetando o pensamento para além das dualidades. Reconciliar as dicotomias significa demonstrar a ausência de oposição real entre dois fatores. Pensemos por exemplo a dicotomia “eu” e “outro”. Ao se analisar cuidadosamente o que se chama de “eu”, percebe-se que isso só existe em relação ao que se chama de “outro”. Caso não existisse a categoria “outro”, discernir qualquer “eu” seria impossível. Toda identidade depende da alteridade e vice versa. Se os componentes dessa

246 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 111. "The Lord: So it is, Ānanda. For the perfection of wisdom controls the five perfections. What do you think, Ānanda, can giving undedicated to all-knowledge be called perfect giving?/ Ananda: No, Lord."

247 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 136.

248 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*. Esses ensinamentos aparecem respectivamente nas páginas 103, 104, 119, 134 e 143.

249 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 6.

dicotomia são relativos e interdependentes, não é possível pretender que um exista sem o outro, nem que exista de modo absoluto. Portanto tudo o que se apresenta em dicotomias é vazio. Esse é um caminho curto para entender o procedimento da reconciliação das dicotomias. Muito do que Vimalakīrti realiza no sūtra passa pela aplicação desse dispositivo, mas nem sempre por caminhos curtos.<sup>250</sup> Esse é o instrumento com o qual Vimalakīrti dissolve os dualismos e mostra sua vacuidade. É uma postura analítica que se incorpora sutilmente a toda sua atividade. É um dispositivo da perfeição da sabedoria.

Um outro dispositivo igualmente importante consiste na utilização dos poderes miraculosos do bodhisattva. Através desses poderes Vimalakīrti coloca em suspensão aquilo que normalmente acreditamos serem características essenciais da realidade. Esse recurso dos poderes miraculosos recebe o nome de libertação inconcebível.

Oh Śāriputra, os budas e bodhisattvas possuem uma emancipação chamada “inconcebível”. Para um bodhisattva que reside nessa emancipação, a vastidão do Monte Sumeru pode ser colocada numa semente de mostarda, sem que nenhum deles aumente ou diminua de tamanho. [...] Somente aqueles que se está tentando salvar poderão ver Sumeru entrando dentro de um grão de mostarda. Isso é chamado estabelecer-se no ensinamento da emancipação inconcebível.<sup>251</sup>

Esse recurso é amplamente usado por Vimalakīrti, especialmente na segunda metade do sūtra. O bodhisattva pode “causar que as águas dos quatro oceanos entrem num único poro da pele”,<sup>252</sup> pode transportar um universo inteiro na palma da sua mão sem sair do sofá, como Vimalakīrti faz em certo momento.<sup>253</sup> Esses milagres dependem da sabedoria transcendente do bodhisattva, uma vez que só são possíveis quando se admite a natureza vazia de todos os fenômenos. O manuseio de entidades substanciais estaria sempre limitado às possibilidades de suas características intrínsecas. Mas o manuseio miraculoso que o bodhisattva opera não envolve quaisquer entidades substanciais, e portanto nenhuma característica intrínseca precisa

---

250 Por exemplo, ao transportar um universo inteiro na palma de sua mão, Vimalakīrti está reconciliando algumas dicotomias que constituem nossa compreensão do espaço: perto e longe, pequeno e grande. Ao interromper a meditação de Śāriputra, Vimalakīrti está reconciliando a dicotomia entre a consciência que surge da meditação e a consciência cotidiana. Ao recomendar que o bodhisattva permaneça no mundo ao mesmo tempo em que realiza objetivos supramundanos, Vimalakīrti está reconciliando a dicotomia entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Sempre que Vimalakīrti demonstra a insubstancialidade de um fenômeno, uma dicotomia correspondente a esse fenômeno está sendo desatada.

251 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 119. "Vimalakīrti said, 'O Śāriputra, the buddhas and bodhisattvas have an emancipation called 'inconceivable'. For a bodhisattva residing in this emancipation, the vastness of [Mount] Sumeru can be placed within a mustard seed without [either of them] increasing or decreasing in size. [...] Only those one is trying to save will see Sumeru enter into de mustard seed. This is called abiding in the teaching of inconceivable emancipation."

252 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 120. "Also, [a bodhisattva] may cause the waters of the four great oceans to enter into a single pore."

253 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 168.

ser preservada. No entanto estamos acostumados a atribuir características essenciais aos fenômenos, de modo que a plasticidade do mundo revelada pelos milagres do bodhisattva se nos aparece como algo inconcebível. Essa libertação é chamada inconcebível porque ela transcende a capacidade de compreensão de um sujeito que percebe um objeto. Ela revela a vacuidade. O que a libertação inconcebível mostra não é que as características que havíamos imputado estivessem equivocadas, bastando substituir aquelas características por outras mais adequadas. A libertação inconcebível mostra a ausência de quaisquer características cruciais. A questão não é que o Monte Sumeru não tenha de fato o tamanho que costumávamos acreditar, mas sim o tamanho de um grão de mostarda, e que nós ignoramos sua verdadeira característica por todo esse tempo. A questão é que não há nenhuma verdadeira característica do Monte Sumeru, no sentido de uma qualidade eterna específica daquele fenômeno. Os milagres de Vimalakīrti não substituem uma característica por outra. Eles substituem a tendência de atribuir características permanentes pela simples vacuidade.

A substituição de características supostamente substanciais pela simples vacuidade é realizada na própria casa de Vimalakīrti. Quando Mañjuśrī e os demais bodhisattvas decidem finalmente visitar Vimalakīrti, o bodhisattva enfermo prepara sua casa.

Que essa casa seja transformada em vacuidade! Então, magicamente sua casa tornou-se vazia. Até mesmo seu porteiro desapareceu. E, exceto pelo leito do doente no qual o próprio Vimalakīrti estava deitado, nenhuma cama, sofá ou poltrona poderia ser vista em nenhum lugar.<sup>254</sup>

Quando os discípulos e bodhisattvas chegam para visitá-lo encontram uma casa vazia. Há algumas formas de esvaziar uma casa, e certamente o uso de poderes milagrosos não é obrigatório para todas elas. Meia dúzia de pessoas bem dispostas poderiam realizar a tarefa. Mas o esvaziamento da casa de Vimalakīrti não é a remoção física de objetos, mas a remoção metafísica da objetivação. A vacuidade da casa de Vimalakīrti não é uma pobreza de mobília, mas a ausência de natureza própria da mobília. A casa precisava estar vazia para que Vimalakīrti pudesse receber uma comitiva de milhares de *śrāvakas*, bodhisattvas e deuses. Mas se a casa já não fosse vazia nesse sentido fundamental, apenas remover a mobília não seria de muita ajuda. O fato de que uma assembleia de milhares de bodhisattvas coubesse em sua casa significa que não havia realmente uma assembleia de milhares de bodhisattvas para caber em sua casa. E significa que a característica de possuir certa extensão espacial não era

<sup>254</sup> Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 43. "Now, may this house be transformed into emptiness! Then, magically his house became empty. Even the doorkeeper disappeared. And, except for the invalid's couch upon which Vimalakīrti himself was lying, no bed or couch or seat could be seen anywhere."



uma característica inerente à casa. Mañjuśrī , no entanto, surpreendeu-se de encontrar a casa de Vimalakīrti vazia. “Por quê sua casa está vazia? Por quê você não possui empregados?” – pergunta Mañjuśrī . Vimalakīrti responde que “todos os campos búdicos são igualmente vazios.”<sup>255</sup> Mañjuśrī pergunta então o que os torna vazios. Vimalakīrti rebate com um truísmo: “eles são vazios por conta da vacuidade.”<sup>256</sup> Essa resposta trivial esconde uma ideia importante. Os fenômenos são vazios não por causa da retirada de uma essência que antes estivera ali. Os fenômenos são vazios por conta da simples vacuidade. Essa ideia é elaborada no *Vimalakīrtinirdeśa* quando se afirma que “os *dharmas* fundamentalmente não são nem gerados nem extintos: esse é o significado de impermanência.”<sup>257</sup> Dizer que os *dharmas* não são nem gerados nem extintos equivale a dizer que as mudanças que caracterizam os fenômenos são apenas aparentes. Na geração nada de realmente existente é gerado; na extinção nada de realmente existente se extingue. Por isso a vacuidade não é o que resta quando algo que foi gerado chega a ser extinto. A vacuidade é o que resta quando percebe-se a ilusoriedade dos processos de geração e extinção. “Os *dharmas* fundamentalmente não existem: esse é o sentido de vacuidade.”<sup>258</sup> A façanha de Vimalakīrti não foi transformar uma casa substantiva em uma casa vazia. Vimalakīrti simplesmente esvaziou, para efeitos didáticos, uma casa que já estava vazia.

O ensinamento de *sūnyatā* é um baixo contínuo do *Vimalakīrtinirdeśa*. Esse ensinamento está profundamente relacionado com as doutrinas budistas da originação interdependente (*pratītyasamutpāda*) e do não-eu (*anātman*). A partir da intuição de que todos os *dharmas* são insubstanciais, essas doutrinas são costuradas em uma rede. A trama dessa rede é suficientemente estreita para não deixar passar nem mesmo as mais sutis tentativas de substancializar a existência. Alguns dos momentos mais marcantes do sūtra acontecem quando essa rede está bem estendida. Um desses momentos é o episódio do encontro de Śāriputra e uma deusa. Essa deusa vivia na casa de Vimalakīrti e estava presente durante toda a entrevista entre Vimalakīrti e os outros bodhisattvas. Para celebrar o Dharma a deusa derrama sobre a assembleia uma chuva de flores. Quando essas flores pousavam sobre o corpo dos bodhisattvas elas naturalmente se inclinavam para o chão. Mas quando pousavam

---

255 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 43. "Mañjuśrī : Householder, why is your house empty? Why have you no servants?/ Vimalakīrti: Mañjuśrī, all buddha-fields are also empty."

256 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 43. "They are empty because of emptiness."

257 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 91. "The dharmas are ultimately neither generated nor extinguished: this is the meaning of impermanence."

258 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 91. "The dharmas ultimately do not exist: this is the meaning of emptiness."

sobre o corpo dos *śrāvakas* as flores misteriosamente grudavam. Incomodado com a situação, Śāriputra tenta remover as flores do seu corpo, queixando-se que elas seriam “contrárias ao Dharma.”<sup>259</sup> A deusa adverte que as flores são sem discriminação, e que é Śāriputra quem atribui às flores a característica de serem contrárias ou a favor do Dharma. A deusa ensina que estar contrário ao Dharma significa ter pensamentos discriminativos, e que estar de acordo com o Dharma significa não ter esses pensamentos. As flores não aderem aos bodhisattvas “porque eles erradicaram todo pensamento discriminativo.”<sup>260</sup> Śāriputra e a deusa conversam sobre alguns temas, até que Śāriputra começa a admirar a realização espiritual da deusa. Então ele lhe pergunta, provavelmente com um tom de surpresa: “por quê você não transforma seu corpo feminino?”<sup>261</sup> Śāriputra pensava aqui numa crença bastante difundida de que a completa e perfeita iluminação só poderia ser conquistada em um renascimento como homem. De acordo com essa crença o caminho mais sensato para a deusa seria buscar o renascimento em um corpo masculino a fim de obter as condições propícias para seu desenvolvimento espiritual. A resposta da deusa leva o ensinamento da vacuidade para um nível culturalmente significativo:

A deusa disse, “pelos últimos doze anos tenho procurado o que seja a característica de ser mulher e compreendi que essa característica é inatingível. Por quê eu deveria transformar meu corpo? É como se um mágico criasse através de um truque a ilusão de uma mulher. Se alguém a perguntasse, “por quê você não transforma seu corpo feminino?”, essa pergunta seria apropriada ou não?”

Śāriputra disse, “Não seria apropriada. Uma característica indeterminada que foi criada por um truque – por quê deveria se transformar?”

A deusa disse, “todos os *dharmas* são igualmente dessa maneira, por serem sem características determinadas. Então por quê você pergunta “por quê você não transforma seu corpo feminino?”<sup>262</sup>

Em seguida a deusa usa suas habilidades para trocar temporariamente de corpo com Śāriputra. Tomado de espanto, Śāriputra não consegue reverter a magia da deusa. É quando ela apresenta sua conclusão: “assim como Śāriputra não é mulher, mas está manifestando um

---

259 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 127. "These flowers are contrary to the Dharma, so I would remove them."

260 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 127. "Look at the bodhisattvas, to whom the flowers do not adhere - this is because they have eradicated all discriminative thoughts."

261 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 130. "Śāriputra said, 'Why do you not transform your female body?'"

262 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 130. "The goddess said, 'For the past twelve years I have sought the characteristic of being female and have comprehended it to be unattainable (i.e., imperceptible). Why should I transform it? It is as if a magician has created a conjured female. If someone asked her, 'Why do you not transform your female body?' would that person's question be proper or not? Śāriputra said, 'It would not. An indeterminate characteristic that has been conjured - why should it be transformed?' The goddess said, 'All *dharmas* are also like this, in being without determinate characteristics. So why do you ask, 'Why do you not transform your female body?'"

corpo feminino, o mesmo acontece com todas as mulheres. Apesar de manifestarem um corpo feminino, elas não são mulheres.”<sup>263</sup> Não é possível atribuir nenhuma propriedade definitiva à realidade, porque o conteúdo de todas as propriedades é incompleto e condicionado. Isso quer dizer que as características do feminino e do masculino só existem em sua relação mútua, como todas as dicotomias. Mas ainda que essas dicotomias não possam nunca ser usadas como descritivos da realidade derradeira, na nossa experiência comum elas se relacionam com a aparência dos fenômenos. O artifício da deusa deixa entrever uma ideia importante que acompanha a doutrina da vacuidade. Existe um lapso entre ser e parecer, entre vacuidade e característica. A existência dessa distância instaura o problema da linguagem. Se nosso instrumento de compreensão do mundo funciona de maneira dicotômica – apressado em atribuir aos fenômenos características mutuamente excludentes – então como será possível que a linguagem transcenda a mera aparência? Se todos os fenômenos são vazios de natureza própria, discernir suas diferenças através da linguagem pode simplesmente esconder sua vacuidade fundamental. Nossa experiência do mundo é mediada pelas palavras, e isso nos deixa por enquanto exilados de uma apreensão direta da realidade.

A existência dessa descontinuidade entre ser e parecer permite que a linguagem seja usada em dois níveis distintos.<sup>264</sup> Num primeiro nível a linguagem serve para discriminar as características dos fenômenos, suas relações e mutações. Nesse nível da linguagem pode-se constatar que a deusa tem um corpo feminino, chegando-se então à afirmação de que a deusa é mulher. Num outro nível da linguagem as características são criticamente desembaraçadas, mostrando que nenhuma qualidade essencial se sustenta nos fenômenos. Nesse nível percebe-se que a característica de possuir um corpo feminino é dependente de causas e condições, e portanto não representa uma propriedade fundamental da existência da deusa. Na ausência dessa e de outras propriedades fundamentais, chega-se à vacuidade. O funcionamento desse segundo nível da linguagem demonstra que todas as coisas são sem âmagô. Essas utilizações da linguagem foram descritas e analisadas por várias escolas budistas através da teoria das duas verdades (S: *satyadvaya*).<sup>265</sup> Ainda mais interessante para compreender a linguagem do *Vimalakīrtinirdeśa* é uma outra utilidade da linguagem. Essa terceira possibilidade de uso da

---

263 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 130. "Just as Śāriputra is not female but is manifesting a female body, so are all females likewise. Although they manifest female bodies, they are not female. Therefore, the Buddha has explained that all *dharmas* are neither male nor female."

264 Sobre esses níveis distintos cf. Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 52. "By switching between these two levels, ultimate and conventional, it is possible to generate apparent paradoxes for pedagogic effect, but (*pace* Conze) it seems to me there are few if any genuine paradoxes, no real 'speaking in contradictions' in the Perfection of Wisdom Literature."

265 Cf. o verbete *satyadvaya* in: Robert Buswell; Donald Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*.

linguagem nasce da interpenetração desses dois níveis. Essa possibilidade acontece quando os dois níveis são aplicados simultaneamente, gerando enunciados opostos. O produto dessa operação seria uma afirmação do tipo: “a deusa é mulher, e portanto não é mulher”. É possível minuciar o sentido filosófico dessa afirmação da seguinte maneira: a deusa possui a característica de ser mulher; essa característica é condicionada por outras características, e portanto não pode ser considerada uma qualidade essencial de sua existência; ademais todas as características que se atribuem à deusa são igualmente insubstanciais; sendo assim num nível fundamental as características que determinam a deusa não existem; dessa vacuidade deriva a incorreção de dizer que a deusa é uma de suas características; portanto a deusa não é mulher. A desvantagem de detalhar assim essa linguagem paradoxal é que perde-se sua vitalidade poética, que tem um propósito didático e transformador. A vantagem é que torna-se possível interpretar essa linguagem a partir de seus pressupostos filosóficos.

A linguagem do *Vimalakīrtinirdeśa* está recheada desse tipo de aplicação da linguagem. Quando Mañjuśrī chega à casa de Vimalakīrti ele é recebido com entusiasmo pelo bodhisattva, que lhe diz o seguinte: “Mañjuśrī ! Bem vindo, Mañjuśrī ! Você é muito bem vindo! Aí está você, sem ter vindo. Você aparece, sem que haja visão. Você é ouvido, sem que haja audição.” A isto Mañjuśrī responde: “Chefe de família, é como você diz. Quem vem, finalmente não vem. Quem vai, finalmente não vai. Por quê? Não se tem conhecimento da vinda de quem vem. Não se tem conhecimento da ida de quem vai. Quem finalmente aparece é para não ser visto.”<sup>266</sup> As provocações linguísticas de Vimalakīrti funcionam porque levam a linguagem convencional a ser interceptada pela linguagem analítica da vacuidade. Os dois níveis de linguagem estão em pleno funcionamento nesse diálogo entre Mañjuśrī e Vimalakīrti. Falar sobre a chegada de Mañjuśrī no primeiro nível da linguagem quer dizer descrever um evento que acontece em tempo e espaço delimitados envolvendo objetos também delimitados. No segundo nível na linguagem entende-se que essa descrição do evento é meramente convencional. Nenhum evento que possa ser descrito corresponde a uma mudança no estado de coisas do que realmente existe. A descrição de um evento não é a descrição da realidade. “É inteiramente através de palavras e números convencionais que alguém fala da existência dos três períodos de tempo. Não é como se existisse passado, futuro

---

266 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 43. "Mañjuśrī! Welcome, Mañjuśrī! You are very welcome! There you are, without any coming. You appear, without any seeing. You are heard, without any hearing." Mañjuśrī declared, "Householder, it is as you say. 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."

e presente em *bodhi*.<sup>267</sup> As categorias que usamos para discernir o mundo e seus eventos baseiam-se na diferenciação, enquanto a realidade é não-diferenciada, posto que vazia. Afirmar que "Mañjuśrī chega" é diferenciá-lo do que não chega. É uma afirmação que depende da dualidade entre chegar e não chegar. No *Vimalakīrtinirdeśa* a linguagem é forçada até um limite onde se tenta descrever sem diferenciar. Esse é um ponto limite da linguagem. Esse é o caso quando Vimalakīrti tenta descrever o Tathāgata:

Ele não é nem caridoso nem avarento, nem obediente nem transgressor [com relação aos preceitos], nem tolerante nem irado, nem enérgico nem preguiçoso, nem sereno nem perturbado, nem sábio e nem tolo. Ele não é nem sincero nem dissimulado, não vem e nem vai, não sai e não entra. Todos os caminhos de palavras são eliminados.<sup>268</sup>

Nesse caso Vimalakīrti assume uma abordagem apofática com o propósito de desacreditar os dualismos que normalmente conduzem toda descrição. É sua tentativa de descrever o Tathāgata sem diferenciá-lo. Aqui a chave de compreensão não são os dois níveis de linguagem, mas o fato de que Vimalakīrti vai encaminhando a linguagem para uma indefinição semântica que não diz nada: uma espécie de descrição vazia. No *Aṣṭasāhasrikā* essas descrições vazias chegam a tal ponto que Subhūti diz: “não há nada para compreender, absolutamente nada para compreender. Porque nada em particular foi indicado, nada em particular foi explanado.”<sup>269</sup> A linguagem da perfeição da sabedoria no *Vimalakīrtinirdeśa* frequentemente se apresenta em uma dessas duas formas: (1) afirmando uma contradição que só se torna compreensível quando se assume dois níveis de linguagem, e dois níveis de compreensão da realidade respectivos a esses níveis; (2) negando a possibilidade de descrever a realidade a partir do pensamento discriminativo. Em todos os dois casos a linguagem tende ao não-dualismo.

O não-dualismo é um dos principais temas do *Vimalakīrtinirdeśa*. O capítulo central e talvez o mais lembrado do sūtra é chamado “Porta do Dharma da Não-dualidade”. Nesse capítulo Vimalakīrti solicita aos demais bodhisattvas que eles expliquem como o praticante

---

267 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 131. "The goddess said, 'It is entirely through conventional words and number that one talks of the existence of the three periods of time. It is not that there is past, future, and present in *bodhi*!'"

268 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 166. "He is neither charitable nor stingy, neither observant nor transgressive [of the precepts], neither forbearant nor angry, neither energetic nor lazy, neither composed nor perturbed, and neither wise nor foolish. He is neither sincere nor dissembling, neither coming nor going, neither exiting nor entering. All the paths of words are eliminated."

269 Edward Conze, *Aṣṭasāhasrikā*, p. 98. "Thereupon the thought came to some of the Gods in that assembly: What the fairies talk and murmur, that we understand though mumbled. What Subhuti has just told us, that we do not understand. Subhuti read their thoughts, and said: There is nothing to understand, nothing at all to understand. For nothing in particular has been indicated, nothing in particular has been explained."

pode compreender a não-dualidade. O que se segue são as breves exposições de 32 bodhisattvas sobre a não-dualidade. Cada um desses bodhisattvas opta por iluminar um aspecto da não-dualidade. Alguns são eminentemente práticos, enquanto outros demonstram um temperamento mais especulativo. Mas de maneira geral essas 32 variações sobre o tema da não-dualidade fornecem aplicações preciosas dessa sabedoria para a prática do caminho. Pode haver a tentação de subordinar os ensinamentos dos 32 bodhisattvas ao desfecho do capítulo, quando o próprio Vimalakīrti demonstra a não-dualidade. Uma leitura desatenta poderia desconsiderar sumariamente a visão dos demais bodhisattvas, como se elas fossem somente um prelúdio necessário, uma preparação para o verdadeiro ensinamento de Vimalakīrti. Mas uma rápida apreciação desses ensinamentos revela sua fecundidade. O bodhisattva Priyadarśana, por exemplo, declara a não-dualidade a partir de uma perspectiva bastante popular devido ao *Prajñāpāramitāhṛdaya*. Essa perspectiva estabelece a não-diferença entre os cinco agregados e a vacuidade.

A matéria mesma é vazia. A vacuidade não resulta da destruição da matéria, mas a natureza da matéria é ela mesma vacuidade. Sendo assim, falar de vacuidade de um lado, e matéria, ou sensação, ou intelecto, ou motivação, ou consciência do outro – é inteiramente dualista. A consciência mesma é vacuidade. A vacuidade não resulta da destruição da consciência, mas a natureza da consciência mesma é vacuidade. Tal entendimento dos cinco agregados e o conhecimento deles dessa maneira por meio da gnose é a entrada na não-dualidade.<sup>270</sup>

Especialmente interessante é que Priyadarśana nos previne do engano de acreditar que a vacuidade é o que resulta da destruição de um *dharma*: a vacuidade é a natureza dos *dharmas*. Nessa perspectiva não-dualista a libertação não consiste nem na destruição nem na originação de nenhum *dharma*. Por isso a libertação não deve ser colocada em oposição à vida. Falar em vida e libertação como coisas opostas é dualismo, segundo o bodhisattva Dāntamati.<sup>271</sup> Esse dualismo tem parentesco com a oposição entre mundano e transcendente. Para o bodhisattva Nārāyana a entrada na não-dualidade consiste em não se envolver nem com a mundaneidade nem com a transcendência.<sup>272</sup> Esse não se envolver pode ser interpretado

---

270 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 74-5. "The bodhisattva Priyadarśana declared, 'Matter itself is void. Voidness does not result from the destruction of matter, but the nature of matter is itself voidness. Therefore, to speak of voidness on the one hand, and of matter, or of sensation, or of intellect, or of motivation, or of consciousness on the other - is entirely dualistic. Consciousness itself is voidness. Voidness does not result from the destruction of consciousness, but the nature of consciousness is itself voidness. Such understanding of the five compulsive aggregates and the knowledge of them as such by means of gnosis is the entrance into nonduality.'"

271 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 74.

272 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 74.

como não estabelecer uma predileção por nenhum desses fatores em prejuízo do outro. O bodhisattva Ratnamudrāhasta ensina mesmo que a entrada na não-dualidade consiste em não preferir a libertação ao sofrimento. “Por quê? A libertação pode ser encontrada onde há sofrimento, mas onde não existe essencialmente nenhum sofrimento onde estará a necessidade de libertação?”<sup>273</sup> Na terminologia do *Vimalakīrtinirdeśa*, Ratnamudrāhasta está reconciliando a dicotomia entre libertação e sofrimento. Essa proposição revela a radicalidade do não-dualismo Mahāyāna.

Essa radicalidade atravessa a prática do bodhisattva em todas as suas dimensões: (1) na sua relação com a ética (*śīla*); (2) no seu treinamento meditativo (*samādhi*); (3) na sua sabedoria (*prajñā*). Grande parte dos ensinamentos dos bodhisattvas sobre a entrada na não-dualidade pode ser compreendido em uma dessas dimensões. No campo da ética (1) o bodhisattva Tiṣya desmancha o dualismo entre bom e mal; Siṃhamati menciona o dualismo entre puro e impuro; Puṇyakṣetra afirma que considerar as ações como meritórias, imorais ou neutras constitui um dualismo; o bodhisattva Maṇikūṭarāja começa seu ensinamento questionando o dualismo entre caminhos bons e caminhos maus, mas logo em seguida questiona até mesmo o dualismo entre caminho e não-caminho.<sup>274</sup> Na dimensão do treinamento meditativo (2) o bodhisattva Bhadrājyotis suspende o dualismo entre distração e atenção; Gambhīramati considera que estabelecer diferenças entre as meditações das três portas da libertação configura um dualismo; Śrīgarbha ensina que a equanimidade meditativa é a entrada para o não dualismo.<sup>275</sup> Com relação à sabedoria que compreende a natureza da realidade (3) o bodhisattva Padmavyūha afirmou que todo dualismo é produto da obsessão com um si mesmo; Pratyakṣadarśana expôs o dualismo em se considerar os fenômenos como destrutíveis ou indestrutíveis; Vidyudeva recusa o dualismo entre conhecimento e ignorância.<sup>276</sup> O conjunto dessas exposições da não-dualidade toca em muitos aspectos importantes da filosofia Mahāyāna, além de constituir um repertório abrangente de práticas não-dualistas. Quando cada um dos bodhisattvas terminou sua breve e profunda exposição da não-dualidade, Mañjuśrī arrematou os ensinamentos elogiando seu conteúdo, mas censurando uma grave falha cometida por todos eles:

Bons senhores, vocês todos falaram bem. No entanto todas as suas

---

273 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 76. "Liberation can be found where there is bondage, but where there is ultimately no bondage where is there need for liberation?"

274 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 74-6.

275 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 73, 75, 76.

276 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 73-6.

explicações são elas mesmas dualistas. Não conhecer nada, não expressar nada, não dizer nada, não explicar nada, não anunciar nada, não indicar nada, não designar nada – essa é a entrada na não-dualidade.<sup>277</sup>

Depois desse ensinamento arrebatador, Mañjuśrī solicita que Vimalakīrti apresente também a entrada no princípio da não-dualidade. Vimalakīrti responde com o silêncio.

Depois do retumbante silêncio de Vimalakīrti restam apenas alguns comentários antes de prosseguirmos para o próximo capítulo. Em primeiro lugar é necessário apontar para um aspecto da perfeição da sabedoria que aparentemente destoa do seu caráter geral, e que por isso é muitas vezes negligenciado. Esse aspecto faz aparições breves mas significativas no *Vimalakīrtinirdeśa*. Enquanto a orientação geral do sūtra vai no sentido de depreciar a faculdade discriminativa da mente, em alguns momentos a capacidade de discriminar os *dharmas* é apresentada como requisito indispensável para a realização. Logo no primeiro capítulo o Buda é aclamado por sua habilidade discriminativa: “com perfeição você discrimina as características dos *dharmas*, e permanece imóvel dentro do princípio cardinal.”<sup>278</sup> Em outro momento do sūtra a capacidade discriminativa é descrita como algo fundamental para a prática: “A geração da prática é o lugar da iluminação, porque é capaz de discriminar as coisas.”<sup>279</sup> Na parte final do *Vimalakīrtinirdeśa*, quando as virtudes dos sūtras estão sendo exaltadas, um de seus predicados é que eles discriminam bem os *dharmas*. “Eles confiam no significado das verdadeiras características dos *dharmas*. Eles iluminam os *dharmas* da impermanência, do sofrimento, da vacuidade, do não-eu e da extinção.”<sup>280</sup> Os leitores desses sūtras, desejando manter e proteger o Dharma, devem explicá-los com “entendimento discriminativo” para todos os seres.<sup>281</sup> A essa altura parece seguro afirmar que a perfeição da sabedoria também inclui uma sabedoria discriminativa. O que significa essa sabedoria discriminativa e como ela se relaciona com a sabedoria não discriminativa são questões que serão deixadas em aberto. Compreender a função da faculdade discriminativa da

---

277 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 77. "Mañjuśrī replied, 'Good sirs, you have all spoken well. Nevertheless, all your explanations are themselves dualistic. To know no one teaching, to express nothing, to say nothing, to explain nothing, to announce nothing, to indicate nothing, and to designate nothing - that is the entrance into nonduality.'"

278 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 72. "Well do you discriminate the characteristics of the *dharmas* and remain unmoved within the cardinal principle."

279 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 99. "Generation of practice is the place of enlightenment, because it is able to discriminate things."

280 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 174. "They [these sūtras] explain the path practiced by the host of bodhisattvas. They rely on the meanings of the true characteristic of the *dharmas*. They illuminate the *dharmas* of impermanence, suffering, emptiness, no-self, and extinction."

281 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 174. "[...] with the power of skillful means explain them clearly and with discriminative understanding for sentient beings."



mente no projeto soteriológico do budismo Mahāyāna não faz parte do nosso campo imediato de interesses. De todo modo era indispensável mencionar esse aspecto da filosofia não-dualista Mahāyāna.

Por último é preciso deixar claras as consequências dessa filosofia não-dualista para o ideal do bodhisattva. Acredito que vale a pena retornarmos à afirmação de Vimalakīrti que inspirou o mote desse capítulo: a perfeição da sabedoria é a mãe do bodhisattva. Essa imagem dá a dimensão da importância dessa compreensão da realidade para o caminho do bodhisattva. Sem essa compreensão o caminho do bodhisattva não seria possível. Em primeiro lugar porque a não-dualidade descreve como o bodhisattva deve conceber seu caminho. No final do *Vimalakīrtinirdeśa* o Buda volta à cena a tempo de pronunciar um ensinamento. Esse ensinamento chama-se “Ensinamento do Destrutível e do Indestrutível”. “Vocês devem treinar nessa libertação. Em que ela consiste? 'Destrutível' se refere às coisas compostas. 'Indestrutível' se refere ao que não é composto. Mas o bodhisattva não deve nem destruir o composto nem repousar no não-composto.”<sup>282</sup> O caminho do bodhisattva não consiste em transitar de um extremo a outro de uma dualidade. Não consiste em eliminar o mundano e conquistar o transcendente. De acordo com esse ensinamento o bodhisattva deve “conceber a absorção, a meditação e a equanimidade como se fossem o inferno Avīci; conceber o mundo como um jardim da libertação.”<sup>283</sup> Nesse sentido a vida laica de Vimalakīrti é exemplar. Considerando o mundo como um jardim da libertação, o bodhisattva não tenta se afastar do mundo. Ele permanece no mundo com o firme propósito de auxiliar todos os seres. Por isso se diz que ele não destrói o composto. Ele permanece no mundo sem ser assombrado por suas aflições, mas também sem repousar em nenhuma realização que não a completa e perfeita iluminação. Por isso se diz que não repousa no não-composto. O domínio do bodhisattva é a não-dualidade. Nas palavras de Vimalakīrti: “nem do domínio do indivíduo ordinário nem do domínio do santo, tal é o domínio do bodhisattva.”<sup>284</sup> Um segundo motivo pelo qual o caminho do bodhisattva não seria possível sem a perfeição da sabedoria é que a atividade do bodhisattva depende da vacuidade. Se o bodhisattva fosse considerar todos os seres que votou levar à libertação como realmente existentes enquanto entidades substanciais, dotados de

---

282 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 88. "You must train yourselves in this liberation. What is it? 'Destructible' refers to compounded things, 'Indestructible' refers to the un compounded. But the bodhisattva should neither destroy the compounded nor rest in the un compounded."

283 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 88. "Conceiving of trance, meditation, and equanimity as if they were the Avīci hell; conceiving of the world as a garden of liberation."

284 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 47. "Not the domain of the ordinary individual and not the domain of the saint, such is the domain of the bodhisattva."

natureza própria, sua tarefa seria absolutamente despropositada. O voto do bodhisattva tem cabimento porque o bodhisattva não concebe uma diferença real entre si mesmo e os seres sencientes. O bodhisattva percebe a vacuidade de todos os seres. Ele os percebe “da mesma forma que um sábio percebe a lua na água”, “como o eco de um grito”, “como nuvens no céu”, “como bolhas na água”, “como acordar de um sonho”.<sup>285</sup> Percebendo a insubstancialidade de si mesmo e dos outros o bodhisattva abandona a concepção da vida espiritual como uma jornada individual. Amparado pela não-dualidade e pela vacuidade o bodhisattva estabelece sua atividade compassiva no mundo.

A filosofia da perfeição da sabedoria enreda uma quantidade enorme de doutrinas e práticas budistas. Não seria possível aqui contemplar tudo o que se diz a seu respeito no *Vimalakīrtinirdeśa*. Sobre o que não foi dito, podemos ficar com o silêncio de Vimalakīrti.

---

<sup>285</sup> John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 123-4. "Like a wise person seeing the moon in water, [...] like the echo of a shout, [...] like clouds in the sky, [...] like bubbles upon water, [...] like waking up in a dream."

### 3 Os meios hábeis do bodhisattva

Depois de apreciar a importância da perfeição da sabedoria para o ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa*, é mesmo tentador conceber que todos os aspectos do caminho do bodhisattva possam se acomodar no interior dessa larga sabedoria. Por isso é muito significativo que o *Vimalakīrtinirdeśa* estabeleça ainda um segundo fundamento para a prática do bodhisattva. Isso não significa que esses dois fundamentos não se comuniquem profundamente. Mas significa, sim, que existem certos aspectos do ideal do bodhisattva de tal maneira importantes que merecem ser pensados a partir de uma categoria própria. Essa qualidade do caminho do bodhisattva, esse segundo fundamento, é o que o budismo Mahāyāna chama de upāya. Se *prajñāpāramitā* fundamenta a compreensão do bodhisattva a respeito da realidade e dos seres sencientes, upāya fundamenta o modo de relação do bodhisattva com a realidade e com o outro.

Para compreendermos a importância de upāya para o ideal do bodhisattva, primeiro precisamos discernir os vários sentidos que o termo recebe no budismo Mahāyāna. A ideia de upāya reverbera em diversos pontos da tradição: os aspectos pedagógicos do budismo; o funcionamento da soteriologia budista; o significado da passagem do Buda pelo mundo; os aspectos éticos do comportamento de Budas e bodhisattvas; a interpretação dos ensinamentos dispensados pelo Buda; a disputa entre escolas e identidades budistas em torno dessas interpretações etc. Se observarmos exclusivamente um único ponto, como se procurando um conceito estrito e luzente, perderemos de vista a forma como esta ideia se espalha, como uma verdadeira constelação, pelo budismo Mahāyāna. Neste capítulo será investigada a função de upāya para o ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa*, mas não antes de cartografarmos os sentidos de upāya no Mahāyāna.

#### 3.1 Upāya

A palavra upāya (P: *upāya*) significa simplesmente “método”. Com alguma frequência ela aparece na literatura também de outra forma, *upāya-kauśalya* (P: *upāyakosalla*), que significa “habilidade em métodos”, ou “meios hábeis”.<sup>286</sup> Convém mencionar também, devido a sua importância para o desenvolvimento do budismo no leste asiático, as traduções do termo upāya para o chinês (*fangbian*), japonês (*hōben*) e tibetano (*thabs*).<sup>287</sup> Na literatura em língua inglesa as traduções mais comuns são *skillful means* e *skill in means*. No budismo Mahāyāna

---

<sup>286</sup> Michael Pye. *Skillful Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge, 2003, p. 8.

<sup>287</sup> Michael Pye, *Skillful Means*, p. 12.

a palavra upāya assume um sentido técnico que é melhor comunicado pela expressão completa “habilidade em métodos” ou “meios hábeis” do que pela tradução mais literal e genérica de “método”. Algumas traduções do termo para o inglês procuram expressar ainda mais detalhadamente esse sentido técnico da palavra. Robert Thurman por exemplo traduz upāya como *liberative technique*.<sup>288</sup> Como as traduções “habilidade em métodos” e “meios hábeis” expressam suficientemente bem o sentido técnico da palavra upāya – além de já serem consagradas na literatura – elas serão as mais usadas aqui. A importância de upāya para o budismo Mahāyāna dificilmente poderia ser exagerada. Para Alicia e Daigan Matsunaga, upāya é o “conceito mais crucial da filosofia Mahāyāna”.<sup>289</sup> Para avaliarmos a pertinência dessa afirmativa, que tem ares de conclusão, precisamos primeiro de uma introdução à ideia de upāya.

O primeiro sentido que upāya assume no budismo Mahāyāna diz respeito à atividade pedagógica do Buda. Os ensinamentos do Buda possuem uma qualidade relacional: cada ensinamento encontra seu sentido quando entra em contato com a experiência real do sofrimento humano, quando estabelece-se um pacto entre o que é ensinado e as capacidades e necessidades espirituais dos seres. Cada ensinamento do Buda tem pelo menos duas condições: (1) o Dharma descoberto pelo Tathāgata e (2) a situação real dos seres que recebem os ensinamentos. Sem essa segunda condição, não há ensinamento. Se bem que, nesse caso, não haveria sequer a necessidade de ensinamentos. John Schroeder denomina essa segunda condição dos ensinamentos do Buda de “contexto retórico”.<sup>290</sup> O estilo pedagógico do Buda necessariamente comunica-se com esse contexto. A relação dos ensinamentos com o contexto é o que garante que a soteriologia do Buda seja não somente verdadeira, mas também eficaz. Desde esse ponto de vista, seria um erro considerar que “o Dharma pode ser abstraído de seu contexto soteriológico e retórico”.<sup>291</sup> A qualidade relacional dos ensinamentos do Buda manifesta-se no fato de que o Buda ensinava coisas diferentes a depender de seus interlocutores. O Buda ajustava seus instrumentos de ensino de acordo com as circunstâncias, prescrevendo práticas e ensinando doutrinas de acordo com o que seria benéfico em cada situação. A partir dessa flexibilidade pedagógica proliferavam disciplinas espirituais muito diversas, e mesmo doutrinas aparentemente contraditórias. Essa característica da pregação do

---

288 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 20.

289 Alicia Matsunaga; Daigan Matsunaga. “The concept of Upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy” in: *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 1, N. 1, 1974, p. 72.

290 John Schroeder. *Skillful Means. The Heart of Buddhist Compassion*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, p. 9.

291 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 90.

Buda desafiou a tradição no sentido de dificultar a leitura dos ensinamentos do Buda como se fossem representações cristalinas da realidade. Tratar os ensinamentos dessa maneira seria considerar que a única condição dos ensinamentos búdicos é o Dharma descoberto pelo Buda. Seria desconsiderar a atualidade dos sofrimentos experimentados por seus interlocutores. Seria enfim admitir que a atividade pedagógica do Buda pudesse ser um exercício solipsista de autodeclaração do Dharma. No sentido pedagógico *upāya* significa, portanto, que os ensinamentos do Buda sempre dialogam com um contexto específico da condição humana. Isso pressupõe que o Tathāgata tem uma imensurável sensibilidade pedagógica em perceber as necessidades espirituais de seus interlocutores, além de suas tendências e limitações.

A palavra *upāya* só se configurou como um termo técnico da tradição budista com o surgimento do Mahāyāna.<sup>292</sup> No entanto esse sentido pedagógico de *upāya* está presente desde o cânone páli. Ainda que as ocorrências do termo sejam raras no cânone antigo, estão lá as condições filosóficas para a emergência de *upāya* enquanto vocábulo técnico. Segundo Michael Pye:

A forma como o termo ganha proeminência no Mahāyāna reflete características do Budismo antigo que são geralmente reconhecidas como tendo importância central. Por essa razão é necessário considerar não tanto o uso reconhecidamente limitado e disperso dos termos [*upāya* e *upāya-kausalya*] enquanto tais, mas sim certas passagens conhecidas do cânone Theravada onde porventura os termos não apareçam. As passagens citadas abaixo indicam que existe uma matriz coerente no budismo anterior ao Mahāyāna para a emergência da terminologia mais ou menos técnica dos meios hábeis.<sup>293</sup>

Essa matriz que serve de base para a emergência do termo *upāya* no Mahāyāna é composta por diversas passagens do cânone páli onde os ensinamentos são explicitamente reconhecidos como o produto da interação entre a realização do Buda e o contexto humano real onde ocorre o ensinamento. No cânone páli é recorrente a ideia de que os ensinamentos não devem ser embalsamados como se fossem em si mesmos suficientes, mas devem ser usados levando-se em consideração seu contexto e seu propósito. Uma das histórias do cânone páli que melhor representa essa orientação é a símile da jangada, contida no *Alagaddūpama Sutta* do *Majjhima Nikāya*.<sup>294</sup> Neste *sutta* o Buda compara os ensinamentos a uma jangada usada para atravessar um rio. De acordo com essa história um homem chega a um rio e percebe que a margem em que ele se encontra é repleta de sofrimentos e

---

292 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 117.

293 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 119.

294 Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, p. 228.

insatisfatoriedade. A outra margem é segura e pacífica. O homem coleta os recursos disponíveis e consegue com algum esforço fabricar uma jangada. Usando a jangada ele consegue finalmente chegar à outra margem. Reconhecendo a utilidade da jangada, o homem decide colocá-la sobre os ombros e seguir seu caminho carregando esse útil instrumento. O absurdo da situação é que a utilidade da jangada é extrapolada para além do contexto específico onde ela pode ser realmente útil. Se a jangada for transportada para além desse contexto, ela pode não só deixar de ser útil, mas também transformar-se em um obstáculo. Ao comparar os ensinamentos a uma jangada, o Buda deixa claro que não devemos nos apegar a esses ensinamentos depois que eles cumpriram seu propósito. “Dessa forma eu vos demonstrei que o *Dhamma* é similar a uma jangada, sendo para o propósito de atravessar [o rio], não para o propósito de apegar-se a ela.”<sup>295</sup> Os ensinamentos do Buda são dispositivos provisórios para a superação do sofrimento, e não faz sentido apegar-se a esses dispositivos para além dessa superação.<sup>296</sup> Para John Schroeder a ideia básica que anima o conceito de upāya não é tanto um conteúdo novo a ser adicionado ao repertório da tradição, mas uma maneira de compreender os conteúdos desse repertório de forma não-apegada. O propósito do ensinamento de upāya é desencorajar o apego aos ensinamentos.<sup>297</sup> O principal é que os ensinamentos sejam percebidos como encaminhamentos soteriológicos que dependem de condições contextuais para funcionarem. Por isso não faz sentido abstrair os ensinamentos e querer fixá-los longe das condições de sofrimento humano que lhes deram vitalidade. Da mesma forma como não faria sentido retirar um peixe da água para observar os movimentos que ele faz ao nadar.

Para compreender os ensinamentos do Buda, portanto, torna-se necessário levar em conta sua capacidade em reconhecer a singularidade de cada sofrimento e ensinar o Dharma de forma a tocar essa singularidade. O *Saddharmapuṇḍarīka* resume bem esse aspecto:

Eles [os Budas] compreendem as ações dos seres vivos,  
os pensamentos que repousam profundos em suas mentes,  
as condutas que eles realizaram no passado,  
seus desejos, sua natureza, o poder de seus esforços  
e se suas capacidades são aguçadas ou embotadas,  
e então empregam várias causas e condições,  
símbolos, parábolas, e outras palavras e frases,  
adaptando quais meios hábeis são pertinentes para sua pregação.<sup>298</sup>

---

295 Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, p. 229. "So I have shown you how the *Dhamma* is similar to a raft, being for the purpose of crossing over, not for the purpose of grasping."

296 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 25.

297 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 87.

298 Burton Watson. *The Lotus Sūtra*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 41. "They understand the actions of living beings,/ the thoughts that lie deep in their minds,/ the deeds they have carried out in the

O cânone páli possui algumas histórias que demonstram a capacidade do Buda de perceber as disposições de seus interlocutores e ensinar precisamente o que é útil e eficaz. Consta no cânone a história de um certo monge errante chamado Vacchagotta. Vacchagotta aparece algumas vezes ao longo do cânone, sempre preocupado com questões metafísicas.<sup>299</sup> Em certa ocasião Vacchagotta aproxima-se do Buda e pergunta-lhe se o *ātman* existe. O Buda permanece em silêncio. Vacchagotta então pergunta ao Buda se o *ātman* não existe. O Buda permanece em silêncio. Não tendo suas perguntas respondidas, Vacchagotta retira-se. Ānanda então pergunta ao Buda por que ele manteve o silêncio e não respondeu Vacchagotta. O comportamento do Buda era inquietante porque em outras ocasiões ele havia falado abertamente sobre essas questões. O Buda diz a Ānanda que responder Vacchagotta apenas contribuiria para sua confusão. Conhecendo o temperamento metafísico de Vacchagotta, o Buda sabia que estimular nele a tendência à especulação não seria conducente à libertação. A depender da resposta do Buda, Vacchagotta seria atraído a uma das posições extremas evitadas pelo Tathāgata: o eternalismo ou o niilismo.<sup>300</sup> Uma situação semelhante é contada no já mencionado *Cūḷamālukya Sutta*, quando o Buda compara a situação de Mālunkyaḥputta com a de um homem atingido por uma flecha, mas que demanda ter suas questões respondidas antes de removerem-lhe a flecha. “A questão para o Buda não é se as questões *podem* ser respondidas, ou se elas refletem proposicionalmente enunciados verdadeiros ou falsos a respeito da existência, mas se essas questões são soteriologicamente relevantes para Mālunkyaḥputta.”<sup>301</sup> A eficácia soteriológica é um critério fundamental da pedagogia do Buda, e essa eficácia depende de uma sincronia entre o Dharma e as experiências concretas de sofrimento. Essa qualidade relacional da pedagogia do Buda recebe o nome de upāya.

Outra maneira de apontar essa qualidade relacional que caracteriza a prédica do Buda é pensar sobre seu modo de comunicação com o mundo. De um ponto de vista Mahāyāna, “o conceito de upāya é inseparável da noção de Buda, já que esse é o seu meio de comunicação com aqueles que não são iluminados.”<sup>302</sup> A questão da comunicação do Buda com os demais seres sencientes remete à narrativa do despertar. Logo depois da iluminação, percebendo a

---

past./ their desires, their nature, the power of their exertions,/ and whether their capacities are acute or dull,/ and so they employ various causes and conditions,/ similes, parables, and other words and phrases,/ adapting what expedient means are suitable to their preaching."

299 No *Aggivacchagotta Sutta*, que faz parte do *Majjhima Nikāya*, Vacchagotta aparece questionando o Buda acerca de perguntas metafísicas que ficaram conhecidas como indeterminadas (S: *avyākṛta*; P: *avyākata*). Também nessa ocasião o Buda recusa-se a posicionar-se como detentor de uma visão metafísica particular. Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi, *Majjhima Nikāya*, p. 590.

300 John Schroeder, *Skillful Means*, pp. 32-3.

301 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 32.

302 Alicia Matsunaga, Daigan Matsunaga, *The Concept of Upāya*, p. 54.

profundidade do Dharma e as vastas limitações do mundo, o Buda hesitou em ensinar. O deus Brahmā Sahampati intercedeu, encorajando o Buda a movimentar a Roda do Dharma. O Buda passou sua visão transcendente pelo mundo, e o que percebeu foi a variedade do desenvolvimento humano, cada indivíduo com suas inclinações, velocidades, profundidades. Enquanto alguns viviam em confusão exorbitante, outros tinham pouca poeira nos olhos. Enquanto para alguns o Dharma permaneceria por um longo tempo um refúgio estrangeiro e hermético, outros seriam rapidamente acolhidos na intimidade dos ensinamentos, experimentando grandes bem-aventuranças. Percebendo essa diversidade de capacidades e necessidades, o Buda decide ensinar o Dharma.<sup>303</sup> O que disparou a atividade comunicativa do Buda foi a possibilidade de que sua experiência de liberdade pudesse comunicar-se com a diversidade de experiências humanas de não-liberdade. Para isso não bastaria que o Buda postulasse um enunciado perfeito acerca da experiência da liberdade. Dada a diversidade de necessidades e capacidades dos seres, um puro artefato de sabedoria abstraído a partir do Dharma não seria suficiente. A necessidade de dialogar com as condições particulares de desenvolvimento dos seres é um imperativo da comunicação búdica desde o início. Nesse sentido é muito significativo que o Buda tenha percebido essa necessidade antes mesmo de girar a Roda do Dharma. Para o budismo Mahāyāna, upāya não é uma qualidade contingente da comunicação búdica, mas um de seus fundamentos. Upāya é aquilo que “acima de tudo caracteriza a atividade observável de um Buda.”<sup>304</sup> O surgimento de upāya quando o Buda decide ensinar é explicado pela tradição como o resultado do encontro entre a sabedoria (prajñā) e a compaixão (*karuṇā*) do Buda.<sup>305</sup> A compaixão é indissociável do conceito de upāya: por ter sabedoria o Buda pode expressar o Dharma, mas somente por ter compaixão ele pode expressar o Dharma de acordo com as necessidades e capacidades dos seres. Isso recebe o nome de upāya. Como veremos a seguir, em algumas versões do budismo Mahāyāna a habilidade em métodos deixa de ser uma qualidade exclusiva do Buda e passa a ser um atributo também dos bodhisattvas mais avançados.

Nenhuma das ideias apresentadas até agora depende de que se busquem referências textuais além do cânone pāli. A reflexão sobre a atividade pedagógica do Buda está presente desde os *suttas* mais antigos. Essa reflexão foi fundamental para a autocompreensão da tradição e para mediar o acesso aos ensinamentos. A esse respeito Michael Pye argumenta que existe uma continuidade “na maneira pela qual o estilo e a intenção dos ensinamentos budistas

303 John Schroeder, *Skillful Means*, pp. 2-3.

304 Michael Pye, *Skillful Means*, p. 20.

305 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 3.



são compreendidos”.<sup>306</sup> A ideia de que os ensinamentos do Buda são métodos de libertação que não devem ser tornados absolutos parece ser tão antiga quanto o próprio budismo. Mas com o surgimento do conceito de upāya no budismo Mahāyāna essa ideia começa a associar-se com outras e adquirir novas conotações. Além do próprio *Vimalakīrtinirdeśa*, dois textos são especialmente significativos para esse movimento. O primeiro é o *Upāyakauśalyasūtra*, um sūtra que faz parte de uma coleção de textos do Mahāyāna denominada *Ratnakūṭasūtra*.<sup>307</sup> O segundo sūtra importante para a formação da ideia de upāya no Mahāyāna é o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, ou “Sūtra do Lótus Branco do Dharma Sublime”, ou simplesmente “Sūtra do Lótus”. O *Saddharmapuṇḍarīka* é um dos principais sūtras do budismo Mahāyāna, e upāya talvez seja a principal doutrina explorada por esse texto. Juntos, o *Vimalakīrtinirdeśa*, o *Upāyakauśalyasūtra* e o *Saddharmapuṇḍarīka* irão relacionar a ideia de upāya com diversas dimensões do budismo, excedendo a dimensão pedagógica-comunicativa.<sup>308</sup> Além da dimensão pedagógica (1), nesses sūtras a ideia de upāya ganha novos usos e sentidos: (2) soteriológicos; (3) budológicos; (4) éticos; (5) hermenêuticos e (6) identitários.

O sentido soteriológico (2) de upāya delineado pelo Mahāyāna desloca a atenção de como o Buda ensina para como as pessoas são salvas pela maestria dos Budas (e eventualmente dos bodhisattvas). Ainda que essas duas coisas não entrem em contradição, há uma mudança sutil no foco. Upāya continua sendo o estilo pedagógico do Buda, mas o principal é que as pessoas sejam efetivamente salvas através de sua atividade. É colocado um acento salvífico sobre a noção de upāya. Um acento a ser pronunciado não só pelos Budas, mas também pelos bodhisattvas. O terceiro capítulo do *Saddharmapuṇḍarīka* apresenta uma parábola que explora muito bem o sentido soteriológico de upāya no budismo Mahāyāna. Trata-se da parábola da casa em chamas.<sup>309</sup> Essa parábola conta que um homem rico era proprietário de uma casa muito ampla, onde viviam inúmeros seres. Apesar da riqueza desse homem sua casa estava em decadência, os pilares ruindo e as paredes cedendo. Para agravar a situação, “sua casa era grande e labiríntica, mas tinha apenas uma entrada.”<sup>310</sup> Dentre todas as criaturas que viviam no interior desse casarão, estavam também os filhos desse homem. Eles

---

306 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 131.

307 Garma C. C. Chang, “On the Pāramitā of Ingenuity (Sūtra 38)” in: *A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983.

308 É significativo que as duas principais monografias de acadêmicos ocidentais que tratam especificamente de upāya – os livros de John Schroeder e Michael Pye – recorram abundantemente a esses três sūtras.

309 Burton Watson. *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993, pp. 56-8.

310 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 56. “His own house was big and rambling, but it had only one gate.”

havia entrado na casa entretidos em seus jogos, e por se manterem entretidos permaneciam lá. Acontece que na casa irrompeu um incêndio. As labaredas acendiam os cômodos da casa, e suas estruturas precipitavam-se às chamas. Percebendo o perigo que assombrava seus filhos, o homem pensa o seguinte:

Eu posso escapar com segurança através da porta flamejante, mas meus filhos estão no interior da casa em chamas, divertindo-se e brincando, inconscientes, ignorantes, sem medo ou alarme. O fogo está se aproximando, sofrimento e dor os ameaça, e ainda assim suas mentes não tem nenhuma noção de urgência ou perigo, eles não pensam em tentar escapar!<sup>311</sup>

Sabendo a dimensão do perigo e a ingenuidade de seus filhos, ele decide intervir. “Eu devo agora mesmo inventar um meio hábil que possibilitará às crianças escaparem do perigo.”<sup>312</sup> Determinado a afastar seus filhos do desastre, o homem promete a cada um deles um presente irresistível esperando do lado de fora da casa. Conhecendo as preferências dos seus filhos, o homem promete a cada um a recompensa exata, aquela que melhor se acomoda a suas expectativas, aquela que tem a justa proporção de seus desejos. “O pai conhecia seus filhos e sabia quais eram os diversos brinquedos e objetos curiosos que cada criança normalmente gostava e o que os atrairia.”<sup>313</sup> Certo de cativar seus filhos, ele anunciou que trazia consigo três carruagens: uma puxada por um carneiro, a outra por um veado, a terceira por um boi. Maravilhados com o que o pai lhes dizia, as crianças correram para fora da casa em chamas. Alegre pelo sucesso de sua estratégia, salvando as crianças do sofrimento e da morte, o pai deu a cada uma delas uma carruagem ainda melhor do que aquelas que haviam sido prometidas. Cada filho foi presenteado com uma larga carruagem ornamentada com joias, equipada de todo conforto e puxada por um fabuloso boi branco. Os filhos montaram em suas carruagens, “ganhando algo que nunca haviam possuído, algo que nunca esperariam.”<sup>314</sup> Eles estavam salvos, a liberdade de um feitio que sequer poderiam ter imaginado antes.

A parábola da casa em chamas é uma das principais referências na literatura budista

---

311 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 56. "I can escape to safety through the flaming gate, but my sons are inside the burning house enjoying themselves and playing games, unaware, unknowing, without alarm or fear. The fire is closing in on them, suffering and pain threaten them, yet their minds have no sense of loathing or peril and they do not think of trying to escape!"

312 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 57. "I must now invent some expedient means that will make it possible for the children to escape harm."

313 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 57. "The father understood his sons and knew what various toys and curious objects each child customarily liked and what would delight them."

314 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 58. "At that time each of the sons mounted his large carriage, gaining something he had never had before, something he had originally never expected."

para se pensar sobre upāya. Mesmo em uma primeira leitura da parábola o sentido de upāya torna-se rapidamente acessível: eis aqui uma estratégia habilmente desenhada para que se supere uma condição penosa e problemática; uma estratégia que surge da profunda compreensão dos desejos, anseios e limitações daqueles que sofrem; uma estratégia concebida por alguém que percebe as coisas tal como elas são, alguém que não é molestado pelos sofrimentos. Para além desse sentido primeiro, há ainda muito sentido represado. A força da parábola reside também nas possibilidades de interpretação que vão além da simples aplicação de upāya. Quando cada elemento da parábola é analisado separadamente, revelam-se implicações importantes da ideia de upāya para a soteriologia Mahāyāna. O próprio *Saddharmapuṇḍarīka* aproveita algumas dessas possibilidades, instruindo o leitor na interpretação da parábola. Logo depois de contar a história, o Buda decifra cada um de seus termos. O pai da parábola corresponde ao próprio Buda. “Śāriputra, o Tathāgata é assim. Quero dizer, ele é um pai para todo o mundo.”<sup>315</sup> A casa em chamas corresponde aos três mundos (S: *triloka*; P: *tiloka*), é a atualidade do sofrimento.<sup>316</sup> O Buda “nasce nos três mundos, uma casa em chamas, podre e velha, a fim de salvar os seres vivos das chamas do nascimento, envelhecimento, doença e morte.”<sup>317</sup> As crianças salvas são os discípulos do Buda, aqueles que confiaram nas recompensas oferecidas pelo Tathāgata. Essas recompensas, por sua vez, correspondem aos três veículos detalhados pelo budismo Mahāyāna: o *śrāvakayāna*, o *pratyekabuddhayāna* e o *bodhisattvayāna*.<sup>318</sup> A conversão dos três veículos em um só prêmio para as crianças que saíram da casa antecipa a doutrina do veículo único, como veremos adiante. Ainda mais interessante que a discriminação das personagens da história, o sūtra conduz a interpretação da parábola para questões menos pacíficas. É o caso, por exemplo, de quando o Buda pergunta a Śāriputra se o pai poderia ser acusado de mentir para seus filhos.<sup>319</sup> A resposta de Śāriputra é negativa, posto que a recompensa oferecida pelo pai provou-se ainda melhor do que aquela que os filhos esperavam, e o objetivo salvífico do

---

315 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 59. "And Shariputra, the Thus Come One is like this., That is, he is a father to all the world."

316 Há duas formas de detalhar os três mundos. No primeiro esquema os três reinos/mundos são kāmadhātu, rūpadhātu e ārūpyadhātu, respectivamente o reino da sensualidade, o reino da materialidade sutil e o reino da imaterialidade. No segundo esquema, os três reinos correspondem às três regiões, i.e., a região acima da superfície terrestre, a superfície terrestre e a região abaixo da superfície. De todo modo, a expressão “três mundos”, “três reinos” ou “três planos de existência” referem-se à experiência do *samsāra*. Cf. Robert Buswell e Donald Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*.

317 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 59. "He is born into the threefold world, a burning house, rotten and old, in order to save living beings from the fires of birth, old age, sickness and death, care, suffering, stupidity, misunderstanding, and the three poison."

318 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 60.

319 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 58.

pai fora realizado. A questão que o Buda coloca a Śāriputra demonstra que o termo upāya começava a receber oposições na medida em que ganhava a conotação de uma artimanha, uma manobra subliminar na qual alguém poderia ser enredado sem consentimento.<sup>320</sup> A resposta de Śāriputra a essa crítica consiste em lembrar que toda upāya é regulada pela intenção compassiva do Buda. A compaixão é um componente indispensável de qualquer upāya, de modo que a ideia de uma upāya negativa é rigorosamente absurda. Sendo assim recomenda-se o cultivo da fé na natureza da atividade dos Budas.

O *Upāyakauśalyasūtra* é bastante claro a esse respeito: “não pense que o Tathāgata não salvará algumas pessoas. Por quê? Porque o Tathāgata trata todos os seres sencientes com imparcialidade. Essa é a upāya do Tathāgata.”<sup>321</sup> O *Saddharmapuṇḍarīka* é ainda mais explícito: “Com relação ao Dharma ensinado pelos Budas, você deve cultivar um grande poder de fé.”<sup>322</sup> Upāya resulta de uma interação entre a intencionalidade sábia do Buda e a experiência desalumiada dos seres sofrentes. Sendo desalumiada, essa experiência não poderia conhecer a sabedoria inteira do Buda, nem suas veredas. Como na parábola da casa em chamas, aqueles favorecidos pela upāya não dominam todos os seus caminhos, não conhecem todos os seus fundamentos. Por isso no *Saddharmapuṇḍarīka* é ressaltada a importância da fé para a vitalidade de upāya. Quando Śāriputra pede ao Buda que ele ensine o Sūtra do Lótus, ele tenta animar o Tathāgata dizendo que seus ouvintes “serão capazes de acreditar com reverência.”<sup>323</sup> Śāriputra não promete que os ouvintes do Buda o vão compreender, mas que serão capazes de acreditar. Isso ilustra a necessária afinidade entre a fé dos seguidores do Buda e a habilidade em métodos do mestre. A fé torna-se ainda mais necessária quando se considera a dificuldade e profundidade do Dharma descoberto pelo Buda. “Essa Lei não pode ser descrita, as palavras se calam diante dela. Entre os outros seres vivos não há quem a possa compreender, com exceção dos muitos bodhisattvas que são firmes no poder de sua fé.”<sup>324</sup> A profundidade do Dharma confere aos meios hábeis do Buda um

---

320 É interessante notar que a palavra japonesa equivalente a *upāya* – *hōben* – tenha assumido popularmente o sentido de um truque ou uma mentira contada com um objetivo maior em mente. Cf. Michael Pye, *Skilful Means*, pp. 137-149.

321 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 460. "Good man, do not think that the Tathāgata will not save certain persons. Why? Because the Tathāgata treats all sentient beings impartially. This was the Tathāgata's ingenuity."

322 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 26. "Toward the Law preached by the Buddhas/ you must cultivate a great power of faith."

323 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 29. "If they hear the Buddha preach, they will be capable of reverent belief."

324 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 25. "This Law cannot be described,/ words fall silent before it./ Among the other kinds of living beings/ there are none who can comprehend it,/ except the many bodhisattvas/ who are firm in the power of faith."

timbre insondável, e nisso é instalada uma abertura para a fé.

De modo geral há duas características do sentido soteriológico de upāya que podem ser apreendidas a partir do *Saddharmapuṇḍarīka* e do *Upāyakauśalyasūtra*: em primeiro lugar upāya é o procedimento através do qual o Buda salva. A ênfase nessa capacidade salvífica condimentou a vida espiritual de muitos adeptos do Mahāyāna, e está intimamente relacionada com upāya. Em segundo lugar a fé recebe uma função importante no caminho espiritual budista. Segundo Michael Pye, “a não ser que a própria pessoa tenha o *insight* de um Buda, um ato de fé é necessário para aceitar-se que existe uma unidade fundamental por trás dos vários formatos nos quais os ensinamentos são dados.”<sup>325</sup> Essa unidade fundamental é postulada no *Saddharmapuṇḍarīka* através da doutrina do veículo único (*ekayāna*). Segundo essa doutrina o Buda ensinou um único veículo, e toda a pluralidade de ensinamentos registrada nos três veículos não passa de uma diferenciação simulada pelo Buda para melhor atender às necessidades dos seres.

Śāriputra, nos mundos das dez direções, não existem sequer dois veículos, muito menos três. [...] Śāriputra, quando a época é impura e os tempos caóticos, então as impurezas dos seres vivos são graves, eles são gananciosos e ciumentos, deitando raízes que não são boas. Por conta disso os Budas, utilizando o poder da habilidade em métodos, aplicam distinções ao único veículo búdico e ensinam como se houvessem três.<sup>326</sup>

As diferenças internas do ensinamento do Buda são causadas pelas condições plurais de recepção, e não por qualquer diversidade de propósitos do Buda.<sup>327</sup> Ou melhor, só é possível dizer que existem diferenças internas no ensinamento do Buda desde o ponto de vista da recepção dos ensinamentos, nunca do ponto de vista da intenção que os anima. Segundo a doutrina do *ekayāna* seria falso dizer que o Buda pretendia que os *śrāvakas* realizassem o *nirvāṇa* e os bodhisattvas a completa e perfeita budeidade, *samyaksaṃbodhi*. Esses seriam dois destinos, e portanto dois caminhos, diferentes. Ao invés disso, o veículo único do Buda estabelece a completa e perfeita budeidade para todos. Segundo essa doutrina do Sūtra do Lótus mesmo o ensinamento do *nirvāṇa* não é final, sendo redutível a uma intenção subliminar do Buda em conduzir todos os seres a *samyaksaṃbodhi*.<sup>328</sup> O *nirvāṇa* não seria o

325 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 22.

326 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 32. "Shariputra, in the worlds of the ten directions, there are not two vehicles, much less three. [...] Shariputra, when the age is impure and the times are chaotic, then the defilements of living beings are grave, they are greedy and jealous and put down roots that are not good. Because of this, the Buddhas, utilizing the power of expedient means, apply distinctions to the one Buddha vehicle and preach as though it were three."

327 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 23.

328 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, pp. 34, 37.

ponto de chegada da vida espiritual, mas somente um recesso, uma instância de motivação dentro do projeto salvífico do Buda.<sup>329</sup> Os usos identitários e hermenêuticos que decorrem daí serão examinados em breve. Por ora basta percebermos que, nesse contexto do budismo Mahāyāna, a atividade de condução que o Buda exerce relativamente aos seres recebe o nome de upāya. Upāya são os instrumentos de um projeto de salvação.

Tanto o *Saddharmapuṇḍarīka* quanto o *Upāyakauśalyasūtra* são construídos como narrativas onde o Buda finalmente revela seu projeto salvífico. No mesmo fôlego em que o projeto é revelado, a tradição começa a ser recontada. A vida e os ensinamentos do Buda são percebidos teleologicamente a partir da ideia de um projeto de salvação, de uma finalidade que estivera até então inexplicita. Nesse sentido pode-se falar em um sentido budológico (3) de upāya. O *Upāyakauśalyasūtra* ilustra isso perfeitamente. Boa parte do sūtra consiste em recontar episódios da vida do Buda como uma upāya cuidadosamente premeditada. A novidade é que o conceito de upāya passa a incidir não só sobre as ações do Buda depois do despertar, mas sobre toda a carreira do Buda quando ainda era um bodhisattva. O primeiro episódio recontado pelo sūtra é a decisão do bodhisattva de descender do paraíso *Tuṣita* a fim de ensinar o Dharma.<sup>330</sup> O bodhisattva ponderou que os deuses desse paraíso poderiam descer à terra para ouvi-lo, enquanto os seres da terra não poderiam ascender livremente ao paraíso. Quando decidiu renascer neste mundo, o bodhisattva “poderia conquistar a suprema iluminação sem entrar no útero de sua mãe”.<sup>331</sup> No entanto ele percebeu que essa façanha levantaria muitas dúvidas, turvando a confiança dos seres, que seriam incapazes de determinar de onde vem o bodhisattva. Depois de decidir nascer a partir do útero de sua mãe, o bodhisattva decidiu cada detalhe da gestação e do parto. Todos os detalhes foram minuciosamente pensados para despertar a confiança nos seres e para lhes inspirar certas qualidades.<sup>332</sup> Toda a trajetória espiritual do Buda é recontada como uma proliferação de upāyas do bodhisattva:

Por quê o bodhisattva foi ao palácio depois de ter nascido em um lugar recluso, ao invés de ir imediatamente para a árvore da iluminação? Bom homem, a fim de deixar que seus órgãos se desenvolvessem, ele aparentou viver em um palácio e desfrutar dos cinco prazeres sensuais; então ele aparentou desistir dos quatro continentes e abandonar a vida doméstica. Além disso, com o intuito

---

329 No *Saddharmapuṇḍarīka* essa ideia é tornada célebre pela parábola da cidade fantasma. Cf. Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 117.

330 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 443.

331 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 443. “[...] he could have attained supreme enlightenment without entering his mother's womb.”

332 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, pp. 446-452.

de converter outras pessoas para que elas pudessem abandonar os cinco prazeres sensuais, raspar suas barbas e cabelos, vestir trajes monásticos e abandonar a vida doméstica, o bodhisattva foi para casa ao invés de ir imediatamente para a árvore da iluminação depois de ter nascido em um lugar recluso. Essa foi a inventividade praticada pelo *bodhisattva-mahāsattva*.<sup>333</sup>

Essa narrativa transforma radicalmente o significado da vida do Buda para o budismo. O bodhisattva poderia ter nascido e simplesmente despertado logo em seguida, sem os complicados prolegômenos contados pela tradição. A vida do príncipe Siddhārtha no palácio, sua juventude hedonista, sua frustração com a vida que levava, sua perplexidade com a doença, a velhice e a morte, o gesto renunciante, os anos de ascetismo: tudo isso foi encenado pelo bodhisattva. Eram upāyas destinadas a comover os seres para as possibilidades transformadoras do Dharma. O bodhisattva aparentava buscar respostas para sua experiência de sofrimento, mas intimamente sua experiência já estava resolvida, ou pelo menos muito bem encaminhada. Alguns momentos do sūtra sugerem não que o bodhisattva tenha decidido efetivamente submeter-se a essas experiências, mas que essas experiências tenham uma qualidade estritamente ficcional.

Ele aparentou entrar no útero de sua mãe, gozar dos cinco prazeres sensuais, abandonar a vida doméstica e praticar austeridades. Todos os seres sencientes tomaram esses eventos como reais, mas para o bodhisattva eles eram uma demonstração mágica. Por quê? O bodhisattva era puro em conduta. Ele não entrou no útero, e assim por diante, porque ele havia renunciado a todas essas ações mundanas há muito tempo. Essa foi a inventividade praticada pelo *bodhisattva-mahāsattva*.<sup>334</sup>

A biografia do Buda alinhavada no *Upāyakauśalyasūtra* é profundamente devedora do conceito de upāya. Desde quando era um bodhisattva, a habilidade em métodos do Buda tem sido um de seus atributos mais cardinais. Segundo o *Upāyakauśalyasūtra*, nenhum cisco da vida do Buda poderia ser compreendido sem referência a upāya. Seguindo essa mesma linha, o *Saddharmapuṇḍarīka* apronta um vínculo ainda mais estreito entre upāya e budologia. O

---

333 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 446. "Why did the Bodhisattva go to the palace after he was born in the secluded place, instead of going immediately to the bodhi-site? Good man, in order to let his organs fully develop, he appeared to live in the palace and amuse himself with the five sensuous pleasures; then he appeared to give up the four continents and leave the household life. Also, in order to convert other people so that they may abandon the five sensuous pleasures, shave their beards and hair, don monastic robes, and leave the household life, the Bodhisattva went home instead of going immediately to the bodhi-site after he was born in the secluded place. This was the ingenuity practiced by the Bodhisattva-Mahāsattva."

334 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 444. "He appeared to enter the womb of his mother, enjoy the five sensuous pleasures, leave the household life, and practice austerities. All sentient beings took these deeds for real, but to the Bodhisattva, these were just a magical display. Why? The Bodhisattva was pure in conduct. He did not enter the womb, and so on, because he had renounced all these [worldly actions] long ago. This was the ingenuity practiced by the Bodhisattva-Mahāsattva."

décimo sexto capítulo do sūtra dilui a compreensão histórica da vida do Buda na concepção de upāya.<sup>335</sup> Ali o Buda revela que o *nirvāṇa* contado pela tradição até então não era o verdadeiro momento da sua iluminação, mas uma demonstração de upāya.

Vocês devem ouvir cuidadosamente e escutar o segredo do Tathāgata e seus poderes transcendentais. Em todos os mundos os seres celestes, humanos e *asuras* acreditam que o presente Buda Shakyamuni, depois de deixar o palácio do Shakyas, sentou no lugar de prática não muito longe da cidade de Gaya e ali chegou a *anuttarasamyaksambodhi*. Mas, bons homens, já fazem imensuráveis, ilimitadas centenas, milhares, dez mil, milhões de *nayutas* de *kalpas* desde que eu realmente conquistei a budeidade.<sup>336</sup>

Depois de anunciar que tem sido um Buda há um período imensurável de tempo, o Tathāgata informa que durante todo esse tempo esteve presente no mundo, ensinando o Dharma de diversas maneiras.<sup>337</sup> A mensagem do *nirvāṇa* representa uma upāya, um argumento suficientemente intenso para enredar os seres no desempenho salvífico do Buda. O contexto da verdadeira iluminação do Buda é expulso do campo das coisas que se podem pensar no tempo histórico comum. O momento do despertar vai recuar a um arquipassado abstrato, a um recanto transcendente de onde o Buda se desembaraça dos limites temporais de sua humanidade. Nesse movimento a forma de compreender o Buda muda sensivelmente. O *parinirvāṇa* do Buda é reinterpretado da mesma maneira.<sup>338</sup> “Embora eu não tenha realmente adentrado a extinção, eu anuncio que irei seguir o curso do desaparecimento. Esse é um meio hábil que o Tathāgata usa para ensinar e converter os seres vivos.”<sup>339</sup> Anunciando o fim de sua presença no mundo o Tathāgata inspirava um sentimento de urgência da vida espiritual. O *parinirvāṇa* não era o desfecho da vida do Buda, mas o desenredo de uma upāya superlativa. Não seria exagerado dizer que no *Saddharmapuṇḍarīka* o Buda, como conhecido até então pela tradição, é uma upāya. Sua vinda, sua vida, sua ida: um retumbante recurso de salvação. Um recurso do próprio Buda, sim, mas não aquele que era supostamente conhecido.

As movimentações da ideia de upāya acabam por sugerir que a vida dos Budas e

---

335 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 49.

336 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 225. "You must listen carefully and hear of the Thus Come One's secret and his transcendental powers. In all the worlds the heavenly and human beings and asuras all believe that the present Shakyamuni Buddha, after leaving the palace of the Shakyas, seated himself in the place of practice not far from the city of Gaya and there attained anuttara-samyak-sambodhi. But good men, it has been immeasurable, boundless hundreds, thousands, ten thousands, millions of nayutas of kalpas since I in fact attained Buddhahood."

337 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 225.

338 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 53.

339 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 227. "Now, however, although in fact I do not actually enter extinction, I announce that I am going to adopt the course of extinction. This is an expedient means which the Thus Come One uses to teach and convert living beings."



bodhisattvas nunca pode ser inteiramente compreendida a partir de uma perspectiva desalumiada. Nem os comportamentos de Budas e bodhisattvas podem ser avaliados por quem não compreenda a amplitude de sua habilidade em métodos. Há um espaço interno dos comportamentos do Buda que não é acessível senão através da compreensão de upāya. Desse espaço emerge o sentido ético (4) de upāya. Budas e bodhisattvas podem manifestar diversos tipos de comportamento a fim de provocar o desenvolvimento espiritual em seu entorno. Nem sempre esses comportamentos correspondem às imagens de santidade disponíveis. Assim como a perfeição da sabedoria, upāya também é usada para justificar eticamente o bodhisattva. Especialmente quando seus comportamentos demandam explicações. O *Upāyakauśalyasūtra* apresenta algumas situações que refletem sobre essa dimensão ética. Em uma dessas situações, Ānanda conta ao Buda que flagrou um bodhisattva em um encontro amoroso com uma mulher. No momento em que Ānanda termina de contar ao Buda o que tinha visto, toda a terra estremeceu, e o bodhisattva que Ānanda havia visto antes suspende-se no ar, levitando. Segundo consta no sūtra, uma pessoa maculada por transgressões morais não poderia realizar essa façanha. Fica claro então que o bodhisattva, mesmo tendo entregado-se aos prazeres dos sentidos, não havia cometido nada censurável.<sup>340</sup> O Buda então esclarece a Ānanda que “enquanto bons homens e mulheres que aprendem o Mahāyāna não se separarem da aspiração à sabedoria onisciente, eles podem desfrutar os cinco deleitosos prazeres sensuais quando os encontrarem.”<sup>341</sup> O bodhisattva anteriormente acusado por Ānanda remete o significado do seu comportamento à sua motivação compassiva.

Abençoado, suponhamos que, motivado por grande compaixão por uma pessoa e no intuito de levá-la a acumular *dharma*s benéficos, o bodhisattva que pratica upāya aparentemente ou realmente cometa transgressões sérias o suficiente para que desça aos grandes infernos e permaneça lá por centenas de milhares de anos. Então, seu voto virtuoso de não abandonar uma única pessoa fará com que ele tolere todo o mal e os sofrimentos dos infernos.<sup>342</sup>

Mesmo que as ações do bodhisattva redundem em grandes sofrimentos para ele, sua intenção compassiva e sua habilidade em métodos serão seus suportes. O Buda aprova a fala

340 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 431.

341 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 431. “Ānanda, as long as good men and good women who learn the Mahāyāna are not apart from the aspiration for all-knowing wisdom, they can amuse themselves with the five delightful sensuous pleasures when they encounter them.”

342 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, pp. 432-3. “World-Honored One, suppose, out of great compassion for a person and in order to cause him to accumulate wholesome dharmas, a Bodhisattva who practices ingenuity apparently or actually commits misdeeds serious enough for him to fall to the great hells and remain there for hundreds of thousands of kalpas. Then, his virtuous vow not to forsake a single person would enable him to bear all the evils and sufferings of the hells.”

do bodhisattva, e adiciona que um bodhisattva cuja mente é compassiva não comete nenhuma transgressão, mesmo quando saboreia os prazeres sensuais. Ao invés de sofrer retribuições cármicas, o bodhisattva que age com a mente compassiva pode muito bem abreviar os sofrimentos através de comportamentos aparentemente impróprios. Para ilustrar isso o Buda conta uma história de uma vida regressa, quando ele era um praticante do celibato. Ele cultivava a abstinência sexual há “quatro bilhões e duzentos milhões de anos”, e vivia então recluso na floresta.<sup>343</sup> Certa vez precisou comparecer à cidade, e lá uma mulher encantou-se perdidamente por ele. Ao ver suas investidas frustradas pelo *brahmacārin*, a mulher expressou que tiraria sua própria vida caso não tivesse sua vontade satisfeita. Movido por sua paixão desmedida, ele contrariou seus votos celibatários e entregou-se à mulher, com quem depois se casou. Através dessa conduta compassiva, que no sūtra participa do horizonte de upāya, o Buda declara ter evitado o sofrimento de “um milhão de eras de *samsāra*”.<sup>344</sup> Em outra história do sūtra o Buda conta sobre quando era o líder de um grupo de mercadores viajantes. Entre seu grupo de quinhentos mercadores, havia um homem ganancioso e perverso. Esse homem planejava matar toda a comitiva e apropriar-se de suas mercadorias. Através de um deus o líder dos mercadores tomou conhecimento do plano vilão. Arrebatado de paixão, o líder decide assassinar o assaltante. Dessa forma ele evitaria não só a morte de centenas de pessoas, mas também que aquele homem sofresse as consequências cármicas de um querer tão sinistro. O Buda conclui a história da seguinte maneira: “porque eu usei a inventividade [upāya] surgida da grande paixão naquela ocasião, fui capaz de evitar o sofrimento de cem milhões de *kalpas* no *samsāra*.”<sup>345</sup>

A forma como o bodhisattva responde eticamente aos acontecimentos depende sobretudo de sua sabedoria e de sua habilidade em métodos. A orientação ética Mahāyāna parece sugerir que os comportamentos dos bodhisattvas não devam ser avaliados pelos critérios consensuais do bruto convívio humano. Seus comportamentos só poderiam ser avaliados levando-se em consideração os critérios íntimos da sabedoria e da compaixão. Devem-se interpretar as condutas do bodhisattva naquilo que elas possuem de metodologia. O sentido ético de upāya consiste em perceber que, no caso dos Budas e bodhisattvas, cada ação

---

343 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 433. "He cultivated pure conduct in a secluded forest for four billion two hundred million years."

344 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 433. "Good man, because at that time I took compassion on that woman who was engulfed in desire, I skipped the suffering of one million aeons of *samsāra*."

345 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 457. "Good man, because I used ingenuity out of great compassion at that time, I was able to avoid the suffering of one hundred thousand kalpas of *samsāra*, and that wicked man was reborn in heaven, a good plane of existence, after death."

é um método. Ainda que no anverso os modos do bodhisattva possam parecer duvidosos, o que relumbra no verso é sua intenção sábia e compassiva. A ética do bodhisattva possui propriedades terapêuticas em dois sentidos. Em primeiro lugar porque as ações são proporcionadas ao outro como métodos transformadores. Em segundo lugar porque o próprio bodhisattva treina-se no não apego à exterioridade dessas ações. “Inconcebível é a inventividade praticada pelos *bodhisattvas-mahāsattvas*. Eles não apegam-se a formas, sons, cheiros, sabores ou texturas, ainda que possam estar envolvidos com eles.”<sup>346</sup> O conceito de upāya no budismo Mahāyāna pode eventualmente ser usado para desobrigar o bodhisattva da ética convencional. Isso porque upāya justificaria uma prevalência do mundo interno (regulado pela compaixão e sabedoria) sobre o mundo externo (regulado pelas convenções). Essa dualidade entre um significado interno e outro externo será mobilizada também de outras formas.

No seu sentido hermenêutico (5) a ideia de upāya foi responsável por estabelecer a distinção entre ensinamentos provisórios e ensinamentos definitivos. A utilidade hermenêutica de upāya está genealogicamente relacionada à prédica do Buda. Grande parte do esforço da tradição hermenêutica budista está concentrado em esclarecer uma recorrência na história do ensinamento búdico: Buda ensinava coisas diferentes para pessoas diferentes, e em algumas ocasiões ensinava coisas opostas entre si. Como seria possível que Buda, um ser iluminado e portador de sabedoria imensurável, tenha ensinado coisas opostas em ocasiões diferentes?<sup>347</sup> O pensamento budista produziu – como veremos adiante – pelo menos duas respostas para explicar essas contradições nos ensinamentos do Buda.<sup>348</sup> Todas as tentativas de explicar essa plasticidade dos ensinamentos reconhecem que Buda empregou meios hábeis para comunicar seus ensinamentos, e que esses ensinamentos eram manipulados para atender às necessidades de cada audiência. Movido por sua compaixão e consciente das capacidades, preferências e sofrimentos de cada indivíduo, o Buda descreveria para cada pessoa um caminho diverso. Como vimos no início do capítulo, upāya significa primitivamente essa possibilidade pedagógica de prescrever, conforme as necessidades espirituais de cada um, diferentes terapias espirituais, disciplinas e inclusive teorias.<sup>349</sup>

A primeira forma de resolver o dilema da contradição dos ensinamentos pode ser

---

346 Garma Chang, *On the Pāramitā of Ingenuity*, p. 441. “World-Honored One, inconceivable is the ingenuity which Bodhisattva-Mahāsattvas practice. They are not attached to forms, sounds, scents, tastes, or textures, though they may be involved in them.”

347 Donald S. Lopez (org). *Buddhist Hermeneutics*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1993, p. 3.

348 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 4.

349 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 3.

encontrada na filosofia Abhidharma<sup>350</sup> ou em alguns textos do budismo Mahāyāna.<sup>351</sup> Essa primeira solução deriva da crença de que as contradições são provocadas pelas técnicas liberativas empregadas, mas que apesar dessas contradições existe um significado profundo e verdadeiro incubado nos ensinamentos. “Dado o pressuposto da onisciência do Buda, as discrepâncias, contradições ou paradoxos no interior do ensinamento do Buda somente podem, de uma perspectiva tradicional, ser aparentes, e não verdadeiramente reais.”<sup>352</sup> Se o conteúdo da sabedoria do Tathāgata é indefectível, as contradições percebidas nos seus ensinamentos devem ser aparentes. A partir daí é possível postular a existência de um ensinamento exato, prévio às adaptações contextuais. Como diria Guimarães Rosa, esse seria o “verivérbio, estrito o caroço” da prédica do Buda. É possível detalhar essa solução hermenêutica no seguinte argumento: (1) o ensinamento budista carrega uma verdade final acerca da natureza da realidade; (2) Buda ensinou coisas diferentes a pessoas diferentes, e em algumas ocasiões coisas opostas; (3) logo, alguns dos ensinamentos budistas tem um significado supremo e final – que desvenda a verdade metafísica descoberta por Buda – enquanto outros tem significados intencionais, retóricos e didáticos. Uma consequência óbvia desta solução é dividir os ensinamentos budistas em duas categorias: definitivos (S: *nītārtha*; P: *nītattha*) e provisórios (S: *neyārtha*; P: *neyyattha*).<sup>353</sup> A diferença entre essas duas categorias é uma distribuição desigual da qualidade de upāya. Acredita-se que somente os ensinamentos provisórios tem essa qualidade, pois foram ensinados para atender a uma situação existencial específica, mas que os ensinamentos definitivos tem um significado profundo, que não é upāya.

Portanto upāya não simplesmente oferece a base para uma hermenêutica da acomodação, mas estabelece também uma hermenêutica da apropriação e controle, pois declarar que um ensinamento é uma técnica provisória é o mesmo que declarar conhecimento das intenções do Buda e, portanto, sua visão última.<sup>354</sup>

A noção de upāya, portanto, pode ser aplicada de maneira heterogênea. Uma escola pode atribuir aos ensinamentos principais de outra escola o caráter de upāya, de intencionalidade, alegando que o Buda os ensinou como forma de conduzir os seres inaptos a lidar com uma verdade mais sutil, mais definitiva. Esse foi um procedimento abundantemente

---

350 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 4.

351 John Schroeder, *Skillful Means*, p. 17.

352 Andrew McGarrity. “Using Skillful Means Skillfully: The Buddhist Doctrine of *Upāya* and Its Methodological Implications” in: *Journal of Religious History*, Vol. 33, N. 2, 2009, p. 200.

353 Donald Lopez, *Buddhist Hermeneutics*, p. 7.

354 Donald Lopez, *Buddhist Hermeneutics*, p. 55.

adotado na formação de escolas budistas, assim como no surgimento do Mahāyāna. No *Saddharmapuṇḍarīka* há um refluxo constante desse argumento.<sup>355</sup> O veículo único seria o ensinamento profundo do Buda, sua dicção definitiva, enquanto os outros veículos seriam dispositivos provisórios. “Nos campos búdicos das dez direções há somente a Lei do único veículo, não existem dois, não existem três, exceto quando o Buda assim o ensina como um meio hábil, meramente empregando nomes e termos provisórios.”<sup>356</sup>

A segunda solução hermenêutica possível pode ser encontrada em uma leitura alternativa do termo upāya. Segundo essa versão todos os ensinamentos do Buda são meios hábeis provisórios e intencionais. O argumento pode ser formulado da seguinte maneira: (1) Buda ensinou coisas diferentes a pessoas diferentes, e em algumas ocasiões coisas opostas; (2) a eficácia soteriológica desses ensinamentos foi comprovada nessas diferentes ocasiões, independentemente de seus conteúdos metafísicos ou proposicionais; (3) logo, os ensinamentos budistas não tem compromisso com verdades metafísicas formuláveis, somente com a libertação do sofrimento. Os ensinamentos são sempre upāyas, e sua eficácia não depende da adesão estrita a um conteúdo metafísico, ontológico ou gnoseológico. Do ponto de vista de upāya, o que importa não é se uma teoria é verdadeira ou falsa, mas se ela pode conduzir os seres à libertação do sofrimento. De acordo com Michael Pye todos os aspectos dos ensinamentos budistas devem, nessa perspectiva, ser resolvidos na noção de upāya:

as “respostas” que o budismo aparentemente fornece, como o ensinamento da cessação (*nirodha*) ou *nirvāṇa*, são propostos inteiramente em relação ao problema do sofrimento e não pretendem ter qualquer significado particular para além da realização da solução deste problema. Sendo assim o “Budismo”, enquanto uma religião específica identificável na história humana, é um meio hábil.<sup>357</sup>

Essa maneira de compreender upāya como uma instância de igualdade entre todas as versões dos ensinamentos budistas está longe de refletir um consenso dentro da tradição. Há duas teses em disputa acerca do sentido identitário (6) de upāya. A primeira é que o vasto campo semântico de upāya alimenta na tradição uma sensibilidade inclusivista, uma convivência ditosa entre todas as versões do budismo. Toda a pluralidade do budismo seria a natural brotação da atividade do Buda, e nenhum botão específico resume toda a energia da

---

355 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 34.

356 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p.35. "In the Buddha lands of the ten directions/ there is only the Law of the one vehicle,/ there are not two, there are not three,/ except when the Buddha preaches só as an expedient means,/ merely employing provisional names and terms/ in order to conduct and guide living beings/ and preach to them the Buddha wisdom."

357 Michael Pye. *Skilful Means*, p. 3.

brotação. A segunda tese é que as aplicações de upāya levam a uma tendência ao sectarismo. Essa tendência seria observável historicamente na tradição sempre que uma versão do budismo alega superioridade em relação às outras por ter supostamente discernido os sentidos definitivos dos ensinamentos. A noção de upāya daria plausibilidade a essas alegações, na medida em que indica que pelos menos alguns ensinamentos budistas possuem um valor apenas relativo. O que acontece é que o problema hermenêutico levantado pela noção de upāya é replicado no plano identitário. A disputa entre essas duas teses configura um aspecto bastante polêmico do budismo como um todo, mas do Mahāyāna em particular. A disputa é ainda mais complexa porque ela não se exerce como uma peleja entre dois partidos adversários. Em um mesmo sūtra é possível encontrar upāya habilitando uma hierarquização dos veículos, e logo em seguida louvando a igualdade fundamental entre as formas de budismo. O *Saddharmapuṇḍarīka* é um exemplo dessa ambiguidade.

A doutrina do veículo único, *ekayāna*, em um primeiro momento parece favorecer uma atmosfera de comunhão entre todas as tradições budistas. A mensagem dessa doutrina assegura que as diferenças entre as escolas são meramente acidentais, mas deixam intocado o tutano do que o Buda ensinava. Fundamentalmente todos os veículos são um, e as disputas identitárias são abolidas ante essa descoberta. Essa é a leitura que Michael Pye defende. “De acordo com esse ponto de vista, o Mahāyāna não busca uma diferenciação excludente dos veículos, alguns a serem confirmados e outros rejeitados, mas implica sim um inclusivismo universalista.”<sup>358</sup> O autor defende que os aspectos polêmicos envolvendo identidades budistas estão presentes no sūtra, mas são resolvidos na doutrina do veículo único. Algumas passagens do *Saddharmapuṇḍarīka* parecem permitir essa leitura. “Não há discrepância nas palavras dos Budas.”<sup>359</sup> Se não há nenhuma discrepância real em tudo o que o Buda ensinou, o objeto de disputa (que seria a posse do ensinamento suposto como verdadeiro) é simplesmente removido. Em outra passagem o sūtra declara que “as palavras que os Budas ensinam não são vazias ou falsas.”<sup>360</sup> Essa declaração interrompe o discurso de que o Buda ensinou uma única verdade e várias pequenas falsidades pavimentando lentamente o caminho até aquela verdade. Apesar dessas passagens e da possível interpretação inclusivista que se possa extrair delas, a possibilidade sectarista do termo upāya encontra também inúmeros exemplos no *Saddharmapuṇḍarīka*. A doutrina do veículo único, inclusive, é usada no sūtra de forma a

---

358 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 41.

359 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 37. "There is no discrepancy in the words of the Buddhas, there is only the one vehicle, not two."

360 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 30. "The words that the Buddhas preach are not empty or false."

agravar as tensões identitárias. Isso porque o *ekayāna* em muitos momentos coincide com o Mahāyāna. A ideia de um veículo único converte-se rapidamente na defesa de que *aquele* veículo deve ser o único. O sentido e a importância dos outros veículos deveriam ser resolvidos em relação a esse veículo único, que não é outro senão o Mahāyāna. “O próprio Buda refugia-se nesse Grande Veículo”, diz o *Saddharmapuṇḍarīka*.<sup>361</sup> Nesse movimento ocorre uma hierarquização bastante nítida entre os veículos. Os ensinamentos anteriores ao Mahāyāna era pensados para um público imaturo, insensível ainda à profundidade do Dharma.

Para aqueles de capacidades embotadas que alegram-se em  
[uma Lei pequena,  
que ávidamente apegam-se a nascimento e morte,  
que, apesar dos inumeráveis Budas,  
falham em praticar o profundo e maravilhoso caminho,  
mas sentem-se perplexos e confusos por uma multidão de problemas –  
a esses eu ensino *nirvāṇa*.<sup>362</sup>

Ou seja, o ensinamento do *nirvāṇa* seria um recurso transitivo para aqueles que falharam em praticar imediatamente o caminho mais profundo. Em outros momentos o sūtra atribui a qualidade de upāya exclusivamente aos ensinamentos anteriores ao *ekayāna*.<sup>363</sup> Ānanda chega mesmo a lamentar-se por não ter compreendido, quando pela primeira vez ouviu os ensinamentos do Buda, que aqueles eram ainda esboços preparatórios, e que o grande ensinamento ainda estava por vir.<sup>364</sup> Nesses momentos upāya parece ser um atributo quase negativo para qualificar um ensinamento: sinônimo de precário e incompleto. Se Ānanda soubesse que os primeiros ensinamentos do Buda eram meramente upāya, ele certamente teria aguardado para conquistar “a libertação através do Grande Veículo”.<sup>365</sup> Em outros momentos, no entanto, a habilidade em métodos do Buda parece não poder ser suficientemente homenageada, e upāya parece interceptar inclusive as menores e mais discretas partículas que formam o budismo. Essas duas possibilidades do sentido identitário de upāya são exploradas no Mahāyāna, instaurando uma ambiguidade que talvez não se

361 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 35. "The Buddha himself dwells in this Great Vehicle."

362 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 34. "For those of dull capacities who delight in a little Law,/ who greedily cling to birth and death,/ who, despite the innumerable Buddhas,/ fail to practice the profound and wonderful way,/ but are perplexed and confused by a host of troubles – / for these I preach nirvana."

363 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 35.

364 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 48.

365 Burton Watson, *The Lotus Sutra*, p. 48. "“But the fault is ours, not that of the World-Honored One. Why do I say this? If we had been willing to wait until the true means for attaining anuttara-samyak-sambodhi was preached, then we would surely have obtained release through the Great Vehicle. But we failed to understand that the Buddha was employing expedient means and preaching what was appropriate to the circumstances. So when we first heard the Law of the Buddha, we immediately believed and accepted it, supposing that we had gained understanding.”"

esgote textualmente, mas que estenda seus braços sobre o desenvolvimento histórico da tradição budista.<sup>366</sup>

Até aqui passeamos por alguns dos sentidos de upāya no budismo Mahāyāna. Fizemos isso principalmente através de dois sūtras, o *Saddharmapuṇḍarīka* e o *Upāyakauśalyasūtra*. Depois de cartografados esses sentidos de upāya em um horizonte mais largo, podemos esperar que as condições para a análise de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa* tenham começado a desanuviar-se.

### 3.2 Upāya e a prática do bodhisattva

A importância de upāya para o *Vimalakīrtinirdeśa* pode ser sentida internamente, quando o próprio sūtra estabelece upāya como um dos fundamentos do ideal do bodhisattva, e pode ser sentida com igual força externamente: os dois maiores trabalhos de referência sobre upāya no universo acadêmico de língua inglesa dedicam um capítulo inteiro para tratar do Sūtra dos Ensinamentos de Vimalakīrti. Tanto o livro de John Schroeder quanto o livro de Michael Pye miram o *Vimalakīrtinirdeśa* na tentativa de compreender o significado de upāya para o budismo Mahāyāna.<sup>367</sup> A presença do *Vimalakīrtinirdeśa* nesses trabalhos indica não só que upāya seja um tema importante do repertório desse sūtra, mas também que o sūtra conseguiu repercutir suas ideias no campo semântico de upāya mais geral. Segundo Michael Pye uma das principais novidades que o *Vimalakīrtinirdeśa* apresenta em relação aos outros sūtras trabalhados anteriormente consiste em que agora o exercício de upāya não é confinado ao Buda, mas passa a participar do desempenho dos bodhisattvas também. Se no *Saddharmapuṇḍarīka* e no *Upāyakauśalyasūtra* o domínio de upāya é largamente vinculado ao Buda, no *Vimalakīrtinirdeśa* “a habilidade em métodos é uma competência comandada por bodhisattvas.”<sup>368</sup> Edward Hamlin percebe esse mesmo movimento: “o *Vimalakīrtinirdeśa* não aceita a limitação de upāya aos Budas, conforme exposta no *Saddharmapuṇḍarīka*.”<sup>369</sup> Logo na primeira página do sūtra, quando são apresentados os bodhisattvas ora reunidos em torno do Buda, upāya é uma das propriedades mencionadas desses bodhisattvas. Eles eram repletos

---

366 J. H. Kamstra argumenta que essa ambiguidade deve ser observada enquanto funciona efetivamente na história do budismo. Conhecer upāya historicamente é necessário para compreendermos seu significado, e a mera análise contida no texto é incapaz de resolver a ambiguidade instaurada por upāya. J. H. Kamstra. “Skillful Means as a ‘Germinative Principle’: Some remarks on a concept in Mahāyāna Buddhism” in: *Numen*, Vol. 27, N. 2, 1980, p. 274.

367 John Schroeder. “Mahāyāna Buddhism: The *Vimalakīrtinirdeśa*” in: \_\_\_\_\_, *Skillful Means*, pp. 62-88. Michael Pye. “Skillful Means in the Teaching of Vimalakīrti” in: \_\_\_\_\_, *Skillful Means*, pp. 83-100.

368 Michael Pye, *Skillful Means*, p. 84.

369 Edward Hamlin. “Magical Upāya in the *Vimalakīrtinirdeśasūtra*” in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 11, N. 1, 1988, p. 92.



nas seis perfeições “e no poder da habilidade em métodos”. Eles “compreendiam bem as capacidades dos seres sencientes” e sabiam das “tendências passadas e processos mentais atuais dos seres”. Em resumo, eles “ofereciam o remédio de acordo com a doença e faziam com que o remédio fosse ingerido.”<sup>370</sup> Embora o próprio Buda apareça no sūtra como alguém que engendra upāya, é na figura do bodhisattva Vimalakīrti que upāya encontra um substrato ideal. Essa ampliação do *locus* da ideia de upāya é muito importante, pois é uma condição necessária para que o conceito pudesse assumir um novo tipo de centralidade na prática budista. Upāya seria não somente o modo de atuação do Buda ao qual toda a tradição deve ser sensível, mas também um ideal de atuação dos adeptos do Mahāyāna mais estritamente tocados pelo caminho do bodhisattva.<sup>371</sup> A todos os sentidos de upāya sublinhados na primeira parte do capítulo, soma-se ainda um sentido prático (7) vigente para os que tomarem o caminho do bodhisattva. Veremos como upāya, no *Vimalakīrtinirdeśa*, relaciona-se ao treinamento do bodhisattva, às premissas fundamentais de sua prática, e à forma como o caminho do bodhisattva é compreendido em relação a outras formas de praticar o budismo.

Em primeiro lugar a prática de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa* significa que os bodhisattvas devem cultivar no contato com o outro uma sensibilidade pedagógica tal qual aquela reconhecida no Buda. Devem ser capazes de perceber em cada um suas capacidades, suas dificuldades, suas tendências. Devem descobrir em cada um o movimento de sua vida, e descobrir em relação a esse movimento onde pulsam as chances de transformação. A habilidade em conhecer o outro é constantemente elogiada no sūtra. “Compreendendo as tendências das mentes dos seres vivos, [Vimalakīrti] também era capaz de discernir entre aqueles de faculdades aguçadas ou embotadas.”<sup>372</sup> O próprio Vimalakīrti ensina que essa é uma qualidade obrigatória para todos os que pretendem ensinar o Dharma. Pūrṇa e Mahāmaudgalyāyana, quando recusam-se a visitar Vimalakīrti, relatam ao Buda ocasiões em que o bodhisattva desafiou esse quesito de suas práticas. Pūrṇa estava sob uma árvore ensinando o Dharma a alguns *bhikṣus* noviços quando Vimalakīrti o surpreende: “Ó Pūrṇa, você só deveria explicar o Dharma depois de primeiro entrar em concentração e contemplar as mentes dessas pessoas – não coloque comida estragada em um recipiente adornado de joias.”<sup>373</sup> Vimalakīrti referia-se ao fato de que as disposições cármicas daqueles indivíduos os

---

370 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 69-70. “[The present bodhisattvas] provided medicine according to the illness and caused it to be taken;”

371 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 83.

372 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. “Understanding the tendencies of the minds of sentient beings, he was also able to discriminate between those of sharp and dull faculties.”

373 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 90. “O Pūrṇa, you should only explain the Dharma after first entering

levaria naturalmente ao Mahāyāna, enquanto Pūrṇa os estava instruindo no Hīnayāna. “Você é incapaz de compreender as fontes fundamentais dos seres sencientes – não os inspire no Dharma Hīnayāna.”<sup>374</sup> Em outra ocasião Vimalakīrti encontra Mahāmaudgalyāyana ensinando o Dharma a budistas leigos em Vaiśālī. Rapidamente o bodhisattva o interrompe, afirmando que “o Dharma deve ser ensinado de acordo com a realidade.”<sup>375</sup> Em seguida Vimalakīrti discorre sobre a profundidade do Dharma, concluindo finalmente que quem pretender ensinar o Dharma deve ser “proficiente em reconhecer as faculdades espirituais dos seres.”<sup>376</sup> Essa qualidade que Vimalakīrti coloca como condição indispensável para a prédica é claramente delimitada ao caminho do bodhisattva. Pūrṇa, depois de ser repreendido por Vimalakīrti, lamenta: “*śrāvakas* não consideram as faculdades das pessoas e portanto não devem ensinar o Dharma”.<sup>377</sup> A capacidade de ensinar o Dharma é determinada pela capacidade de reconhecer as disposições dos indivíduos, e essa por sua vez é prevista no tipo de realização espiritual esperada dos bodhisattvas, mas não dos *śrāvakas* ou *pratyekabuddhas*. Essa qualidade de upāya insistentemente apontada por Vimalakīrti remete àquela experiência do Buda após o despertar, quando ele percebe a um só tempo a profundidade do Dharma e a variedade de tendências e capacidades humanas. Como vimos, essa foi uma das fundações da prédica do Buda, e no *Vimalakīrtinirdeśa* essa mesma qualidade é convocada a fundar também a prática dos bodhisattvas.

A capacidade de compreender as características dos indivíduos ainda não é causa suficiente para atribuir ao bodhisattva o pleno domínio de upāya. É necessário também que o bodhisattva ensine o que é adequado de acordo com o que apreendeu sobre os indivíduos. Essas duas capacidades necessariamente complementam-se na habilidade em métodos do bodhisattva. Elas resumem-se no poder do bodhisattva de fabricar ensinamentos relativos, e por isso mesmo eficazes. Isso é claramente ilustrado no *Vimalakīrtinirdeśa* pela ocasião da doença de Vimalakīrti. Sua própria doença é um meio hábil para reunir as pessoas em torno do Dharma. “Usando meios hábeis ele manifestou ficar doente. Porque estava doente o rei, os

---

into concentration and contemplating the minds of these people – do not put defiled food in a jeweled vessel. You should understand what these *bhikṣus* are thinking – do not put lapis lazuli together with crystal.”

374 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 90. “You are unable to understand the fundamental sources of sentient beings – do not inspire them with the Hinayana Dharma.”

375 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 25. “The Dharma must be taught according to reality.” A tradução de John McRae é também muito interessante: “In explaining the Dharma, you should explain according to the Dharma.” John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 86.

376 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 26. “You should be adept in regard to the spiritual faculties of living beings.”

377 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 91. “*Śrāvakas* do not consider the faculties of people and therefore should not explain the Dharma.”

ministros, os anciões, eruditos, brâmanes, príncipes e outros habitantes do palácio, e inúmeras milhares de pessoas vieram para lhe visitar.”<sup>378</sup> Vimalakīrti recebe duas visitas ao longo do sūtra – talvez seja mais acurado dizer que tenha recebido duas ondas de visitas. Na primeira onda o bodhisattva é visitado por uma multidão de pessoas comuns e a princípio descomprometidas com o Dharma. Ainda que tivessem suas singularidades e méritos, não eram reconhecidas por seu envolvimento com a vida espiritual. Talvez muitas dessas pessoas tenham se sentido impelidas a visitar Vimalakīrti não por sabê-lo um grande bodhisattva, mas por sua posição social, por sua participação nos assuntos públicos do governo e do comércio. Vimalakīrti recebe essas pessoas com um discurso do Dharma bastante contundente sobre a insatisfatoriedade do corpo.

Esse corpo é impuro, repleto de corrupções. Esse corpo não é confiável, já que mesmo que seja limpo, vestido e alimentado, ele necessariamente irá se desintegrar. Esse corpo é desastroso, assediado por centenas de doenças. Esse corpo é como um poço na colina, cedendo ao tempo. Esse corpo não é confiável, morrendo apesar de ainda ser necessário.<sup>379</sup>

Sendo de natureza tão impermanente, insubstancial e insatisfatória, não faz sentido buscar refúgio nesse corpo. Essa é a primeira mensagem de Vimalakīrti, sua primeira upāya em formato locutivo. A linguagem usada por Vimalakīrti é bastante direta e apela a uma experiência de corporeidade amplamente acessível. Para compreender o que o enfermo Vimalakīrti quer dizer, basta ouvir e possuir um corpo. A situação é bastante diversa quando o bodhisattva recebe a segunda onda de visitantes, uma multidão liderada por Mañjuśrī. Nesse caso todos os que convergem à casa de Vimalakīrti são atraídos pelo Dharma.<sup>380</sup> Ainda que nesse grupo exista uma pluralidade de necessidades e tendências, há um elemento de coesão interna que confere ao grupo uma qualidade singular. Para atender a essa singularidade Vimalakīrti muda sensivelmente sua linguagem e sua mensagem. O bodhisattva leigo recebe Mañjuśrī dizendo: “Mañjuśrī! Bem vindo, Mañjuśrī! Você é muito bem vindo! Aí está você, sem ter vindo. Você aparece, sem que haja visão. Você é ouvido, sem que haja audição.”<sup>381</sup>

378 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 83. "Using skillful means he manifested becoming ill himself. Because he was ill, the king, ministers, elders, retired scholars, brahmins, the princes and the other palace retainers, and innumerable thousands of people all came to inquire about his illness."

379 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 83. "This body is impure, replete with defilements. This body is untrustworthy, since even though one washes, clothes, and feed it it will necessarily disintegrate. This body is a disaster, vexed by a hundred and one illnesses. This body is like a well on a hill, pressed by age. This body is unreliable, dying in spite of being needed."

380 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 107. "Thereupon the bodhisattvas, great disciples, Indras, Brahmās, and the four heavenly kings in the assembly all thought, 'Now these two great bodhisattvas Mañjuśrī and Vimalakīrti will have a discussion. They will certainly explain a wondrous Dharma.'"

381 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 43. "Mañjuśrī! Welcome, Mañjuśrī! You are very

Essa linguagem seria completamente estranha e arredia aos seus primeiros visitantes. A visita de Mañjusfi culmina no momento de anti-locução de Vimalakīrti, na expressão epifânica da perfeição da sabedoria, quando a própria linguagem é aplacada pela sabedoria do bodhisattva. Todo esse procedimento faz sentido apenas considerando-se as condições específicas das pessoas envolvidas no contexto. Os ensinamentos de Vimalakīrti são minuciosamente regulados a partir dessas condições, tanto na primeira quanto na segunda visita. E disso resultam estilos de ensinamento muito diferentes: homiléticos ou mágicos, crípticos ou explícitos, grosseiros ou sutis. Nessa diferença entre os ensinamentos podemos mais uma vez encontrar upāya. O *Vimalakīrtinirdeśa* é bastante explícito em situar upāya como parte do treinamento do bodhisattva. Por isso no início do sūtra a habilidade em métodos aparece precisamente ao lado das seis perfeições.<sup>382</sup>

Mas além de ser um treinamento para o bodhisattva, upāya lhe serve também como um fundamento. Sem upāya são removidas as condições de possibilidade do ideal do bodhisattva enquanto prática religiosa. Não é exagerado dizer que no *Vimalakīrtinirdeśa* upāya explica a possibilidade de existência do bodhisattva no mundo. Quando Mañjusfi conversa com Vimalakīrti sobre sua doença, ele pergunta o que um bodhisattva que está doente deve fazer para controlar sua própria mente.<sup>383</sup> Parte da resposta de Vimalakīrti é que os bodhisattvas doentes devem pensar da seguinte forma: “se minha doença não é real nem existente, então as doenças dos seres sencientes tampouco são reais ou existentes.”<sup>384</sup> Ao pensar dessa forma, pode surgir no bodhisattva um tipo de compaixão sentimental, um profundo enternecimento por saber que os seres são atormentados por sofrimentos que sequer são realmente existentes. Vimalakīrti adverte contra esse tipo de compaixão sentimental, que impossibilitaria a prática do bodhisattva.

Bodhisattvas eliminam as tribulações dos dados sensoriais e geram grande compaixão. Se eles possuísem uma visão sentimental da compaixão, eles gerariam portanto aversão com relação ao *samsāra*. Se eles forem capazes de transcender [essa compaixão sentimental] eles não terão qualquer aversão, e não importa onde nasçam posteriormente eles não serão limitados por nenhuma visão sentimental. Eles nascerão sem amarras e serão capazes de ensinar o Dharma aos seres sencientes, emancipando-os de suas próprias

---

welcome! There you are, without any coming. You appear, without any seeing. You are heard, without any hearing."

382 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 69.

383 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 110.

384 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "If this illness of mine is neither real nor existent, then the illnesses of sentient beings are also neither real nor existent."

amarras.<sup>385</sup>

Aqui Vimalakīrti desvenda a qualidade da compaixão do bodhisattva. Essa compaixão especial dos bodhisattvas é tal que não concebe nenhuma aversão ao *saṃsāra* nem contamina o bodhisattva de impurezas e apegos. Isso é absolutamente fundamental para sua prática, e contraria alguns retratos equivocados do ideal do bodhisattva. A primeira ideia importante é que o bodhisattva não deve estimular nenhuma aversão ao *saṃsāra*. Para beneficiar os seres o bodhisattva deve nascer neste mundo, e isso implica não fixar-se na realização possível do *nirvāṇa* como uma experiência oposta ao *saṃsāra*. De acordo com o *Vimalakīrtinirdeśa* somente uma grande compaixão, e não uma compaixão sentimental, pode prevenir que o bodhisattva distancie-se do *saṃsāra*, instaurando um dualismo entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Por outro lado não basta que o bodhisattva continue nascendo no mundo da mesma maneira irrefletida como todos nascem. O bodhisattva precisa realizar-se espiritualmente para que possa amparar os seres. “É impossível para alguém com amarras emancipar outros de suas amarras. Só é possível a alguém sem amarras emancipar outros de suas amarras. Sendo assim, bodhisattvas não devem gerar amarras.”<sup>386</sup> Isso contesta a ideia frequentemente ventilada de que o bodhisattva adia sua realização espiritual com a intenção de auxiliar os seres. O bodhisattva deve esforçar-se em romper suas amarras, pois esta é uma condição de sua prática. Como essa passagem do *Vimalakīrtinirdeśa* expressa muito bem, o ideal do bodhisattva combina portanto dois elementos: a realização espiritual e a estadia no mundo. Segundo Michael Pye o bodhisattva realiza “uma combinação paradoxal entre realização e não-partida, baseada em sabedoria [prajñā] e métodos [upāya].”<sup>387</sup> Se prajñā está relacionada à realização espiritual do bodhisattva,<sup>388</sup> upāya está relacionada ao fato de que o bodhisattva continue nascendo. E nascendo sem fazer dos nascimentos um cárcere. O *Vimalakīrtinirdeśa* prossegue essa discussão detalhando o sentido da emancipação com relação a prajñā e a upāya.

---

385 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "When performing this contemplation, [such bodhisattvas] may generate an affectionate view of great compassion with regard to (i.e., sentimental compassion toward) sentient beings, but this should be forsaken. Why? Bodhisattvas eliminate the vexations of sensory data and generate great compassion. If they have an affectionate view of compassion, they would thereby generate aversion toward *saṃsāra*. If they are able to transcend this they will not have any [such] aversion, and no matter where they are subsequently reborn they will not be limited by any affectionate view. They will be born without bonds and be able to explain the Dharma to sentient beings and emancipate them from their bonds."

386 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "It is as the Buddha has explained: 'It is impossible for someone with bonds to emancipate others from their bonds. It is only possible for someone without bonds to emancipate others from their bonds.' Therefore, bodhisattvas should not generate bonds."

387 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 103.

388 Edward Hamlin, *Magical Upāya*, p. 105. "Emptiness acts as a corrective to 'sentimental compassion'."

Um apego sedento ao sabor da meditação é a amarra dos bodhisattvas; e nascimento através da habilidade em métodos é a emancipação dos bodhisattvas. Além disso, não possuir habilidade em métodos é ter a própria sabedoria aprisionada, enquanto ter habilidade em métodos é ter a própria sabedoria emancipada. Não possuir sabedoria é ter a habilidade em métodos aprisionada, enquanto ter sabedoria é ter habilidade em métodos emancipada.<sup>389</sup>

A interdependência de prajñā e upāya na prática do bodhisattva dificilmente poderia ser melhor apresentada. Além disso resulta bastante claro que o nascimento do bodhisattva é uma atualização de upāya: “nascimento através da habilidade em métodos é a emancipação dos bodhisattvas.” Através de sua habilidade em métodos, devidamente combinada à sua sabedoria, o bodhisattva é capaz de “não destruir o composto nem repousar no não-composto”.<sup>390</sup> O bodhisattva é capaz de nascer no mundo *e não ser cativado pelo nascimento*. Eis a combinação de realização e estadia. Vimalakīrti demonstra o que isso significa quando explica sua doença a Mañjusī. “Apesar do corpo estar doente, ele sempre existe no *saṃsāra*. Beneficiar a todos sem cansar-se – isso é chamado habilidade em métodos.”<sup>391</sup> A doença do bodhisattva é a mesma doença que oprime todos os seres, mas ela é vivida de maneira radicalmente diferente pelo bodhisattva. “Ter o corpo doente mas nunca morrer é chamado habilidade em métodos.”<sup>392</sup> Isso só é possível porque o aparecimento da doença no bodhisattva não decorre da ignorância e do desejo. “A doença dos bodhisattvas surge da grande compaixão.”<sup>393</sup> A sabedoria do bodhisattva sozinha não explicaria sua residência no mundo. Se a residência do bodhisattva no mundo for considerada isoladamente pela sabedoria da vacuidade, ela perde completamente seu sentido e sua praticabilidade. Mas essa residência do bodhisattva não pode ser considerada isoladamente. Ela é sempre e necessariamente um arranjo interdependente entre prajñā e upāya. O ideal do bodhisattva é o modo de acontecer da vida espiritual dada a interação entre prajñā e upāya. Esse é um dos aspectos da prática explorados na conversa entre Mañjusī e Vimalakīrti. Quando Mañjusī pergunta a Vimalakīrti como ele percebe os seres sencientes, a resposta do bodhisattva aponta para a crua vacuidade. Os seres são de âmago solúvel, e portanto sem âmago. São interdependentes, e portanto

---

389 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "What are bonds, and what is emancipation? A desirous attachment to the flavor of meditation is the bond of bodhisattvas; and birth through skillful means is the emancipation of bodhisattvas. Further, to be without skillful means is to have one's wisdom in bondage, while to have skillful means is to have one's wisdom emancipated. To be without wisdom is to have one's skillful means in bondage, while to have wisdom is to have one's skillful means emancipated."

390 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 88. "But the bodhisattva should neither destroy the compounded nor rest in the un-compounded."

391 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 113. "Although the body is ill, it always exists in *saṃsāra*. To benefit all without tiring – this is called skillful means."

392 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 113. "For one's body to be ill but never die is called skillful means."

393 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 108. "The illness of bodhisattvas arises from great compassion."

vazios de natureza própria. São “como nuvens no céu”, “como uma miragem no calor”, “como bolhas na água”.<sup>394</sup> A pergunta que Mañjuśrī faz ao ouvir a resposta de Vimalakīrti resume muito bem a preocupação com a praticabilidade do ideal do bodhisattva. Mañjuśrī pergunta: “Nobre senhor, se o bodhisattva considera todos os seres vivos dessa maneira, como ele pode gerar o grande amor [*mahāmaitrī*] por eles?”<sup>395</sup> Se o conhecimento de *sūnyatā* interrompe a crença na realidade derradeira de sujeitos e objetos, como o bodhisattva poderá relacionar-se ainda com o mundo? Vimalakīrti responde: “assim como realizei o Dharma, devo ensiná-lo aos seres vivos.”<sup>396</sup> A partir desse momento Vimalakīrti completa o ideal do bodhisattva: ele coloca sua sabedoria em contato com upāya. Esse é um gesto de grande compaixão, *mahākaruṇā*. Nesse sentido pode-se falar em upāya como uma combinação entre *prajñā* e *karuṇā*, uma combinação que configura o modo do bodhisattva relacionar-se com o mundo. Pois *prajñā* responde pela compreensão lúcida que o bodhisattva tem do mundo, e *upāya* responde pela relação compassiva entre o bodhisattva e o mundo. No *Vimalakīrtinirdeśa*, portanto, upāya não é somente uma categoria do treinamento do bodhisattva, mas um fundamento de sua prática.

Um outro aspecto bastante importante do conceito de upāya mobilizado pelo *Vimalakīrtinirdeśa* é a relevância salvífica da habilidade em métodos. Vimos que no *Saddharmapuṇḍarīka* e no *Upāyakauśalyasūtra* a habilidade em métodos do Buda é sobretudo o domínio de métodos de salvação. Não deve causar surpresa portanto encontrarmos esse mesmo aspecto de upāya sendo desenvolvido no *Vimalakīrtinirdeśa*. No primeiro capítulo do sūtra a competência salvífica do Buda é vastamente elogiada pelo bodhisattva Ratnākara: “com esse maravilhoso Dharma tu salvas os seres sencientes.”<sup>397</sup> A maneira relacional pela qual o Buda ensina o Dharma também é notada. “O Buda explica o Dharma com um único som, e cada ser senciente colhe a compreensão de acordo com sua capacidade. Cada um diz que o Abençoado está falando em sua própria língua.”<sup>398</sup> Parece estar implícita nessa passagem certa aderência à doutrina do *ekayāna* presente no Sūtra do

394 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 123-4. “[...] like a mirage when it is hot; [...] like clouds in the sky; [...] like bubbles upon water.”

395 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 56. “Mañjuśrī then asked further, ‘Noble sir, if a bodhisattva considers all living beings in such a way, how does he generate the great love toward them?’”

396 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 56. “Vimalakīrti replied, ‘Mañjuśrī, when a bodhisattva considers all living beings in this way, he thinks: ‘Just as I have realized the Dharma, so should I teach it to living beings.’”

397 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 73. “With this wondrous Dharma you save sentient beings.”

398 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 74. “The Buddha explains the Dharma with one sound./ And sentient beings each attain understanding according to their capacity./ Each one says the World-Honored One is speaking his own language.”

Lótus. Aqui também está presente a ideia de que a intenção salvífica do Buda é exatamente idêntica em tudo o que ele manifesta, mas que os receptores dessa intenção salvífica projetam sobre ela uma pluralidade de formas. Em outro momento do *Vimalakīrtinirdeśa* o Buda explica a Ānanda que “os méritos dos Budas, dos Tathāgatas, são universalmente idênticos” e os Budas “são numerosos, mas sua sabedoria desimpedida não é.”<sup>399</sup> Há uma unidade no que diz respeito aos Budas e seus métodos salvíficos, ainda que do ponto de vista desalumiado pareça existir uma multiplicidade de encaminhamentos búdicos. Ao final do elogio de Ratnākara ao Buda, o bodhisattva canta de maneira a não deixar dúvidas sobre a função salvífica do Buda: “reverência a ti, que salva os seres sofrentes!”<sup>400</sup>

Acontece que, assim como outros aspectos da ideia de upāya, no *Vimalakīrtinirdeśa* esse acento salvífico não se restringe à esfera do Buda. O sūtra reconhece nos bodhisattvas a mesma capacidade de salvamento, e Vimalakīrti presta-se novamente como um exemplo. Quando de sua primeira aparição no sūtra o bodhisattva é apresentado nos seguintes termos: “com o desejo de salvar as pessoas, Vimalakīrti usava sua habilidade em métodos para residir em Vaiśālī.”<sup>401</sup> A partir daí tudo o que se diz a respeito de Vimalakīrti recebe seu sentido em referência a essa intenção previamente anunciada: salvar os seres. “Suas ações não são caprichosas, mas são, ao contrário, estratégias salvíficas cuidadosamente elaboradas.”<sup>402</sup> Em sua conversa com Mañjusrī, Vimalakīrti mostra onde está plantada a intenção salvífica do ideal do bodhisattva.

Eles [os bodhisattvas] realizam-se sem tornarem-se completos nos *dharmas* da budeidade e sem extinguir a experiência. Dado o sofrimento em seus corpos, eles pensam nos seres sencientes nas más destinações e geram grande compaixão, pensando “Eu já contive o meu sofrimento e eu devo também conter o sofrimento de todos os seres.”<sup>403</sup>

Vimalakīrti não está dizendo que o bodhisattva passa ao largo do seu desenvolvimento espiritual para socorrer mais depressa todo o restante do mundo. Ele diz, ao contrário, é que

399 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 160. "The merits of the buddhas, the Tathāgatas, are universally same, and it is in order to convert sentient beings that they manifest different buddha lands. Ānanda, when you observe the buddhas' contries, the lands are numerous but space is not (i.e., there is only one "space"). Likewise, when you observe the form bodies of the buddhas, they are numerous but their unhindered wisdom is not."

400 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 15. "Obeisance to you who save the suffering beings!"

401 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. "Wanting to save people, [Vimalakīrti] used his excellent skillful means to reside in Vaiśālī [...]"

402 Edward Hamlin, *Magical Upāya*, p. 101.

403 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 111. "They acquire realization without becoming complete in the *dharmas* of buddhahood and without extinguishing experience. Given the suffering of their bodies, they think of sentient beings in the evil destinations and generate great compassion, [thinking] 'I have already controlled [my suffering] and I should also control [the suffering] of all sentient beings.'"



uma vez desembaraçado de seu próprio sofrimento, o bodhisattva volta-se ao mundo com a inteligência compassiva de seus métodos. Como vimos, upāya explica que o bodhisattva possa desembaraçar-se de seu sofrimento sem “extinguir a experiência”, ainda que não tenha chegado à plenitude de todos os “*dharmas* da budeidade”. Essa posição especial permite ao bodhisattva compartilhar com os Budas o exercício salvífico. O sūtra conta que em certa ocasião o bodhisattva Prabhāvyūha encontra Vimalakīrti chegando em Vaiśālī e resolve perguntar-lhe de onde ele chegava. Vimalakīrti responde que chegava do “lugar da iluminação”. Vimalakīrti prossegue dizendo, entre outras coisas, que “a habilidade em métodos é o lugar da iluminação, por conta da salvação dos seres sencientes.”<sup>404</sup> E era precisamente esse o lugar onde Vimalakīrti estivera. Que Vimalakīrti esteja empenhado nessa rotina salvífica provoca algumas questões sobre como devemos entendê-lo. E mais que isso, sobre como devemos entender upāya na prática do bodhisattva. Ainda que a qualidade salvífica de upāya seja incorporada ao ideal do bodhisattva, é difícil pensar que isso incluiria também os bodhisattvas iniciantes. Mas Vimalakīrti não é mesmo um bodhisattva iniciante. Sua sabedoria e eloquência são comparáveis somente com as do Tathāgata.<sup>405</sup> No entanto muito do sucesso do *Vimalakīrtinirdeśa* atribui-se ao fato de que Vimalakīrti não seja um bodhisattva distante, uma figura celeste de quem seria inconcebível emular os comportamentos. Vimalakīrti aparece primeiramente como um bodhisattva leigo, um chefe de família residindo em Vaiśālī e vivendo uma vida espiritual possível a este nosso chão comum. Ele se nos aparece mais como um modelo do que como um salvador. E no entanto lhe é possível frequentar as camadas mais supramundanas do caminho dos bodhisattvas, os lugares de onde parece não pisar-se mais este mesmo chão. Vimalakīrti não é definitivamente um praticante comum, nem definitivamente um praticante incomum. Isso é constatado no próprio *Vimalakīrtinirdeśa*: “nem do domínio do indivíduo ordinário, nem do domínio do santo, tal é o domínio do bodhisattva.”<sup>406</sup>

Vimalakīrti demonstra a imensa dificuldade de fixar o bodhisattva em predicados. Essa dificuldade é proposital e está intimamente relacionada ao timbre do caminho espiritual proposto pelo Mahāyāna. A dificuldade em compreender a prática de Vimalakīrti influencia também a forma como podemos situar upāya no treinamento do bodhisattva. Depois de

---

404 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 100. "Skillful means are the place of enlightenment, because of the salvation of sentient beings."

405 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 31.

406 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 47. "Not the domain of the ordinary individual and not the domain of the saint, such is the domain of the bodhisattva."

estabelecer a imensa importância de upāya para o ideal do bodhisattva, o sūtra nos deixa diante de uma indefinição pragmática que por ora só podemos reconhecer: todos os praticantes do Mahāyāna envolvem-se com a função salvífica de upāya? Se não, como esses praticantes relacionam-se com o cultivo da habilidade em métodos? De que maneira ela é cultivada? A partir de que fase do caminho do bodhisattva o domínio de upāya começa a ser aprofundado? Ou a maioria dos praticantes do caminho do bodhisattva utiliza upāya simplesmente para compreender os ensinamentos dos Budas e bodhisattvas avançados? Essas e outras questões acerca da situação pragmática de upāya são deixadas para fora do texto. O *Vimalakīrtinirdeśa* não oferece instruções a esse respeito. Nesse sūtra parece que o meio predominante de upāya influenciar a execução do caminho do bodhisattva é influenciando sua concepção. No *Vimalakīrtinirdeśa* o sentido prático de upāya reside mais numa maneira de conceber a prática do bodhisattva do que numa maneira de descrevê-la.

De maneira geral, o *Vimalakīrtinirdeśa* não se propõe a um detalhamento prático do caminho do bodhisattva. O caminho (*mārga*) não é minuciado em estágios (*bhūmi*) que o bodhisattva deve percorrer, como em outros textos do Mahāyāna. A forma predominante de organizar o caminho do bodhisattva é considerá-lo relativamente aos outros dois veículos: *śrāvakayāna* e *pratyekabuddhayāna*. Quando esse esquema dos três veículos entra em contato com a ideia de upāya, é possível observar no *Vimalakīrtinirdeśa* uma tensão identitária. Esse uso identitário de upāya é semelhante ao que se encontra em outros sūtras do budismo Mahāyāna. No *Vimalakīrtinirdeśa* ele se manifesta em uma retórica de superioridade do Mahāyāna sobre o Hīnayāna, e conseqüentemente dos bodhisattvas sobre os *śrāvakas*. O Hīnayāna seria um ensinamento provisório direcionado aos discípulos ainda imaturos para o ensinamento definitivo do Mahāyāna. Vimalakīrti chega a comparar o Hīnayāna à água empoçada na pegada de um boi. Quanto ao Mahāyāna, seria o imenso oceano.<sup>407</sup> Essa retórica polêmica presente no *Vimalakīrtinirdeśa* deve ser compreendida como um retesamento de identidades religiosas no contexto de surgimento do Mahāyāna. Paul Harrison sugere que essa retórica havia sido construída a partir de uma postura defensiva dos primeiros autores do Mahāyāna que, enquanto minoria acossada pelas críticas do budismo indiano já estabelecido, sentiram a necessidade de produzir um discurso saturado de acusações polêmicas e imagens fortes.<sup>408</sup> Isso significa que o esforço de legitimação do Mahāyāna envolveu a elaboração

---

407 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 28.

408 Paul Harrison. "Who Gets to Ride on the Great Vehicle? Self-image and identity among the followers of Early Mahāyāna" in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol III. The Origins and Nature of Mahāyāna Buddhism; Some Mahāyāna Religious Topics*. New York: Routledge,

literária de identidades religiosas com o propósito de exaltar as inovações do movimento em contraste com supostas limitações incuráveis das escolas budistas antigas.<sup>409</sup>

O leitor do *Vimalakīrtinirdeśa* será facilmente remetido ao capítulo em que os discípulos manifestam ao Buda sua resistência em procurar o bodhisattva leigo para inquirir sobre sua doença. Em cada um dos episódios narrados pelos discípulos o padrão é o mesmo: na contracena de Vimalakīrti os *śrāvakas* demonstram sua própria imaturidade espiritual. Mahākāśyapa estava um dia mendigando sua refeição entre os pobres, quando Vimalakīrti o interpela denunciando a falta de equanimidade com o qual o monge escolhe onde mendigar. O bodhisattva vai além, denunciando a inadequação de Mahākāśyapa em relação aos princípios que tornam o ato de mendigar significativo: “deverias pedir por alimento consciente da verdadeira não-existência do alimento. Deverias pedir esmolas com o propósito de eliminar o materialismo dos outros.”<sup>410</sup> O bodhisattva denuncia a carência de prajñā (verdadeira não-existência do alimento) e upāya (o propósito de eliminar o materialismo dos outros) na prática de Mahākāśyapa. A prática da mendicância, prossegue Vimalakīrti, só tem sentido para aqueles que seguem “o caminho dos Budas, não o caminho dos discípulos.” Mahākāśyapa, profundamente impressionado com a eloquência de Vimalakīrti, declara: “daquele dia em diante eu não mais recomendo os veículos dos discípulos ou dos sábios solitários, mas recomendo o Mahāyāna.”<sup>411</sup> O testemunho de Mahākāśyapa funciona retoricamente como um reconhecimento por parte dos próprios discípulos da suposta caduquice de sua vida religiosa e da superioridade do Mahāyāna. Em outro episódio, Upāli conta como Vimalakīrti o repreendeu enquanto ele advertia dois monges acerca da severidade de suas infrações. Alertando que tais advertências apenas agravariam o sofrimento daqueles monges, Vimalakīrti ainda esclarece que “paixões consistem em conceitualizações”, e que essas conceitualizações são insubstanciais, não-existentes, assim como o ego que as engendra. Aqueles que percebem isso, continua Vimalakīrti, “são chamados os verdadeiros guardiães da disciplina.”<sup>412</sup> Após ser

---

2005, p. 123.

409 Paul Harrison, *Who Gets to Ride*, p. 118.

410 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 26. "You should beg your food in awareness of the ultimate nonexistence of food. You should seek alms for the sake of eliminating the materialism of others."

411 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 27. "[...] they should follow the way of the Buddhas, not the way of the disciple. Only in this way, Elder Mahākāśyapa, is the practice of eating by alms meaningful.' [Mahākāśyapa:] 'Lord, when I heard this teaching, I was astonished and thought: 'Reverence to all bodhisattvas! [...] From that time forth, I no longer recommend the vehicles of the disciples and of the solitary sages but recommend the Mahāyāna.'"

412 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 31. "Reverend Upāli, passions consist of conceptualization. The ultimate non-existence of these conceptualizations and imaginary fabrication - that is the purity that is the intrinsic nature of the mind. [...] Those who know this are called the true upholders of the discipline, and those disciplined in that way are indeed well disciplined."

desautorizado por Vimalakīrti – a quem os monges elogiam entusiasticamente – Upāli reconhece a grandiosidade do bodhisattva: “Com exceção do próprio Tathāgata, não há discípulo ou bodhisattva capaz de competir com sua eloquência ou rivalizar com o brilhantismo de sua sabedoria.”<sup>413</sup> Novamente o resultado dessa operação retórica é exaltar a profundidade do Mahāyāna em contraste com a limitação do veículo dos discípulos, limitação esta reconhecida por eles mesmos.

Um motivo recorrente nesses episódios de constrangimento dos discípulos é a incapacidade de ensinar o Dharma. Maudgalyāyana, Pūrṇa, Mahākāśyapa e Rāhula são repreendidos por ensinarem o Dharma sem a capacidade de examinar as faculdades espirituais de seus ouvintes, prescrevendo assim disciplinas inadequadas e em dissonância com os anseios e capacidades de seus interlocutores. Após ser severamente repreendido por Vimalakīrti, Pūrṇa chega mesmo à conclusão: “os discípulos, que não conhecem os pensamentos e inclinações dos outros, não são capazes de ensinar o Dharma a ninguém.”<sup>414</sup> O domínio da capacidade de ensinar o Dharma é um importante atributo do bodhisattva que, sendo negado aos discípulos, contribui para a conformação de uma hierarquia espiritual onde os bodhisattvas ocupam um lugar superior. Essa hierarquia espiritual será fundamental para discernir as diferentes identidades religiosas em fabricação. O conceito de upāya participa dessa disputa identitária de duas maneiras: em primeiro lugar o Hīnayāna é postulado como um veículo inferior provisoriamente ensinado pelo Buda devido à obtusidade de seus primeiros discípulos. A insistência é na provisoriedade do caminho dos *śrāvakas*. Não se discute abertamente a hipótese da provisoriedade do próprio Mahāyāna, embora uma leitura equânime de upāya leve a essa consequência. Dessa forma a qualidade de upāya é distribuída desigualmente entre os diferentes veículos, imprimindo sobre eles uma hierarquia. Em segundo lugar o domínio de upāya enquanto competência pedagógica é uma habilidade exclusiva dos Budas e bodhisattvas, e ocorre que seja uma habilidade fundamental para o pleno exercício da sabedoria. Sem o domínio de upāya os *śrāvakas* ficam inibidos de ensinar o Dharma, além de perpetuamente limitados em sua compreensão da sabedoria metodológica do Buda, da qual eles mesmos são dependentes.

Até aqui pudemos observar que no *Vimalakīrtinirdeśa* a noção de upāya informa o

---

413 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 31. "With the exception of the Tathāgata himself, there is no disciple or bodhisattva capable of competing with his eloquence or rivaling the brilliance of his wisdom."

414 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 29. "The disciples, who do not know the thoughts or the inclinations of others, are not able to teach the Dharma to anyone."

ideal do bodhisattva em várias dimensões da prática: em primeiro lugar upāya participa do treinamento do bodhisattva ao lado das outras perfeições. É uma qualidade que o bodhisattva precisa cultivar para que seu desenvolvimento espiritual possa traduzir-se em comunicação transformadora, transcendendo a mudez de tudo o que é excessivamente pessoal. Em segundo lugar upāya conduz a uma certa maneira de conceber a prática em que o bodhisattva permanece no mundo, mas sem retardar sua realização espiritual. Essa forma de conceber o ideal do bodhisattva é o que possibilita a prática. Por último, upāya também influenciou a ideia que se fez da prática do bodhisattva se comparada a outras maneiras de praticar o budismo. Nessa última dimensão upāya assumiu uma tonalidade identitária bastante saturada. Por enquanto sobrevoamos as relações mais gerais entre upāya e a prática do bodhisattva. Convém agora demorarmos um pouco o olhar sobre as manifestações de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa*. Veremos como Vimalakīrti usa criativamente sua habilidade em métodos, formando estilos de upāya que dizem muito sobre o ideal do bodhisattva e sua base Mahāyāna.

### 3.3 Estilos de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa*

No *Vimalakīrtinirdeśa* a importância de upāya para o ideal do bodhisattva acaba instituindo uma ferramenta de interpretação do próprio sūtra. Quando notamos cada um dos comportamentos do bodhisattva, a heurística natural do sūtra nos leva a perguntar não *se*, mas *como* esses comportamentos são upāya. Isso porque a qualidade de upāya está pressuposta em todo movimento do bodhisattva. Seguindo essa trilha interpretativa, podemos adivinhar um estilo de upāya em tudo quanto envolva Vimalakīrti. Essa última parte do capítulo trata justamente de descrever e comentar esses estilos.<sup>415</sup>

Um primeiro estilo de habilidade em métodos de Vimalakīrti é o domínio da palavra. Vimalakīrti é reconhecido por todos como aquele de eloquência insuperável. “Dotado de eloquência inigualável, ele ensinava o Dharma apropriadamente para cada um.”<sup>416</sup> Mas sua eloquência não se esgota na habilidade de expressar discursivamente o Dharma. O silêncio de Vimalakīrti também é eloquente. Torna-se necessária então uma forma de compreender a

---

415 Edward Hamlin identifica três estilos principais de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa*. O primeiro estilo é a habilidade em métodos aplicada através de ações verbais. Hamlin chama esse estilo de “modo verbal-homilético” de upāya. O segundo estilo é denominado “modo espetacular”, pois nesses casos a metodologia envolve uma demonstração visionária independente de verbalizações. O terceiro modo surge no sūtra vinculado a Vimalakīrti, que usa o exemplo de sua própria vida como método. Cf. Edward Hamlin, *Magical Upāya*, p. 101.

416 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 20. “Knowing the strength or weakness of their faculties, and being gifted with unrivaled eloquence, he taught the Dharma appropriately to each.”

eloquência que não despreze as pausas intencionais de discursividade. A eloquência poderia ser então definida como o uso habilidoso do poder transformador da palavra – e isso inclui a abstinência de verbalizações. O capítulo em que os discípulos manifestam sua relutância em visitar Vimalakīrti está recheado de impressões deixadas pela eloquência de Vimalakīrti. Essa eloquência produz dois efeitos sobre os *śrāvakas*: um efeito intimidante e um efeito transformador. O primeiro a mencionar esses efeitos é Mahāmaudgalyāyana. Depois que Vimalakīrti o repreende por estar explicando o Dharma profundo sem conhecer as inclinações dos seres, Mahāmaudgalyāyana desabafa ao Buda: “Quando Vimalakīrti explanou esse Dharma, oitocentos eruditos geraram a intenção de conquistar *anuttarasamyakṣambodhi*. Não possuo essa eloquência. Sendo assim não posso aceitar sua instrução de ir perguntar-lhe sobre sua doença.”<sup>417</sup> O fato de oitocentas pessoas terem gerado *bodhicitta* é explicitamente vinculado à eloquência de Vimalakīrti. Ao mesmo tempo Mahāmaudgalyāyana sente-se intimidado pelo domínio que Vimalakīrti demonstra ter com a palavra. Em Mahākāśyapa esse domínio causou uma impressão igualmente penetrante. Ao justificar sua recusa em visitar Vimalakīrti, Mahākāśyapa evoca também a eloquência do bodhisattva: “sendo a eloquência e a sabedoria desse chefe de família como são, como poderia alguém que o ouve não gerar a intenção de realizar *anuttarasamyakṣambodhi*?”<sup>418</sup> Quando Vimalakīrti intercedeu pelos dois noviços que estavam a ser admoestados por Upāli, sua eloquência deu oportunidade para que surgisse neles *bodhicitta*. O voto desses dois bodhisattvas recém conversos serve de declaração do poder da eloquência de Vimalakīrti: “que todos os seres sencientes cheguem a esse nível de eloquência!”<sup>419</sup> Além do próprio Upāli, Ānanda e o bodhisattva Jagatīṃdhara também atribuíram sua recusa em visitar Vimalakīrti ao impacto que sua eloquência teve sobre eles.<sup>420</sup>

A eloquência de Vimalakīrti não implica um virtuosismo retórico ou uma sentimentalidade premeditada nas palavras: o bodhisattva pode ser econômico e incômodo, e nisso também há eloquência. Seu objetivo não é necessariamente agradar o ouvinte, mas persuadi-lo num caminho fecundo de transformação. Um exemplo desse tipo de eloquência desagradável é dado por Subhūti. Ao explicar sua resistência em ir visitar Vimalakīrti, Subhūti

417 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 87. "When Vimalakīrti explained this DHarma, eight hundred retired schoolars generated the intention to achieve anuttarā *samyakṣambodhi*. I lack this eloquence. Therefore I cannot accept [your instruction] to go inquire about his illness."

418 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 88. "This householder's eloquence and wisdom being as they are, how could anyone who hears him not generate the intention to achieve *anuttarā samyakṣambodhi*?"

419 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93. "They generated the intention to achieve *anuttarā samyakṣambodhi*, speaking this vow: 'Let all sentient beings attain this [level of] eloquence!'"

420 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 96, p. 103.

conta sobre uma ocasião em que procurou a casa de Vimalakīrti para mendigar sua refeição diária e foi recebido por uma linguagem perturbadora. Vimalakīrti lhe disse: “Se você insultar o Buda, difamar o Dharma e não entrar para a *saṃgha*; se você jamais realizar a extinção – se você for assim então podes aceitar a comida [que lhe ofereço].”<sup>421</sup> A linguagem de Vimalakīrti é provocadora, em primeiro lugar porque agride o bem-estar imediato de Subhūti. Mas é provocadora também em outro sentido: sendo regulada pela intenção compassiva e pela sabedoria metodológica do bodhisattva, essa linguagem provoca uma abertura para a transformação. Nesse caso a intenção era provocar o *insight* da vacuidade das próprias palavras usadas por Vimalakīrti: “todos os *dharmas* tem a característica de serem como transformações fantasmagóricas. Não debes sentir nenhum medo. Por quê? Todas as explicações verbais não transcendem essa característica.”<sup>422</sup> Os compromissos compassivos da eloquência de Vimalakīrti são confirmados no sūtra em todas as situações em que sua eloquência é sentida. Ao final de cada um desses episódios o sūtra declara que tantos monges, bodhisattvas, deuses e outras criaturas avançaram em sua compreensão do caminho. Mesmo quando Vimalakīrti conversa com um único interlocutor humano – como na situação com Subhūti – os deuses que testemunham a conversa são comovidos pela eloquência do bodhisattva. Isso demonstra que a eloquência de Vimalakīrti é eficaz como método transformador. Essa eficácia soteriológica, muito mais do que qualquer verborragia grandiloquente, é o que configura o uso da linguagem feito por Vimalakīrti como um uso eloquente. Por isso mesmo seu silêncio é eloquente. Cinco mil bodhisattvas compreenderam a não-dualidade depois que Vimalakīrti silenciou sobre ela.<sup>423</sup> Não é o silêncio por si só, mas a maneira como ele é empregado por Vimalakīrti que o torna eloquente. Em outro momento do sūtra Śāriputra conversa com a deusa e tenta também respondê-la com o silêncio:

A deusa disse, “Quanto tempo se passou desde sua emancipação?”

Śāriputra permaneceu em silêncio e não respondeu.

A deusa disse, “Qual é sua grande sabedoria que permaneces em silêncio?”

Resposta: “A emancipação não é para ser discutida com palavras, e então eu não soube o que dizer.”

A deusa disse, “Discurso e palavras são inteiramente a característica da emancipação. Por que? A emancipação não é nem interna, nem externa, nem intermediária. As palavras também não são nem internas,

---

421 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 89. "If you revile the Buddha, denigrate the Dharma, and do not enter the Sangha; and if you never attain extinction - if you are like this then you can accept the food."

422 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 89-90. "All the *dharmas* have the characteristic of being like phantasmagorical transformations. You should not have any fear now. Why? All verbal explanations do not transcend this characteristic."

423 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 148.

nem externas, nem intermediárias. Sendo assim, Śāriputra, a explanação da emancipação não transcende as palavras.<sup>424</sup>

Vimalakīrti vai abrindo espaços na linguagem por onde sua eloquência possa conduzir experiências de transformação. O silêncio de Śāriputra falhou em conduzir um propósito transformador. De um ponto de vista estritamente retórico o silêncio de Śāriputra poderia quase ser considerado uma manobra bem sucedida. Mas não foi um silêncio que comunicasse prajñā e upāya. Não foi um silêncio eloquente, como o de Vimalakīrti.

A eloquência de Vimalakīrti é um estilo de habilidade em métodos desempenhado através da linguagem. Um segundo estilo de upāya plenamente empregado por Vimalakīrti é o exemplo. Através do exemplo a vida do bodhisattva estimula processos libertadores. A vida do bodhisattva não seria simplesmente uma plataforma de existência a partir da qual o bodhisattva produz upāya. A vida do bodhisattva é upāya. Não há um intervalo entre uma e outra. O segundo capítulo do *Vimalakīrtinirdeśa* apresenta Vimalakīrti ao leitor nesses termos:

A fim de salvar as pessoas, Vimalakīrti usava sua habilidade em métodos para residir em Vaiśālī, onde com riquezas imensuráveis atraía os pobres, com a pureza de sua moralidade atraía os perversos, com a moderação de sua paciência atraía os irados, com seu grande esforço atraía os indolentes, com a concentração focada ele atraía os perturbados, e com sabedoria definitiva ele atraía os tolos.<sup>425</sup>

Cada aspecto da vida de Vimalakīrti é um método. Sua riqueza não é acidental: é um método para atrair os pobres; sua moralidade, um método para atrair os imorais; sua paciência, um método para atrair os impulsivos. Em outro momento Vimalakīrti explica a bodhisattvas de outro universo uma característica desse nosso universo: aqui os pobres são atraídos pela caridade; os transgressores, pela manutenção dos preceitos; os furiosos pela paciência e assim por diante.<sup>426</sup> O que é interessante nessas passagens é que o sūtra reinterpreta as seis perfeições a partir da intencionalidade habilidosa do bodhisattva. Cada *pāramitā* é simultaneamente um treinamento para o bodhisattva e um método de

---

424 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 128. "The goddess said, 'How long has it been since your emancipation?' Śāriputra was silent and did not answer. The goddess said, 'What is your great wisdom that you remain silent?' Answer: 'Emancipation is not to be spoken of, and so I did not know what to say.' The goddess said, 'Speech and words are entirely the characteristics of emancipation. Why? 'Emancipation is neither internal, nor external, nor intermediate. Words are also neither internal, nor external, nor intermediate. Therefore, Śāriputra, the explanation of emancipation does not transcend words.'"

425 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 81. "Wanting to save people, [Vimalakīrti] used his excellent skillful means to reside in Vaiśālī, where with wealth immeasurable he attracted the poor, with the purity of his morality he attracted the miscreants, with the moderation of his forbearance he attracted the angry, with great exertion he attracted the indolent, with singleminded concentration he attracted the perturbed, and with definitive wisdom he attracted the foolish."

426 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 155.



transformação para o outro. O treinamento em *dāna* desenvolve a generosidade no bodhisattva, mas também transforma o outro a partir da generosidade; o mesmo é verdadeiro para *śīla*, *kṣānti*, *vīrya*, *dhyāna* e *prajñā*. Nesse sentido os comportamentos do bodhisattva são exemplares. E nesse sentido também a prática do bodhisattva não é uma jornada individual. Quando Vimalakīrti reside em Vaiśālī praticando as seis perfeições, todo o seu entorno é incorporado ao território da prática das perfeições. Quando entre negociantes, era respeitado como o mais honrado entre eles. Quando entre aristocratas, era respeitado como o mais honrado entre os aristocratas. Quando junto ao povo, era respeitado como o mais honrado entre todos.<sup>427</sup> Ao ocupar um espaço de destaque para aqueles ao seu redor, Vimalakīrti ocupava a função de exemplo. Essa relação exemplar não demanda maiores explicações. Mas há uma outra maneira do bodhisattva influenciar seu entorno que talvez seja mais difícil de compreender. Além de conduzir sua vida de maneira exemplar, o bodhisattva também se envolve com experiências não necessariamente exemplares.

Apesar de ser um leigo de vestes brancas, ele mantinha a pura conduta no Vinaya como um *śramaṇa*; apesar de viver em uma casa, não era apegado ao mundo triplo. Ele manifestava a existência de esposa e filhos, mas sempre cultivava castidade. Ele revelava a existência de subordinados, mas sempre desfrutava da transcendência. Apesar de suas roupas serem ricamente adornadas, eram com as marcas e características de um Tathāgata que ele adornava seu corpo. Apesar de beber e comer, a alegria da concentração era seu sabor preferido. Se frequentava casas de jogos e teatros era somente para salvar as pessoas. Ele hospedava aqueles dos caminhos heréticos sem romper com sua fé correta. Apesar de iluminar os clássicos profanos, ele sempre encontrava seu prazer no *Buddha-Dharma*. Era reverenciado por todos como o mais digno de oferendas.<sup>428</sup>

A maioria dos comportamentos atribuídos a Vimalakīrti nessa passagem não participa nem da categoria do reprovável nem da categoria do exemplar. Mas o mais interessante nessa passagem não são os comportamentos neutros do bodhisattva, mas uma dissonância entre os aspectos interiores e exteriores de seus comportamentos. Apesar de manifestar um comportamento, o bodhisattva em verdade procede de maneira diversa. Seu desapego não é

---

427 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 21.

428 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 81-2. "Although he was a white-robed [layman], he maintained the pure Vinaya conduct of a *śramaṇa*, although he resided in the home, he was not attached to the triple world. He manifested the existence of wife and sons, but always cultivated chastity. He revealed the existence of subordinates, but always enjoyed transcendence. Although his clothing was richly decorated, it was with the marks and features [of a Tathāgata] that he adorned his body. Although he drank and ate, the joy of concentration was his [favorite] flavor. If he went to gambling houses or theaters it was only to save people. He hosted those of the heretic paths without breaking his correct faith. Although he illuminated the profane classics he always took pleasure in the Buddha-Dharma. He was revered by all as the one most worthy of offerings."

transparente no fato de que ele vive em um lar. Sua falta de vaidade não é transparente na exuberância de seus ornamentos. Aqui não parece ser o caso que os seres devam inspirar-se nessas condutas: casando-se, os que não se casaram; comprando joias e roupas, aqueles que se vestem humildemente. A função desses comportamentos não é exemplar. Mas nem por isso eles deixam de ser manifestação da habilidade em métodos do bodhisattva. Ao fazer-se respeitado e bem sucedido pelos critérios do mundo, Vimalakīrti estava usando “imensuráveis meios hábeis para beneficiar os seres.”<sup>429</sup> Isso não significa que ele estivesse replicando os critérios do mundo. Mas ao manifestar cada um desses comportamentos mantendo intacta sua santidade, Vimalakīrti estava dissuadindo os seres de uma imagem da santidade voltada para fórmulas exteriores de ação. Estava demonstrando que o Dharma não é incompatível com o mundo. Para cada comportamento exterior trivialmente mundano, correspondia em Vimalakīrti uma qualidade santa. Essa qualidade santa não é fundamentada pela superfície dos comportamentos do bodhisattva, mas é fundamentada pela profundidade de sua sabedoria e habilidade em métodos. Isso tudo faz parte da performance do bodhisattva para beneficiar os seres. Essa performance envolve a possibilidade de que exista uma diferença entre o que o bodhisattva é e o que aparenta ser. Upāya significa que essa diferença só existe quando for benéfica.

Encontramos novamente aqui o problema da ética do caminho do bodhisattva, mas dessa vez nos aproximamos desse problema pelo lado do domínio da habilidade em métodos. Do ponto de vista de *prajñāpāramitā* a liberdade ética do bodhisattva decorre do seu conhecimento da vacuidade derradeira de todos os fenômenos. Quando o bodhisattva manifesta um comportamento, ele não é iludido acerca da natureza oca do sujeito, do objeto, ou da interação entre os dois. Do ponto de vista de upāya o bodhisattva conhece os mecanismos pelos quais esses comportamentos de natureza oca podem beneficiar os seres. Por isso ele pode incorporar esses comportamentos em sua performance. Quando Mañjuśrī pergunta a Vimalakīrti como o bodhisattva deve proceder a fim de reunir as qualidades de um Buda, Vimalakīrti responde que o bodhisattva deve “seguir o caminho errado”.<sup>430</sup> Vimalakīrti prossegue:

Ele [o bodhisattva] pode seguir os caminhos da cobiça, e no entanto ele doa todas as coisas internas e externas sem apego nem mesmo à

---

429 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 82. "The Elder Vimalakīrti used immeasurable skillful means such as these to benefit sentient beings."

430 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "Mañjuśrī, when the bodhisattva follows the wrong way, he follows the way to attain the qualities of the Buddha."

própria vida. Ele pode seguir os caminhos da imoralidade e, no entanto, percebendo o horror mesmo das transgressões mais leves, ele vive em práticas ascéticas e austeridades. Ele pode seguir os caminhos da perversão e da raiva, e no entanto permanece completamente livre de maldade e vive com amor. Ele pode seguir os caminhos da indolência, e no entanto seus esforços são ininterruptos enquanto persiste no cultivo das raízes da virtude.<sup>431</sup>

Duas coisas precisam ser compreendidas: a primeira é saber como é possível que o envolvimento do bodhisattva nesses caminhos insalubres não degenere sua realização espiritual; a segunda é saber por que o bodhisattva, mesmo que não seja arruinado por esses caminhos, escolheria comportar-se dessa maneira. O primeiro ponto pode ser compreendido pela sabedoria do bodhisattva. Não confundindo ôntico e ontológico<sup>432</sup> o bodhisattva pode proceder de inúmeras formas sem jamais envolver-se com “o processo de desentendimento”<sup>433</sup> que caracteriza toda degeneração ética. Mas ainda resta saber por que o bodhisattva escolheria comportar-se de maneiras não exemplares. Esse segundo ponto deve ser esclarecido por sua habilidade em métodos. Ao demonstrar performativamente sua estadia no mundo e seu parentesco com toda a gente, Vimalakīrti está desatando uma distância entre o Dharma e o mundo. Precisamente por isso ele serve como “uma ponte e uma escada para todas as pessoas.”<sup>434</sup> Manifestar esses comportamentos eticamente instáveis é um meio hábil do bodhisattva para abreviar a distância entre a santidade e o mundo. É simultaneamente uma crítica a certa imagem de santidade distante do mundo, e uma crítica a certa imagem do mundo distante da santidade. Mesmo quando os comportamentos do bodhisattva são incompreensíveis do ponto de vista de uma ética convencionada, eles necessariamente animam-se a partir da sua intenção sábia e compassiva. “Se ele visitava casas de jogos e teatros, era somente para salvar as pessoas.”<sup>435</sup> Dessa forma o problema ético para o bodhisattva é sempre resolvido no contato com duas instâncias cruciais: sua sabedoria e sua

---

431 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "He may follow the ways of avarice, yet he gives away all internal and external things without regard even for his own life. He may follow the ways of imorality, yet, seeing the horror of even the slightest transgressions, he lives by the ascetic practices and austerities. He may follow the ways of wickedness and anger, yet he remains utterly free of malice and lives by love. He may follow the ways of laziness, yet his efforts are uninterrupted as he strives in the cultivation of roots of virtue."

432 Aqui entendo “ôntico” como o estatuto de uma ocorrência fenomênica que se dá a partir de causas e condições e “ontológico” como o estatuto de uma existência substancial que se dá supostamente a partir de uma essência.

433 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 45. "Sickness arises from total involvement in the process of misunderstanding from beginningless time."

434 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "[...] he serves as a bridge and a ladder for all people."

435 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 82. "If he went to gambling houses or theaters it was only to save people."

habilidade em métodos.

De todo modo essa ética do ideal do bodhisattva sugere a possibilidade de que exista uma fenda entre o que o bodhisattva cumpre e o que ele manifesta. O bodhisattva manifesta todo tipo de comportamento, desde que essas manifestações sejam soteriologicamente apropriadas. Um terceiro estilo de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa* remete exatamente a esse poder do bodhisattva em manifestar coisas, em causar que elas apareçam. Trata-se do exercício mágico através do qual o bodhisattva suspende os padrões habituais de percepção do mundo. O exercício mágico através do qual o bodhisattva instaura a perplexidade transformadora. No *Vimalakīrtinirdeśa* essa habilidade mágica recebe o nome de libertação inconcebível. Vimalakīrti explica a Śāriputra:

Venerável Śāriputra, para os Tathāgatas e bodhisattvas há uma libertação chamada "Inconcebível". O bodhisattva que reside na libertação inconcebível pode colocar o rei das montanhas, Sumeru, que é alto, grandioso, nobre e muito vasto, em um grão de mostarda. Ele pode executar essa façanha sem aumentar o grão de mostarda e sem encolher o Monte Sumeru. E as divindades da assembleia dos quatro Mahārājas e dos paraísos Trayastriṃśā nem mesmo saberiam onde estão. Somente aqueles seres destinados a serem disciplinados através de milagres veem e compreendem a inserção do rei das montanhas, Sumeru, em um grão de mostarda.<sup>436</sup>

Mais de uma vez Vimalakīrti recorreu a esse expediente mágico ao longo do sūtra. Em um momento ele transportou trinta e dois mil tronos imensos de outro universo para acomodar a assembleia de discípulos do Buda em sua casa.<sup>437</sup> Em outro instante Vimalakīrti criou magicamente um bodhisattva que buscou em um universo imensuravelmente distante as sobras da refeição maravilhosa do Buda Sugandhakūṭa.<sup>438</sup> Quando Vimalakīrti e seus visitantes resolvem reunir-se com o Buda, que estava em Āmrapālī, o bodhisattva simplesmente transportou toda a gente na palma da sua mão até a presença do Tathāgata.<sup>439</sup> O poder mágico do bodhisattva é realmente imensurável. "Um bodhisattva pode causar que as águas dos quatro grandes oceanos entrem em um único poro da pele. O bodhisattva faz isso sem perturbar os peixes, tartarugas, crocodilos e outras formas de vida aquática, e as

---

436 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 52. "Reverend Śāriputra, for the Tathāgatas and the bodhisattvas, there is a liberation called 'Inconceivable'. The bodhisattva who lives in the inconceivable liberation can put the kind of the mountains, Sumeru, which is so high, so great, so noble, and so vast, into a mustard seed. He can perform this feat without enlarging the mustard seed and without shrinking Mount Sumeru. And the deities of the assembly of the four Mahārājas and of the Trayastriṃśā heavens do not even know where they are. Only those beings who are destined to be disciplined by miracles see and understand the putting of the king of mountains, Sumeru, into the mustard seed."

437 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 118-9.

438 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 150.

439 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 157.

características fundamentais dos grandes oceanos permanecem como antes.”<sup>440</sup> Duas coisas merecem ser notadas nesse exercício mágico do bodhisattva. Em primeiro lugar “as características fundamentais” daquilo que é magicamente manipulado “permanecem como antes.” Essas operações mágicas retiram muito de sua carga soteriológica da desconstrução que promovem acerca de “características fundamentais”. Ao operar o aparentemente impossível, o bodhisattva desafia nossa forma de perceber os objetos da experiência como entidades definidas por características fundamentais. Ser maior que os poros da pele não é uma característica fundamental dos grandes oceanos, porque todas suas características fundamentais “permanecem como antes”. E no entanto nada permanece como antes depois dessa experiência visionária. Como vimos no segundo capítulo, através desses milagres o bodhisattva revela a vacuidade do mundo. O segundo aspecto que merece ser notado diz respeito aos destinatários dessas demonstrações miraculosas. O bodhisattva desempenha os milagres para aqueles “destinados a serem disciplinados através de milagres.” E somente esses poderão perceber o milagre ocorrendo. Ou seja, a qualidade dos milagres do bodhisattva é inteiramente relacional. As façanhas mágicas do bodhisattva só são completadas na recepção do milagre pelos seres sensíveis às transformações que ele convida. Vimalakīrti explica a Śāriputra essa qualidade relacional:

Além do mais, Śāriputra, se há seres sencientes que podem ser salvos através de seu desejo por longevidade, um bodhisattva pode estender sete dias em um *kalpa* inteiro e causar que aqueles seres sencientes considerem-no um *kalpa*. Se houverem seres sencientes que possam ser salvos por seu desejo de brevidade do tempo de vida, um bodhisattva irá comprimir um *kalpa* inteiro em sete dias e causar esses seres sencientes considerem-nos somente sete dias.<sup>441</sup>

O bodhisattva manipula a realidade sensível para criar condições favoráveis ao desenvolvimento dos seres. Pode-se dizer que esse estilo da habilidade em métodos do bodhisattva é sobretudo criativo. Criativo porque cria condições de desenvolvimento que dependem de sua atividade. E criativo também porque arquiteta essas condições a partir da vastidão de possibilidades de um espaço vazio. Como o bodhisattva também compartilha esse

---

440 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 120. "Also, [a bodhisattva] may cause the waters of the four great oceans to enter into a single pore. [The bodhisattva does so] without discomforting the fish, turtles, tortoises, crocodiles, and [other] aquatic life forms, and the fundamental characteristics of those great oceans [remain] as before."

441 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 120. "Furthermore, Śāriputra, if there are sentient beings who can be saved through their desire for longevity, a bodhisattva will extend seven days into an entire *kalpa* and cause those sentient beings to consider it a *kalpa*. If there are sentient beings who can be saved through their desire for brevity of lifespan, a bodhisattva will compress an entire *kalpa* into seven days and cause those sentient beings to consider it [only] seven days."

mesmo vácuo de fundamento, ele pode não somente manifestar espetáculos benéficos, mas manifestar-se a si mesmo de forma benéfica. O *Vimalakīrtinirdeśa* explora essas possibilidades. “Ele [o bodhisattva] pode tornar-se o deus do sol ou da lua, um rei Brahmā, ou um senhor do mundo, e ocasionalmente ele pode tornar-se terra ou água, ou ainda vento ou fogo.”<sup>442</sup> O bodhisattva pode manifestar-se como qualquer objeto que atenda às necessidades espirituais dos seres. “Quando há epidemias no meio de um *kalpa* ele manifesta-se como plantas medicinais. Se alguém toma essas ervas, elas erradicam a doença e eliminam uma miríade de venenos.”<sup>443</sup> Ele pode manifestar-se como comida e bebida, como uma prostituta, como um líder político, como um mercador.<sup>444</sup> O número de formas em que o bodhisattva pode se manifestar e o número de coisas que podem beneficiar os seres parecem ser exatamente idênticos. “Usando o poder de bons meios hábeis ele providencia o suficiente para todos.”<sup>445</sup>

Esse poder criativo do bodhisattva fundamenta uma compreensão do universo com profundas implicações práticas para o budismo Mahāyāna. O primeiro capítulo do *Vimalakīrtinirdeśa* é o que explora mais detidamente essa compreensão. Nesse capítulo o Buda aparece ensinando sobre a purificação dos campos búdicos (S: *buddhakṣetra*). Ao receber o pedido do Licchavi Ratnākara, o Buda explica aos bodhisattvas o que significa a purificação dos campos búdicos.

Filhos de boa família, um campo búdico de um bodhisattva é um campo de seres vivos. Por que? Um bodhisattva assume um campo búdico na medida em que causa o desenvolvimento dos seres vivos. Ele assume um campo búdico na mesma medida em que seres vivos tornam-se disciplinados. Ele assume um campo búdico na mesma medida em que, através da entrada em um campo búdico, os seres vivos são introduzidos na gnose do Buda. Ele assume um campo búdico na mesma medida em que, ao entrarem em um campo búdico, seres vivos aumentam suas santas faculdades espirituais. Por que? Filhos de boa família, um campo búdico dos bodhisattvas nasce das necessidades dos seres vivos.<sup>446</sup>

---

442 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 139. "He may become the god of the sun or moon,/ A Brahmā king, or a world lord,/ And at times he may become earth or water,/ Or again wind of fire."

443 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 139. "When there are epidemics in the middle of al *kalpa*/ He manifests himself as medicinal plants./ If someone takes [these herbs],/ They eradicate illness and eliminate the host of poisons."

444 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, pp. 139-140.

445 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 141. "In accordance with the needs of others,/ He causes them to enter into the path of buddhahood./ Using the power of good skillful means/ He provides sufficiency to all."

446 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 15-6. "The Buddha said, 'Noble sons, a buddha-field of bodhisattvas is a field of living beings. Why so? A bodhisattva embraces a buddha-field to the same extent that he causes the development of living beings. He embraces a buddha-field to the same extent that living beings become disciplined. He embraces a buddha-field to the same extent that, through entrance into a buddha-field, living beings are introduced to the buddha-gnosis. He embraces a buddha-field to the same

De acordo com essa compreensão, nossa experiência senciente está incluída no campo de atividade de um Buda ou bodhisattva. Mais que isso, as condições de existência que encontramos nesse mundo foram desenhadas para atender ao desenvolvimento espiritual de todos os seus habitantes. Dessa forma o *Vimalakīrtinirdeśa* atribui à atividade dos Budas e bodhisattvas um poder de criação cosmogênico. Um poder profundamente regulado por upāya: “a aquisição dos bodhisattvas de campos puros é inteiramente para o benefício dos seres sencientes.”<sup>447</sup> Mas um poder igualmente regulado por prajñā:

Por exemplo, Ratnākara, se alguém desejar construir no espaço vazio, esse alguém pode seguir em frente apesar do fato de que não é possível construir ou adornar qualquer coisa em um espaço vazio. Dessa mesma forma, caso um bodhisattva, que sabe completamente que todas as coisas são como espaço vazio, queira construir um campo búdico para desenvolver seres vivos, ele pode seguir em frente, apesar do fato de que não é possível construir nem adornar um campo búdico em espaço vazio.<sup>448</sup>

Ou seja, a construção de um campo búdico por um bodhisattva assemelha-se a suas performances mágicas em dois sentidos: ambas são animadas por uma intenção compassiva atualizada em upāya; e ambas são possíveis devido a uma compreensão sábia da realidade. A forma como os campos búdicos desenvolvem os seres sencientes é esclarecida pelo Buda. Se um bodhisattva concentra sua prática na perfeição da caridade (*dāna*), quando ele realizar-se um *samyaksambuddha* todos os seres que esforçaram-se no caminho da caridade renascerão no seu campo búdico. O mesmo é válido para todas as demais perfeições e aspectos da prática.<sup>449</sup> Sempre que um praticante cultiva certo elemento de pureza, ele cria uma correspondência com um campo búdico onde há a prevalência dessa forma de pureza. O amadurecimento espiritual acontece em uma intersecção entre o bodhisattva e os seres sencientes em seu entorno. Quando levamos em conta *prajñāpāramitā*, é possível vislumbrar a possibilidade de que terapias e disciplinas espirituais não pertençam a trajetórias de indivíduos isolados e substanciais. Um campo búdico baseia-se na ideia de que o desenrolar soteriológico não ocorre em uma propriedade privada de um ente isolado qualquer, mas sim

---

extent that, through entrance into that buddha-field, living beings increase their holy spiritual faculties. Why so? Noble son, a buddha-field of bodhisattvas springs from the aims of living beings."

447 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 76. "Because bodhisattva's acquisition of the pure contries is entirely for the benefit of sentient beings."

448 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 16. "For example, Ratnākara, should one wish to build in empty space, one might go ahead in spite of the fact that it is not possible to build or to adorn anything in empty space. In just the same way, should a bodhisattva, who knows full well that all things are linke empty space, wish to build a buddha-field in order to develop living beings, he might go ahead, in spite of the fact that it is not possible to build or to adorn a buddha-field in empty space."

449 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 76.

em uma rede complexa de causas e dependências que coloca os seres em situação fraterna. Um campo búdico surge a partir da percepção de que a realização do bodhisattva não é diferente da realização dos seres vivos, porque não há diversidade fundamental entre eles. Por isso Vimalakīrti diz a Maitreya: a "iluminação consiste na realização de todos os seres."<sup>450</sup> A eficácia soteriológica dos campos búdicos consiste em coincidir a pureza do bodhisattva e a pureza de todos os seres em seu universo de influência, pois não há nenhuma diferença fundamental entre eles que torne essa coincidência impossível. Para que esse compartilhamento seja benéfico, a pureza de um campo búdico deve corresponder à pureza do bodhisattva que lhe dá forma. “De acordo com a pureza de sua mente o seu campo búdico é puro!”<sup>451</sup> Essa correspondência entre a pureza de um campo búdico e a mente do bodhisattva que lhe sustenta causou em Śāriputra alguma perplexidade. Śāriputra levantou a possibilidade de que a mente do Tathāgata deve ter sido impura quando ele ainda era um bodhisattva, porque agora o seu campo búdico lhe parecia repleto de impurezas. “Quanto a mim, oh Brahmā, eu vejo essa grande terra, com seus altos e baixos, seus espinhos, precipícios, seus picos e abismos, como se estivesse completamente tomada de decadência.”<sup>452</sup> Nesse momento o Tathāgata repousa o dedo do pé sobre o chão, e toda a pureza do seu campo búdico é revelada. O campo búdico do Tathāgata revela-se um paraíso contendo tudo o que possa ocorrer de belo e imaculado. Śāriputra emudece diante dessa demonstração de pureza. O Buda então revela por quê Śāriputra percebe o mundo como um lugar de decadência. “Śāriputra, esse campo búdico é sempre puro dessa forma, mas o Tathāgata o faz parecer arruinado por muitos defeitos a fim de promover a maturidade de seres inferiores.”<sup>453</sup> Todos os horrores que impulsionam Śāriputra para a superação do sofrimento teriam sido planejados pelo Tathāgata como uma estratégia soteriológica. A percepção dos campos búdicos varia de acordo com os “graus de pureza”<sup>454</sup> de quem os percebe. Em cada forma de perceber desdobram-se possibilidades de compreensão da realidade, e portanto possibilidades de transformação. Ou seja, a própria existência do mundo tal como nos parece ser remete a upāya.<sup>455</sup>

450 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 34. "Enlightenment consists of the realizations of all living beings."

451 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 78. "According to the purity of his mind is his buddha land pure!"

452 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 18. "As for me, O Brahmā, I see this great earth, with its highs and lows, its thorns, its precipices, its peaks, and its abysses, as if it were entirely filled with ordure."

453 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 19. "Śāriputra, this buddha-field is always thus pure, but the Tathāgata makes it appear to be spoiled by many faults, in order to bring about the maturity of inferior living beings."

454 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 19. "[...] living beings born in the same buddha-field see the splendor of the virtues of the buddha-fields of the Buddhas according to their own degrees of purity."

455 A doutrina de que o mundo que experimentamos é elaborado como uma estratégia salvífica por Budas e



Finalmente, é preciso dizer que a ideia de upāya fecunda uma maneira bastante ampla de compreender o Dharma. No *Vimalakīrtinirdeśa* uma das consequências de upāya é que o praticante deve se acostumar a perceber oportunidades de transformação em basicamente todas as experiências. Desde que tocado por upāya, tudo pode ser um veículo para o Dharma. Em determinado momento do sūtra os bodhisattvas do universo Sarvagandhasugandhā comentam sobre como o Tathāgata Sugandhakūṭa daquele universo ensina o Dharma. “O Tathāgata não ensina o Dharma através de sons e linguagem. Ele disciplina os bodhisattvas somente através de perfumes.”<sup>456</sup> Ānanda fica maravilhado quando toma conhecimento dessa forma de ensinar o Dharma. Então o Buda oferece inúmeros outros exemplos de como o trabalho búdico pode ser realizado. Em alguns lugares os bodhisattvas realizam o trabalho búdico, em outros lugares a árvore da iluminação realiza o trabalho búdico. Em outros mundos, ainda, o trabalho búdico é realizado por meio de roupas, alimentos, arquiteturas, marcas corporais, o espaço. Há ainda outros campos búdicos em que o Dharma é ensinado através de sonhos, fantasmas, ecos, miragens, metáforas, sons, palavras. Em outros através da ausência de sons, palavras ou explicações.<sup>457</sup> “Sendo assim, Ānanda, dado o emprego das condutas dos Budas e suas várias ações, não há nada que não seja o trabalho búdico.”<sup>458</sup> De certa forma essa é a culminância da ideia de upāya no *Vimalakīrtinirdeśa*. Quando considerada a atividade dos bodhisattvas, não há nada que não possa ser um método de superação do sofrimento. Assim como prajñā, upāya é um fundamento que atravessa toda a prática do bodhisattva. A importância de upāya pode ser apenas pressentida no seu sentido pedagógico mais imediato. Mas talvez só possa mesmo ser realizada quando não mais se separa o bodhisattva de sua habilidade em métodos. No caminho do bodhisattva upāya estará “em tudo o que é feito, até no mero levantar e abaixar dos pés.”<sup>459</sup>

---

bodhisattvas poderia sugerir um problema semelhante à teodiceia: o mundo poderia nos parecer de outra forma, mas se nos aparece dessa forma devido ao poder cosmogênico dos Budas e bodhisattvas. No entanto a forma como o mundo é experimentado por nós causa muitos sofrimentos. Um universo mais gentil não poderia ser mais propício ao desenvolvimento dos seres?

456 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 81. “The Tathāgata does not teach the Dharma by means of sound and language. He disciplines the bodhisattvas only by means of perfumes.”

457 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 159.

458 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 159. “Thus, Ānanda, given the buddhas' deployment of the deportments and their various actions, there is nothing that is not the Buddha's work.”

459 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 101. “Thus, my good man, should the bodhisattva teach sentient beings according to the perfections. In all that is done, [down to every] lifting or placing of one's foot, you should understand that all these come from the place of enlightenment and abide in the Buddha-Dharma.”

## Conclusão

"Dos verdadeiros bodhisattvas,  
A mãe é a perfeição da sabedoria,  
O pai é a habilidade em métodos."<sup>460</sup>

A importância do ideal do bodhisattva dificilmente poderia ser mensurada. Esse ideal de prática religiosa tem fornecido a muitos praticantes budistas a motivação, o objetivo e os métodos da vida espiritual há mais de dois milênios. E isso não foi realizado de uma única maneira. Ao afetar a própria concepção do sentido da vida espiritual, o ideal do bodhisattva deu oportunidade para o surgimento de práticas que vão desde o empenho devocional até as disciplinas ascéticas na floresta.<sup>461</sup> Não seria possível esgotar a totalidade das possibilidades levantadas pelo ideal do bodhisattva somente no *Vimalakīrtinirdeśa*, e até onde posso imaginar nem em qualquer outro sūtra. Mas é exatamente por isso que uma leitura do ideal do bodhisattva a partir do *Vimalakīrtinirdeśa* é importante. Ali encontramos não todas, mas algumas experiências possíveis do ideal do bodhisattva em pleno desenvolvimento criativo, em franca comunicação com os encaminhamentos espirituais de inúmeras gerações de budistas. Além disso, o *Vimalakīrtinirdeśa* me parece ser um texto especialmente sensível à investigação dos fundamentos da vida religiosa no interior do Mahāyāna. No sūtra o ideal do bodhisattva não é apenas demonstrado através da impressionante figura de Vimalakīrti, mas suas causas e condições são investigadas a fundo. Grande parte do esforço dessa dissertação foi o de acompanhar essa investigação empreendida pelo próprio sūtra acerca do que torna o ideal do bodhisattva possível. Talvez agora seja um momento fecundo para perguntar ainda mais uma vez ao *Vimalakīrtinirdeśa*: como é possível o bodhisattva?

A resposta do sūtra chega primeiro como uma ressalva: o bodhisattva não é exatamente como tem sido muitas vezes compreendido, sobretudo nos espaços acadêmicos. O bodhisattva não é alguém que demora sua realização espiritual na esperança de auxiliar todos os seres em suas realizações. Não é alguém que simplesmente "renuncia seu direito de adentrar no *nirvāṇa*."<sup>462</sup> A parábola da casa em chamas poderia ilustrar esse ponto: se o bodhisattva estivesse adiando sua realização, seria como alguém que, ele mesmo imerso na casa em chamas, atormentado pelo fogo e pela fumaça, resolvesse conduzir todos os seres para longe de *duḥkha*. Muito pouco poderia ser feito, e o *Vimalakīrtinirdeśa* não deixa

---

460 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 67. "Of the true bodhisattvas,/ The mother is the transcendence of wisdom,/ The father is the skill in liberative technique."

461 Sobre os bodhisattvas da floresta, cf. Daniel Boucher. *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

462 Harry Oldmeadow, *Delivering the last blade of grass*, p. 183.

dúvidas a respeito disso: “É impossível para alguém com amarras emancipar outros de suas amarras. Só é possível a alguém sem amarras emancipar outros de suas amarras. Sendo assim, bodhisattvas não devem gerar amarras.”<sup>463</sup> O cânone páli contém um símile que pode ser aplicado na interpretação dessa teoria do bodhisattva como alguém que evita realizar-se:

Suponham que havia uma fila de homens cegos, cada um segurando-se ao próximo: o primeiro da fila não vê, o que está no meio da fila não vê, e o último da fila também não vê. Da mesma maneira, Bhāradvāja, com relação a suas declarações os brâmanes assemelham-se a uma fila de cegos: o primeiro não vê, o do meio não vê, e o último também não vê. O que você pensa, Bhāradvāja, sendo dessa forma, a fé dos brâmanes não se revela sem sustentação?<sup>464</sup>

Embora o Buda estivesse discursando sobre um contexto bastante diverso,<sup>465</sup> existe aqui uma ideia muito nítida de que só é possível auxiliar o outro quando sua visão espiritual é de uma qualidade diferente da do outro, quando já se tem a percepção e a realização do caminho. Nesse aspecto o *Vimalakīrtinirdeśa* concorda inteiramente com o cânone páli. Talvez essa interpretação equivocada do bodhisattva como alguém que está atrasando sua realização seja derivada da tentativa de compreender o bodhisattva sem levar em consideração que o Mahāyāna elabora uma tipologia própria do caminho espiritual. O *nirvāṇa* dos *arhats* não corresponde ao *anuttarasamyakṣambodhi* pretendido pelos bodhisattvas. Nesse ponto a teoria dos *dharmas* pode vir em nosso auxílio. Usando a linguagem dessa teoria, podemos dizer que somente os Budas possuem todos os *dharmas* da iluminação. É para essa plenitude de todos os *dharmas* da iluminação que o bodhisattva se encaminha. Quando Vimalakīrti explica de onde o corpo do Buda é gerado, ele diz que seu corpo "é gerado da erradicação de todos os *dharmas* que não são benéficos e o acúmulo de todos os bons *dharmas*."<sup>466</sup> Ainda que essa perspectiva do acúmulo dos bons *dharmas* seja dissolvida do ponto de vista de *prajñāpāramitā*, ela tem uma utilidade pragmática para entendermos a tipologia espiritual

---

463 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "It is as the Buddha has explained: 'It is impossible for someone with bonds to emancipate others from their bonds. It is only possible for someone without bonds to emancipate others from their bonds.' Therefore, bodhisattvas should not generate bonds."

464 Bhikkhu Bodhi, *In The Buddha's Words*, p. 98. "Suppose there were a file of blind men each in touch with the next: the first one does not see, the middle one does not see, and the last one does not see. So too, Bhāradvāja, in regard to their statement the brahmins seem to be like a file of blind men: the first one does not see, the middle one does not see, and the last one does not see. What do you think, Bhāradvāja, that being so, does not the faith of the brahmins turn out to be groundless?"

465 O Buda estava falando sobre a dificuldade do jovem brâmane Bhāradvāja em sustentar a confiança necessária em sua tradição. Embora essa tradição pudesse ser rastreada por inúmeras gerações, aparentemente nenhum brâmane declarava ter conhecimento direto acerca das verdades que professava. Por isso a parábola da fila de homens cegos: se aparentemente ninguém dessa fila teve conhecimento direto acerca do caminho e da destinação, nenhum deles teria condições de guiar os outros pelo caminho.

466 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 84. "[...] it is generated from the eradication of all the *dharmas* that are not good and accumulation of all the good *dharmas*."

proposta pelo Mahāyāna. Nessa tipologia a realização dos *arhats* acontece na reunião de determinados bons *dharmas*; a realização dos *pratyekabuddhas* também acontece na reunião de um conjunto de bons *dharmas*, e sem o auxílio de um *samyaksambuddha*; e a realização dos *samyaksambuddhas* acontece na presença de um conjunto muito mais completo de bons *dharmas*. Por isso, por exemplo, os *pratyekabuddhas* não conseguem ensinar o Dharma. Embora tenham reunido bons *dharmas* relacionados à compreensão da realidade, *dharmas* suficientes para a extinção dos três venenos, os *pratyekabuddhas* não treinaram-se nos *dharmas* relacionados à habilidade em métodos. O mesmo acontece em relação aos discípulos do *śravakayāna*, segundo o *Vimalakīrtinirdeśa*. A ideia de que o bodhisattva está demorando sua realização espiritual parece implicar que ele renuncia àquele mesmo despertar que os *arhats*. Na verdade o bodhisattva empenha-se em uma carreira impressionantemente longa a fim de reunir todos os bons *dharmas*, todas as condições para a completa e perfeita budeidade. "Eles conquistam a realização sem tornarem-se completos em todos os *dharmas* da budeidade e sem extinguirem a experiência."<sup>467</sup> Seria absurdo pensar que o bodhisattva demore-se quando todas essas condições puderem estar reunidas. Se a grande motivação do bodhisattva é auxiliar os seres, ele poderá fazê-lo mais e melhor como um Tathāgata do que como um bodhisattva. E, dessa perspectiva Mahāyāna, melhor como um bodhisattva do que como um *arhat*.

Depois dessa ressalva estaremos em melhores condições para compreender o que o *Vimalakīrtinirdeśa* nos diz sobre a possibilidade do ideal do bodhisattva. Nos versos que estruturaram toda a dissertação, Vimalakīrti declara que o bodhisattva tem pelo menos duas condições necessárias para existir: *prajñā* e *upāya*. Em primeiro lugar essas são duas *pāramitās*, duas qualidades espirituais supremas que organizam o treinamento do bodhisattva. A partir do momento em que surge *bodhicitta*, o bodhisattva passa por incontáveis renascimentos enquanto disciplina-se na realização dessas perfeições. Mas a metáfora genealógica usada por Vimalakīrti vai além desse aspecto praxiológico de *prajñā* e *upāya*. Vimalakīrti aponta esses dois elementos como as condições sem as quais não há bodhisattva. Esse poderia ser um enunciado genérico acerca da importância desses fatores para a vida espiritual do bodhisattva. Mas uma leitura atenta do *Vimalakīrtinirdeśa* desmente a hipótese de que esse seja um enunciado genérico sem maiores implicações. Ao destacarmos alguns aspectos do caminho do bodhisattva pudemos perceber de que forma *prajñā* e *upāya* os

---

467 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 111. "They acquire realization without becoming complete in the *dharmas* of buddhahood and without extinguishing experience."

condicionam.

(1) Um primeiro aspecto da atividade do bodhisattva bastante visível no *Vimalakīrtinirdeśa* é o elemento mágico e performático vinculado principalmente a Vimalakīrti. Para o leitor do sūtra esses momentos de manipulação mágica dos fenômenos são rapidamente acessíveis pela memória. Primeiro Vimalakīrti transforma sua casa em uma espacialidade vazia capaz de receber uma assembleia de centenas de milhares de bodhisattvas, grandes discípulos, Śākras, Brahmās, Lokapālas, deuses e deusas.<sup>468</sup> Pouco depois Vimalakīrti transporta trinta e dois mil tronos imensos do universo Merudhvaja para acomodar os bodhisattvas em sua sala.<sup>469</sup> Em diversos outros momentos o bodhisattva realiza essa manipulação mágica dos fenômenos, que recebe o nome de "libertação inconcebível". "Para um bodhisattva que reside nessa emancipação, a vastidão do Monte Sumeru pode ser colocada numa semente de mostarda, sem que nenhum deles aumente ou diminua de tamanho."<sup>470</sup> Em primeiro lugar essas performances miraculosas pressupõem a vacuidade última dos fenômenos. Se Vimalakīrti estivesse a manipular fenômenos que possuíssem características fundamentais ou uma natureza intrínseca (*svabhāva*), sua tentativa de manipulação resultaria na destruição dos fenômenos, na agressão a sua natureza própria. No entanto todo espetáculo mágico de Vimalakīrti acontece precisamente para demonstrar que nenhum fenômeno possui uma natureza própria que lhe é essencial, e portanto não há uma incompatibilidade real entre as características do Monte Sumeru e as características de um grão de mostarda. Nesse sentido prajñā - entendida como a sabedoria que desvenda a vacuidade - é um requisito fundamental para a atividade do bodhisattva. Mas o sentido das exibições mágicas do bodhisattva só pode ser integralmente compreendido se considerarmos também o seu propósito. Todos os milagres de Vimalakīrti, sem exceção, são elaborados como possibilidades de transformação e encaminhamentos soteriológicos para os seres que podem ser tocados por esses milagres. No processo de interposição de percepções do mundo fenomênico, esses seres são convidados à contemplação da vacuidade, da ausência de características fundamentais que determinem os objetos. Somente aqueles que puderem aproveitar essas possibilidades de transformação perceberão a ocorrência do milagre.<sup>471</sup> Nesse

---

468 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, pp. 42-3.

469 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 51.

470 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 119. "Vimalakīrti said, 'O Śāriputra, the buddhas and bodhisattvas have an emancipation called 'inconceivable'. For a bodhisattva residing in this emancipation, the vastness of [Mount] Sumeru can be placed within a mustard seed without [either of them] increasing or decreasing in size."

471 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 52.

sentido upāya - entendida como a intencionalidade soteriológica da atividade de Budas e bodhisattvas - também é uma condição indispensável para o exercício mágico do bodhisattva.

Um segundo aspecto (2) do ideal do bodhisattva que deve ser analisado desde a perspectiva de prajñā e upāya é a orientação ética do bodhisattva. Aqui, novamente, a figura de Vimalakīrti pode ser lembrada como uma personificação dessa disciplina espiritual. Desde o momento em que Vimalakīrti é apresentado ao leitor, seus comportamentos convidam a uma reflexão acerca da fundamentação ética do bodhisattva. Especialmente porque Vimalakīrti não corresponde a uma ideia comum de santidade: ele reside em Vaiśālī como um chefe de família, envolvendo-se com o comércio, participando dos assuntos do governo, frequentando casas de vinho, casas de aposta, casas de prostituição.<sup>472</sup> Além disso o bodhisattva pode demonstrar cobiça, imoralidade, perversão, raiva, indolência e uma série de comportamentos aparentemente contraditórios com o desenvolvimento espiritual.<sup>473</sup> Sem o recurso a prajñā e upāya, seria imensamente difícil fundamentar esses comportamentos. No entanto essa orientação ética é habilitada pela compreensão da insubstancialidade dos fenômenos e pela intenção transformadora do bodhisattva. Em primeiro lugar o bodhisattva estabelece o conhecimento acerca da realidade como o critério principal de sua ética: "confusão é impureza, e a ausência de confusão é pureza."<sup>474</sup> Esse conhecimento lhe confere grande liberdade para atuar no mundo sem envolver-se com a falsa trama de sujeitos e objetos substanciais em constante atrito. O bodhisattva possui subordinados, mas livre da concepção de diferença substancial entre ele mesmo e os subordinados. Possui riquezas, mas livre do desejo de possuir riquezas e da ignorância que esse desejo pressupõe. Ou seja, o bodhisattva pode manifestar uma série de comportamentos polêmicos, mas o fundamento interno de sua atuação é sempre o conhecimento da vacuidade. Além disso, todos os comportamentos do bodhisattva são regulados por sua intenção compassiva. Tudo o que o bodhisattva faz emana de sua habilidade em métodos, portanto todas as suas condutas são calculadas para beneficiar os seres. Ao manifestar esses comportamentos, o bodhisattva está estimando uma imagem de santidade que não se distancia da mundaneidade, que não incorre em um dualismo entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Essa é uma outra via para o bodhisattva ensinar a vacuidade: demonstrando que também os comportamentos são destituídos de uma qualidade intrínseca, e

---

472 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 21.

473 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64.

474 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 93. "O Upāli, to have false concepts is defilement; to be without false concepts is purity. Confusion is defilement, and the absence of confusion is purity. To grasp the self is defilement, and not to grasp the self is purity."

que a santidade não depende das características externas da ação. Tudo o que é observável na atividade do bodhisattvas - seus comportamentos compreensíveis ou incompreensíveis, bons ou ruins - tudo isso são métodos para promover o amadurecimento dos seres. Dessa forma toda a ética do bodhisattva está orientada para a satisfação de prajñā e upāya. Através de sua ética o bodhisattva serve "como uma ponte e uma escada para todas as pessoas."<sup>475</sup>

Prajñā e upāya são fundamentais para o ideal do bodhisattva ainda em um terceiro sentido (3). Se observado rigorosamente, o voto do bodhisattva de libertar todos os seres é a proposição de uma prática impraticável. O bodhisattva "deve viver para a libertação de todos os seres vivos."<sup>476</sup> Se cada ser vivo que o bodhisattva pretender libertar for considerado como uma subjetividade animada por uma natureza própria, a tarefa do bodhisattva se multiplica em direção ao infinito. Seria metodologicamente muito complicado para o bodhisattva comunicar-se, compreender e conduzir cada uma dessas existências substanciais sofrendo para a bem-aventurança. No entanto não é assim que o bodhisattva percebe os seres sencientes. "Mañjuśrī, um bodhisattva deve considerar todos os seres vivos da mesma forma como um homem sábio considera o reflexo da lua na água ou como um mágico considera pessoas criadas por magia."<sup>477</sup> O bodhisattva não atribui substancialidade aos fenômenos que surgem a partir de causas e condições. Os seres sencientes que o bodhisattva vive para libertar não são entidades autossubsistentes, mas subsistentes na atualidade de causas e condições. Quando o bodhisattva considera os seres dessa maneira a sua prática reveste-se do "amor de um Tathāgata que compreende a realidade" e do "amor que é habilidade em métodos porque em todos os lugares mostra o caminho."<sup>478</sup> A compreensão da vacuidade é imprescindível para a prática do bodhisattva. A partir dessa compreensão abandona-se a ideia de que um bodhisattva definitivamente existente salvará seres sencientes também com existência definitiva. Quando Maitreya estava conversando com os deuses em Tuṣita sobre a predição de sua iluminação futura, Vimalakīrti o interrompe para dizer:

[...] sua realidade é exatamente a mesma que a realidade de todos os seres vivos, a realidade de todos os santos. Se sua iluminação pode ser profetizada dessa forma, então igualmente podem a de todos os seres

---

475 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 64. "He may show the ways of pride, yet he serves as a bridge and a ladder for all people."

476 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 58. "He should live for the liberation of all living beings."

477 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 56. "Mañjuśrī, a bodhisattva should regard all living beings as a wise man regards the reflection of the moon in water or as magicians regard men created by magic."

478 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 57. "[...] the Tathāgata's love that understands reality; [...] the love that is liberative technique because it shows the way everywhere."

vivos. Por que? Porque a realidade não consiste de dualidade ou diversidade. Maitreya, no momento em que você atingir a budeidade, que é a perfeição da iluminação, nesse mesmo momento todos os seres vivos também atingirão a iluminação. Por que? A iluminação consiste na realização dos seres vivos. Maitreya, no momento em que você conquistar a libertação final, todos os seres vivos também conquistarão a libertação final.<sup>479</sup>

O voto do bodhisattva só pode ser adequadamente compreendido levando-se em consideração a filosofia não-dualista implicada na ideia de vacuidade. Nesse sentido prajñā torna possível a prática do bodhisattva, não mais como uma jornada individual, mas como um amadurecimento espiritual que afeta todos os seres necessariamente interdependentes. A ideia dos campos búdicos reflete belamente essa percepção de que o desenvolvimento espiritual nunca ocorre em isolamento. "O campo búdico de um bodhisattva é um campo de seres vivos."<sup>480</sup> Relacionado a isto está o surgimento da grande compaixão do bodhisattva. Apenas conceber a vacuidade não leva obrigatoriamente ao tipo de intenção salvadora do bodhisattva. O bodhisattva precisa também conceber uma grande compaixão (*mahākaruṇā*) por todos os seres. Essa grande compaixão é diferente de uma compaixão sentimental, que causaria no bodhisattva uma aversão pelo *samsāra* e uma predileção pelo *nirvāṇa*.<sup>481</sup> Havendo essa grande compaixão o bodhisattva resguarda-se do dualismo e consegue residir no mundo beneficiando os seres. Essa estadia do bodhisattva no mundo é upāya, sua habilidade em métodos. A prática do bodhisattva depende profundamente de upāya, porque em todas as circunstâncias o objetivo do bodhisattva é libertar os seres. Para isso ele precisa da sabedoria, mas precisa também relacionar-se com o mundo. A confluência dessas duas necessidades é o que melhor define a prática do bodhisattva. Na parte final do *Vimalakīrtinirdeśa* o Buda confere um ensinamento que resume bem essa prática.

Vocês devem aprender o ensinamento da emancipação do exaurível e do inexaurível. O que é o exaurível? São os *dharmas* condicionados. O que é o inexaurível? São os *dharmas* incondicionados. Se vocês são bodhisattvas, não devem nem esgotar o condicionado nem permanecer no incondicionado.<sup>482</sup>

---

479 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 34. "Furthermore, your reality is just the same as the reality of all living beings, the reality of all things, and the reality of all the holy ones. If your enlightenment can be prophesied in such a way, so can that of all living beings. Why? Because reality does not consist of dualit of og diversity. Maitreya, whenever you attain Buddhahood, which is the perfection of enlightenment, at the same time all living beings will also attain Buddhahood. Why? Enlightenment consists of the realizations of all living beings. Maitreya, at the moment when you attain ultimate liberation, all living beings will also attain ultimate liberation."

480 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 15. "Noble sons, a buddha-field of a bodhisattva is a field of living beings."

481 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112.

482 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 161. "The Buddha told the bodhisattvas: 'You should learn the



O bodhisattva deve compreender a vacuidade e deve permanecer no mundo beneficiando os seres até que conquiste a completa e perfeita budeidade. Isso só é possível através de prajñā e upāya. Vimalakīrti insiste para que os bodhisattvas compreendam os fundamentos da prática para que seus esforços "não sejam em vão", "um desperdício tolo".<sup>483</sup> Tal é a importância de prajñā e upāya para a prática do bodhisattva. Esses dois fundamentos não surgem isoladamente, mas estão profundamente inter-relacionados. Sem a sabedoria o bodhisattva não poderia jamais beneficiar os seres; sem a habilidade em métodos toda sabedoria seria simplesmente ineficaz. "Não ter habilidade em métodos é ter a própria sabedoria em amarras, enquanto ter habilidade em métodos é ter a sabedoria emancipada."<sup>484</sup> O inverso também é verdadeiro: "Não ter sabedoria é ter a própria habilidade em métodos em amarras, enquanto ter sabedoria é ter a habilidade em métodos emancipada."<sup>485</sup> Graças a prajñā o bodhisattva não "esgota o condicionado", já que nenhum *dharma* é efetivamente gerado ou extinto na prática do bodhisattva. Graças a upāya o bodhisattva não "permanece no incondicionado", estabelecendo sua atividade benéfica para as multidões. O ideal do bodhisattva ocorre sempre na interdependência desses dois elementos, na relação dialógica entre prajñā e upāya que se encontra plenamente realizada no Buda. O bodhisattva é filho dessa relação.

Digamos que essa primeira pergunta direcionada ao *Vimalakīrtinirdeśa* - como é possível o bodhisattva - procure conhecer o ideal do bodhisattva em seu aspecto mais interno. Mas ao longo da pesquisa também foram levantadas questões que dizem respeito ao aspecto externo do ideal do bodhisattva. Por aspecto externo quero dizer a atualidade histórica do ideal do bodhisattva, suas ressonâncias identitárias, sua participação no contexto de surgimento do budismo Mahāyāna e suas implicações para a tradição budista como um todo. Pensar sobre esse aspecto é importante principalmente porque o ideal do bodhisattva conforme veiculado pelo Mahāyāna não é neutro na forma como interpreta a diversidade da tradição budista. Pela forma como esse ideal de prática religiosa se desenvolveu, ele implica também certa forma de compreender a tradição, de pensar sobre sua dinâmica. O

---

teaching of the emancipation of the exhaustible and inexhaustible. What is the exhaustible? It is the conditioned *dharmas*. What is the inexhaustible? It is the unconditioned *dharmas*. If you are bodhisattvas, you should neither exhaust the conditioned nor abide in the unconditioned."

483 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 111. "This is the bodhisattva's *bodhi*. If it were not like this, then my cultivation would be a foolish waste." Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 46. "Such, Mañjuśrī, is the sickness of the bodhisattva. If he takes it otherwise, all his efforts will be in vain."

484 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "Further, to be without skillful means is to have one's wisdom in bondage, while to have skillful means is to have one's wisdom emancipated."

485 John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 112. "To be without wisdom is to have one's skillful means in bondage, while to have wisdom is to have one's skillful means emancipated."

*Vimalakīrtinirdeśa* frequentemente funciona como uma plataforma de elaboração de disputas e tensões internas da tradição. Em algumas passagens o sūtra é sobrecarregado pela oposição entre Hīnayāna e Mahāyāna. Um dos propósitos atribuídos a Vimalakīrti era o de "afastar as pessoas do Hīnayāna e convertê-las ao Mahāyāna."<sup>486</sup> E em muitos momentos do sūtra a mensagem tem exatamente esse teor identitário. É o caso por exemplo quando Vimalakīrti censura Pūrṇa por estar ensinando alguns monges que poderiam ser encaminhados para o Mahāyāna: "não tente derramar o grande oceano na pegada de um boi, [...] não confunda o brilho do sol com a luz de um vagalume, e não exponha aqueles que admiram o rugido do leão ao uivo de um chacal!"<sup>487</sup> Esse entusiasmo identitário pode ser compreendido de duas maneiras. Em primeiro lugar o *Vimalakīrtinirdeśa* remete ao contexto de surgimento do budismo Mahāyāna, quando a necessidade de legitimação pode ter favorecido um clima de oposição entre esse movimento religioso e as escolas já estabelecidas. Essa primeira forma de interpretar o aspecto polêmico do *Vimalakīrtinirdeśa* recorre principalmente a narrativas acerca do surgimento do budismo Mahāyāna. Sobre isso algumas direções foram apontadas no primeiro capítulo da dissertação. Mas há uma segunda forma de compreender esse elemento de rivalidade presente no *Vimalakīrtinirdeśa*. Parece-me que o *Vimalakīrtinirdeśa*, assim como outros sūtras desse período, favorece uma forma de compreender a diversidade da tradição budista que tende a imprimir sobre ela uma hierarquia. Essa forma de dar sentido à diversidade interna da tradição recorre ao conceito de upāya para explicar a pluralidade de ensinamentos e para estabelecer prioridades entre eles. Uma das preocupações dessa pesquisa foi tentar compreender como a proposição do ideal do bodhisattva no contexto do *Vimalakīrtinirdeśa* favorece essa compreensão da diversidade interna da tradição budista. Para levarmos essa reflexão a bom termo, convém voltarmos novamente o olhar sobre o modelo dos três veículos e sobre o uso do conceito de upāya como ferramenta de compreensão da tradição.

Se efetivamente há uma hierarquia espiritual sendo postulada no *Vimalakīrtinirdeśa*, o recipiente dessa hierarquia é o modelo dos três veículos: *śrāvakayāna*, *pratyekabuddhayāna* e *bodhisattvayāna*. No entanto esse modelo não implica necessariamente uma hierarquia. Bhikkhu Bodhi argumenta que diversas escolas do budismo indiano antigo incorporaram o

---

486 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 21. "To turn people away from the Hīnayāna and to engage them in the Mahāyāna, he appeared among listeners and teachers of the Dharma."

487 Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, p. 28. "[...] do not try to pour the great ocean into the hoof-print of an ox; do not try to put Mount Sumeru into a grain of mustard; do not confuse the brilliance of the sun with the light of a glowworm; and do not expose those who admire the roar of a lion to the howl of a jackal!"

mesmo modelo dos três veículos, mas dispensando sua aplicação hierárquica.<sup>488</sup> A composição desse modelo parece ter derivado de uma profunda investigação acerca das diferenças entre o Buda e seus discípulos. Enquanto nos estratos mais antigos da literatura budista as diferenças entre o Buda e os *arhats* existiam, havia também uma grande afinidade entre a realização do Buda e dos seus discípulos. O Buda era também um *arhat* no que diz respeito à extinção dos venenos, à compreensão da realidade, à libertação final do *nirvāṇa*. Em todos esses quesitos não havia diferença entre a realização do Buda e aquela dos *arhats*. No entanto mesmo no cânone páli o Buda é "um *arahant* com diferenças".<sup>489</sup> Essas diferenças cabem em três categorias: o Buda é diferente dos demais *arhats* "(1) pela prioridade da sua realização, (2) por sua função como um mestre e um guia, e (3) por sua aquisição de certas qualidades e modos de conhecimento que permitem-no funcionar como um mestre e um guia."<sup>490</sup> As diferenças entre a realização do Buda e dos *arhats* recaem principalmente sobre os poderes do Buda e sua forma de se relacionar com o mundo. Bhikkhu Bodhi levanta a hipótese, que me parece bastante plausível, de que essas diferenças tenham sido aprofundadas ao longo dos primeiros séculos do budismo, até condensarem uma nova perspectiva acerca do Buda e sua realização. Essa perspectiva percebe diferenças muito grandes entre o Buda e os *arhats*, diferenças que só poderiam ser explicadas se considerarmos que o Buda havia percorrido um longo percurso espiritual durante vários renascimentos, e que em todo esse tempo ele orientava seu amadurecimento como um bodhisattva.<sup>491</sup> Essa forma de perceber o Buda e sua carreira espiritual enfatizava principalmente o longo treinamento do bodhisattva e a imensurável capacidade dos Tathāgatas de beneficiar o mundo através do Dharma. Se essa perspectiva pode ter inicialmente se desenvolvido como uma descrição da carreira do Buda,

---

488 Bhikkhu Bodhi. "Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas", *Access to Insight*, 30 de Novembro de 2013. Disponível em <<https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html>> Acesso em 18/01/18. "During the age of Sectarian Buddhism, the Early Buddhist schools came to admit three 'vehicles' to enlightenment: the vehicle of the disciple arahant, the śrāvaka-vehicle, to be taken by the greatest number of disciples; the vehicle of the 'solitary enlightened one' who attains realization without a teacher but does not teach, the pratyekabuddhayāna, which is still more difficult; and the vehicle of the aspirant to Buddhahood, the bodhisattvayāna."

489 Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas, online*. "However, though being an arahant, he was what we might call 'an arahant with differences'."

490 Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas, online*. "And we also see how the Buddha is distinguished from his disciples, namely: (1) by the priority of his attainment, (2) by his function as teacher and guide, and (3) by his acquisition of certain qualities and modes of knowledge that enable him to function as teacher and guide."

491 Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas, online*. "These differences opened the door, so to speak, to the 'cosmic-metaphysical perspective' on the Buddha as a way to understand what accounted for these differences. Once this door was opened up, the Buddha was viewed as the one who brought to consummation the long bodhisattva career extending over countless eons [...]"

em algum momento ela assumiu também uma função prescritiva.<sup>492</sup> A carreira do bodhisattva formou-se um ideal de prática que pretende conduzir o praticante a essa mesma realização completa do Buda, a *anuttarasamyaksambodhi*. Dessa forma o ideal do *arhat* e o ideal do bodhisattva compreendem-se como duas formas de conceber a prática espiritual budista que surgem de duas formas de conceber o Buda e sua realização.

O budismo Mahāyāna não é homogêneo na forma de compreender essa diversidade de perspectivas. Uma primeira atitude diante dessa dissonância de ideais é reconhecer a validade soteriológica de ambos, deixando ao praticante a questão de decidir entre eles aquele que melhor se comunica com seus anseios. Mas

a outra atitude percebida nos sūtras Mahāyāna é de desvalorização e rebaixamento. Ela envolve não simplesmente uma comparação desfavorável do caminho para o estado de *arhat* com o caminho do bodhisattva (pois todas as escolas budistas reconheciam a superioridade do caminho do bodhisattva para a budeidade), mas também diminuir e ridicularizar o velho ideal do budismo antigo, algumas vezes tratando-o quase com desprezo. A primeira atitude [de reconhecimento da validade de ambos os caminhos] é vista em alguns textos Mahāyāna antigos como o *Ugraparipṛcchāsūtra*. Ao longo do tempo, no entanto, a segunda atitude tornou-se mais proeminente, até que encontramos textos como o *Vimalakīrti Sūtra*, que ridiculariza os grandes discípulos do Buda como Śāriputra, Upāli, e Puṇṇa Mantāniputta.<sup>493</sup>

O ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa* envolve não somente uma maneira de conceber a prática espiritual, mas também uma maneira de explicar a existência de outras formas de conceber a prática. Essa atitude negativa que o sūtra alimenta com relação ao ideal das escolas budistas mais antigas é sintetizada no termo Hīnayāna. Através desse termo o modelo dos três veículos é dissolvido em uma classificação muito mais propensa a usos identitários: a dicotomia Mahāyāna e Hīnayāna. O termo Hīnayāna implica que todas as experiências de prática budistas orientadas pelo ideal do *arhat* sejam entendidas como inferiores relativamente ao Mahāyāna. A ideia que sustenta essa dicotomia é que o Buda havia ensinado uma terapia incompleta para seus primeiros discípulos, que seriam incapazes de compreender toda a profundidade do Dharma. Aos seguidores do Mahāyāna, no entanto, o

---

492 A. K. Warder, *Indian Buddhism*, p. 338.

493 Bhikku Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, "The other attitude seen in the Mahāyāna sūtras is one of devaluation and denigration. It involves not simply comparing the path to arahantship unfavorably with the bodhisattva path (for all the Buddhist schools recognized the superiority of the bodhisattva's way to Buddhahood), but belittling and ridiculing the old ideal of ancient Buddhism, sometimes treating it almost with contempt. The first attitude is seen in such early Mahāyāna texts as the *Ugraparipṛcchāsūtra*. Over time, however, the second attitude became more prominent until we find such texts as the *Vimalakīrti Sūtra*, which ridicules the great disciples of the Buddha like Śāriputra, Upāli, and Puṇṇa Mantāniputta."

Buda teria ensinado o Dharma em sua plenitude, seguro de que não necessitavam de outros ensinamentos preliminares. A forma como uma hierarquia espiritual é sustentada por essa narrativa é visível no seguinte diálogo entre Śāriputra e a deusa:

Śāriputra disse, "Não ocorre também que a emancipação seja a transcendência do desejo, do ódio e da ignorância?" A deusa disse, "Em nome dos arrogantes o Buda explicou que a emancipação é a transcendência do desejo, do ódio e da ignorância. Se a pessoa não é arrogante, o Buda explica que o desejo, o ódio e a ignorância são emancipação."<sup>494</sup>

Aqui a diferença na forma de compreender o Buda e seus ensinamentos é amarrada a uma hierarquia espiritual que desvaloriza outros ideais de prática budista diferentes do Mahāyāna. Me parece que uma das bases do ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa* é aproveitada como território a partir do qual reforçam-se identidades religiosas reivindicadas a partir de uma hierarquia espiritual. Refiro-me à ideia de upāya. Como pudemos constatar no terceiro capítulo da dissertação, a ideia de upāya compreende um campo semântico bastante diversificado, relacionando-se de maneiras diversas com a prática. A forma como upāya repercute na compreensão da diversidade da tradição é bastante ambígua. Por um lado upāya explica a existência dessa diversidade: a competência pedagógica do Buda era virtualmente ilimitada, e o mestre ensinava aquilo que sabia ser mais eficaz de acordo com o contexto existencial daqueles que encontrava. Dessa forma surgiu uma grande variedade de ensinamentos cujo critério decisivo era a eficácia soteriológica, não a correspondência com algum corpo de doutrinas previamente estabilizado. Por outro lado, no entanto, a ideia de upāya sugeriu também que entre esses ensinamentos relativos, providenciados pelo Buda como resposta a situações particulares, poderiam haver também ensinamentos definitivos, formulações do Dharma que não precisam ser validadas por nenhum registro contextual. Essa utilidade hermenêutica de upāya acaba por instaurar a possibilidade de classificar os ensinamentos de acordo com valores mais ou menos definitivos. Uma parcela importante da postura negativa do *Vimalakīrtinirdeśa* com relação ao ideal do *arhat* tem sua origem nessa compreensão de upāya. Ao mesmo tempo em que é louvada a capacidade do Buda de sempre providenciar ensinamentos significativos para seus interlocutores, o sūtra não é indiferente a respeito de qual ensinamento deve ser entendido como o mais definitivo.

Isso merece ser notado na medida em que a ideia de upāya tem sido divulgada como

---

<sup>494</sup> John McRae, *The Vimalakīrti Sūtra*, p. 128. "Śāriputra said, 'Is it not that emancipation is the transcendence of licentiousness, anger, and stupidity?' The goddess said, 'On behalf of the self-conceited, the Buddha explained that emancipation is the transcendence of licentiousness, anger, and stupidity. If one is not self-conceited, the Buddha explains that licentiousness, anger, and stupidity are emancipation.'"

um parâmetro universal para pensar-se a diversidade interna do budismo. Talvez o principal autor a esposar essa tese seja Michael Pye. Para ele a ideia de upāya "refere-se fundamentalmente à natureza mesma da religião budista."<sup>495</sup> Isso porque upāya seria o modo de funcionamento da tradição budista, o princípio básico por trás de sua dinâmica. Todos os desenvolvimentos internos da tradição poderiam ser compreendidos, de acordo com essa tese, como a proliferação de upāyas para responder a contextos culturais diversos. "É sobre a natureza, o propósito, a direção ou estilo do ensinamento e da prática budistas. É o que caracteriza a operação da religião budista."<sup>496</sup> De maneira geral a tese de Michael Pye coloca upāya como o critério definitivo para toda a diversidade da tradição. Sua interpretação leva a "compreender a diversidade histórica dentro da tradição em termos de habilidade em métodos."<sup>497</sup> Esse tipo de análise apresenta alguns problemas. Em primeiro lugar, para manter a plausibilidade da tese, o autor precisou minimizar os aspectos identitários que também condicionam a ideia de upāya, mas que não combinam com uma leitura universalista de upāya. Sua interpretação do *Saddharmapuṇḍarīka* é sintomática a esse respeito: para ele tensões identitárias existem no sūtra, mas são resolvidas através de um "universalismo inclusivista" viabilizado por upāya.<sup>498</sup> Em segundo lugar, ao interpretar toda a diversidade interna do budismo a partir de um único item dessa diversidade, o autor corre o risco de desconsiderar outros pontos de vista que também fazem parte dessa mesma diversidade. Ao selecionar uma interpretação universalista de upāya, o autor desvia o olhar de diferenças reais que podem existir no interior da tradição.<sup>499</sup> Parece-me que a proposta de Michael Pye parte de uma intuição acertada: a mesma qualidade relacional percebida nos ensinamentos do Buda poderia ser usada para descrever também o budismo. Segundo essa intuição upāya é uma qualidade dos ensinamentos do Buda que pode ser também uma das qualidades do budismo. Também as formas que o budismo assumiu ao longo de sua história foram necessariamente relacionais, construindo-se dialeticamente a partir dos contextos que a religião encontrava. No entanto, Michel Pye excede essa intuição e amplifica o conceito de upāya até que seja usado

---

495 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 160.

496 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 32.

497 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 160.

498 Michael Pye, *Skilful Means*, p. 41.

499 Essa crítica foi bem formulada por dois autores: Andrew McGarrity, *Using Skilful Means Skilfully*, p. 208.

"Moreover, to simply use *one* traditional criterion, such as upāya, to understand internal developments within the buddhist tradition is to downplay the diversity within the tradition itself." Também J. H. Kamstra, *Skilful means as a 'germinate principle'*, p. 274. "[...] the proclamation of skilful means as the essence of Buddhism as a changing religion - in spite of the fact that this term in its highest sense only has been used by Mahāyāna buddhism in sensu stricto, i.e. in some buddhist writings of almots 2000 years ago - labels this work to be as essentialistic as the works which Pye himself criticizes for their essentialism in his contribution to 'The Cardinal Meaning'."

para descrever o que seria a própria essência do budismo enquanto religião. Pye vai um pouco além, terminando seu livro com a sugestão de que o conceito de upāya possa ser usado como um parâmetro para o diálogo inter-religioso.<sup>500</sup> O problema de exceder tanto aquela primeira intuição é o seguinte: ao transportar um conceito particular de parte da tradição budista para compreender toda a tradição, e posteriormente transportar esse conceito para muito além de sua esfera conceitual tradicional, Pye acaba desapercibendo a diversidade interna do budismo e a diversidade entre as tradições. Andrew McGarrity resume a crítica apelando a uma autorreflexividade do conceito de upāya: "upāya é ela mesma uma explanação provisória; finalmente, upāya é também ela mesma upāya."<sup>501</sup> Sendo também provocada por causas e condições, a ideia de upāya não deve ser pensada como panaceia. Ao levarmos em consideração, ainda, a tendência hierárquica que o conceito de upāya promove no *Vimalakīrtinirdeśa*, convém buscarmos uma outra leitura para compreendermos a relação do ideal do bodhisattva com a dinâmica da tradição.

Ao analisarmos o ideal do bodhisattva no *Vimalakīrtinirdeśa*, surge o interesse em compreender como o surgimento desse ideal de prática religiosa foi integrado à tradição budista e o que isso pode nos dizer a respeito da dinâmica da tradição. No entanto, pelos motivos mencionado acima, não parece ser uma boa alternativa aderir à interpretação de que o ideal do bodhisattva representa simplesmente mais um desdobramento de upāya, uma resposta natural do budismo a um novo contexto cultural. Seria muito difícil argumentar dessa forma sem transportar uma narrativa Mahāyāna para a totalidade do budismo, escondendo assim outras narrativas. É preciso adotar uma postura analítica que não expulse do campo de análise as tensões nem as divergências internas da tradição. É preciso admitir que o desenvolvimento da tradição também envolve conflitos e divergências reais acerca do significado da vida e da realização do Buda. E é preciso, sobretudo, não imprimir sobre essas diferenças uma hierarquia. Assim é possível perceber o ideal do bodhisattva como parte do desenvolvimento criativo da tradição budista, e como parte da diversidade de práticas que compõem a tradição. Acredito que a análise de Bhikkhu Bodhi aproxime-se dessa leitura: "tenho buscado por um ponto de vista que possa fazer justiça a ambas as perspectivas, aquela dos Nikāyas e dos primeiros sūtras Mahāyāna, um ponto de vista que possa acomodar suas respectivas forças sem cair em um sincretismo simples e fácil, sem apagar as dissonâncias conceituais entre elas."<sup>502</sup> Talvez o principal mérito de Bhikkhu Bodhi seja adotar a validade de ambas as

500 Michael Pye, *Skilful Means*, pp. 161-2.

501 Andrew McGarrity, *Using Skilful Means Skilfully*, p. 212.

502 Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, online.

perspectivas como uma premissa: "gostaria de sustentar que seguidores de ambas as formas de budismo - e os textos legítimos que ambas as formas de budismo desenvolveram - então olhando para o Buda como uma figura exemplar que um verdadeiro seguidor do Dharma deve emular."<sup>503</sup> Todas as escolas budistas indianas antigas, a tradição Theravāda antiga e moderna, bem como o budismo Mahāyāna e posteriormente o Vajrayāna, argumentam de maneira igualmente legítima estarem seguindo os passos do mestre. Mas existem diferenças importantes na forma como cada uma dessas tradições budistas compreende a vida e os ensinamentos do Buda, e essas diferenças não merecem ser solapadas por um postulado universalista.

O modelo interpretativo defendido por Bhikkhu Bodhi tenta compreender o surgimento do ideal do bodhisattva como uma resposta possível a duas necessidades que procuram um equilíbrio dentro da tradição. Há uma necessidade de inovação da tradição, para que ela possa comunicar-se significativamente com a experiência de sofrimento efetivamente existente de seres que vivem e dependem das condições próprias de um contexto. Se essa necessidade de inovação não for atendida, o budismo correria o risco de aproximar-se muito das condições específicas do contexto do Buda, mas abandonar a capacidade de oferecer soteriologias eficazes. Uma segunda necessidade interna da tradição é a necessidade de conservação. Para que o budismo possa desenvolver-se por caminhos seguramente benéficos é preciso que a experiência fundante do Buda seja sempre lembrada como a referência básica dos encaminhamentos budistas, é preciso que a realização do Tathāgata continue animando o budismo enquanto religião. Se essa necessidade não for atendida, a capacidade do budismo de oferecer soteriologias eficazes também estaria comprometida, porque a fonte de onde vertem essas soteriologias poderia ser esquecida. Bhikkhu Bodhi menciona a possibilidade de que uma dessas duas necessidades seja levada ao extremo, enquanto a outra seja negligenciada. As duas possibilidades que decorrem desses extremismos são nomeadas "purismo Nikāya" e "elitismo Mahāyāna".<sup>504</sup>

Algumas pessoas argumentam que, posto que o ideal do *arahant* é o ideal do budismo mais antigo, enquanto o ideal do bodhisattva é o ideal do budismo Mahāyāna posterior, o Mahāyāna deve ser um tipo de budismo mais avançado ou mais desenvolvido, um ensinamento mais definitivo se comparado a um ensinamento mais simples e básico dos Nikāyas. Essa é em verdade uma atitude comum entre seguidores

---

<sup>503</sup> Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, online.

<sup>504</sup> Aqui cabe uma nota explicativa. Bhikkhu Bodhi chama de budismo Nikāya todas as expressões do budismo que sustentam-se primordialmente pelos estratos mais antigos da literatura budista, conforme conservados no cânone páli e nos āgamas.



do Mahāyāna, que eu chamo de "elitismo Mahāyāna". Uma atitude oposta comum entre os defensores conservadores dos Nikāyas rejeitam todos os desenvolvimentos posteriores na história do pensamento budista como um desvio e uma distorção, uma queda da "pureza cristalina" dos ensinamentos antigos. Chamo essa atitude de "purismo Nikāya". Tomando o ideal do *arahant* como o único verdadeiro, os puristas do Nikāya rejeitam o ideal do bodhisattva, às vezes vigorosamente e mesmo de maneira agressiva.<sup>505</sup>

O purismo Nikāya desconsidera a necessidade de inovação da tradição, enquanto o elitismo Mahāyāna desconsidera a necessidade de conservação da tradição. Buscando um caminho do meio entre essas duas posições extremas, podemos nos aproximar melhor de uma compreensão da diversidade da tradição budista que não seja excessivamente colorida por opções identitárias. Ainda que seja um exercício difícil e jamais realizável a partir de um suposto ponto de vista neutro, acredito que esse modo de compreensão da tradição é mais atento às causas e condições que determinam a dinâmica do budismo enquanto religião. O ideal do bodhisattva poderia então ser compreendido nem como um ensinamento superior e mais definitivo, nem como um desvio inapropriado dos ensinamentos originais, mas como uma das respostas de uma religião viva às necessidades suas e de seu mundo.

Quando comecei a conhecer a tradição budista preocupava-me saber me localizar. Pressentia os ensinamentos do Buda comunicarem-se com minha intimidade, e senti que convinha buscar pela procedência dessa comunicação. Começava a conhecer uma tradição maravilhosamente plural, e me impressionava a diversidade de modos como se poderia caminhar pela antiga vereda descoberta pelo Buda. Nos momentos em que essa pesquisa se movimentou por necessidade, foi pela necessidade de conhecer a tradição budista e situar-me na sua diversidade. Para conhecer o budismo pode-se começar procurando por um centro vital, um ponto vivo em algum lugar certo no meio da diversidade. Esse procedimento é como o de alguém que, tentando identificar em que lugar exato pulsa o coração, confunde-se o tempo todo com seus sinais. Ora percebe as palpitações no tronco, e acredita sair daquele ponto o movimento principal. Ora percebe as palpitações no pescoço, e reconhece ali sua morada. Ora sente as palpitações na cabeça, nas mãos, nos pés. E em cada lugar busca fixar uma residência para o coração. Não se pode negar que esse procedimento tem algum valor. Assim pode-se conhecer as sensações que ocorrem no tronco, no pescoço, na cabeça, nas mãos e nos pés. Mas em algum momento ocorre a ideia de que todas essas palpitações tem uma procedência compartilhada, que nunca é completamente esgotada em uma de suas manifestações. Sobre essa fonte primeira convém abandonar os palpites, que miram o ponto

---

505 Bhikku Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, online.

certo. Talvez assim possamos conhecer a vitalidade da tradição em seus movimentos. É preciso reconhecer ao mesmo tempo a validade de todas as sensações que testemunham a presença de um coração e a impossibilidade de que esse coração seja esgotado em uma das sensações que provoca.

Essa forma de conceber os ensinamentos não é nenhuma novidade. Como em muitas outras interrogações que encontramos no estudo do budismo, é o próprio Buda quem oferece a resposta. Em uma das parábolas mais famosas do cânone páli, o Buda conta a história do encontro entre cegos e um elefante.

Antigamente, monges, havia um rei em Sāvattthī que dirigiu-se a um homem e pediu que ele recrutasse todas as pessoas da cidade que eram cegas desde o nascimento. Quando o homem fez isso, o rei pediu que ele mostrasse aos cegos um elefante. A alguns dos cegos ele apresentou a cabeça do elefante, a outros a orelha, a outros uma presa, a outros a tromba, o corpo, o pé, o lombo, o rabo, o tufo de pelos ao final da calda. E a cada um ele disse, "Isso é um elefante." Quando ele contou ao rei o que tinha feito, o rei foi até os cegos e perguntou a eles, "Digam-me, homens cegos, como é um elefante?" Aqueles que haviam sido expostos à cabeça do elefante responderam, "Um elefante, sua majestade, é como um jarro de água." Aqueles que haviam sido expostos à orelha responderam, "Um elefante é exatamente como uma peneira." Aqueles que foram expostos à presa responderam, "Um elefante é como uma lâmina de arado." Aqueles que haviam sido expostos à tromba responderam, "Um elefante é idêntico a um poste de arado." Aqueles que haviam sido expostos ao corpo disseram, "Um elefante é como uma despensa." E cada um dos outros igualmente descreveram o elefante em termos da parte a qual haviam sido expostos.<sup>506</sup>

Ainda que limitados por nossa cegueira, possamos sentir o caminhar do elefante.

---

506 Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words*, pp. 214-5. "Formerly, monks, there was a king in Sāvattthī who addressed a man and asked him to round up all the persons in the city who were blind from birth. When the man had done so, the king asked the man to show the blind men an elephant. To some of the blind men he presented the head of the elephant, to some the ear, to others a tusk, the trunk, the body, a foot, the hinqarters, the tail, or the tuft at the end of the tail. And to each one he said, 'This is an elephant.' When he reported to the king what he had done, the king went to the blind men and asked them, 'Tell me, blind men, what is an elephant like?' Those who had been shown the head of the elephant replied, 'An elephant, your majesty, is just like a water jar.' Those who had been shown the ear replied, 'An elephant is just like a winnowing basket.' Those who had been shown the tusk replied, 'An elephant is just like a plowshare.' Those who had been shown the trunk replied, 'An elephant is just like a plow pole.' Those who had been shown the body replied, 'An elephant is just like a storeroom.' And each of the others likewise described the elephant in terms of the part they had been shown."

## Referências Bibliográficas

### *Traduções em inglês de literatura primária*

Garma C. C. Chang, "On the Pāramitā of Ingenuity (Sūtra 38)" in: *A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983.

Robert A. F. Thurman (tradutor). *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

Bhikkhu Bodhi. *In The Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Somerville: Wisdom Publications Inc, 2005.

Bhikkhu Ñāṇ amoli, Bhikkhu Bodhi. *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1995.

Bhikkhu Ñāṇ amoli. *The Life of the Buddha. According to the Pali Cannon*. Onalaska: BPS Pariyatti Editions, 2001.

Burton Watson. *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.

Burton Watson. *The Vimalakīrti Sūtra. From the Chinese Version by Kumārajīva*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

John McRae; Diana Paul. *The Sutra Of Queen Śrīmālā Of The Lion's Roar and The Vimalakīrti Sūtra*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004.

Edward Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary. [Aṣṭasāhasrikā]* California: Four Seasons Foundation, 1975.

Edward Conze, "The Diamond Sūtra [Vajracchedikā]" in: \_\_\_\_\_. *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*. Devon: Buddhist Publishing Group, 1993.

Edward Conze, "The Heart of Perfect Wisdom" [Prajñāpāramitāhṛdayasūtra] in: \_\_\_\_\_. *Perfect Wisdom. The Short Prajñāpāramitā Texts*. Devon: Buddhist Publishing Group, 1993.

### *Literatura secundária*

Alicia Matsunaga; Daigan Matsunaga. "The concept of Upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy" in: *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 1, N. 1, 1974.

Andrew McGarrity. "Using Skilful Means Skilfully: The Buddhist Doctrine of *Upāya* and Its Methodological Implications" in: *Journal of Religious History*, Vol. 33, N. 2, 2009.

Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010.

A. K. Warder. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.

A. L. Basham. "The Evolution of the Concept of the Bodhisattva" in: Leslie S. Kawamura (ed.). *Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981.

Bhikkhu Bodhi. "Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas", *Access to Insight*, 30 de Novembro de 2013. Disponível em <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html> Acesso em 18/01/18.

Akira Hirakawa. "The Rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stūpas" in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol III. The Origins and Nature of Mahāyāna Buddhism; Some Mahāyāna Religious Topics*. New York: Routledge, 2005.

Chandradhar Sharma. *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmira Shaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2007.

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

David Drewes. "Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship" in: *Religion Compass*, Vol. 4/2, 2010.

David L. McMahan. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. New York: Routledge Curzon, 2002.

Donald S. Lopez (ed.). *Buddhist Scriptures*. Penguin Books, 2004.

Donald S. Lopez (org). *Buddhist Hermeneutics*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1993.

Donald S. Lopez. Robert E. Buswell. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Edward Conze. *Buddhism: A Short History*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai, 1978.

Edward Hamlin. “Magical *Upāya* in the *Vimalakīrtinirdeśasūtra*” in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 11, N. 1, 1988.

Étienne Lamotte, “The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism” in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol I. Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia*. New York: Routledge, 2005.

Gadjin Nagao. *Mādhyamika and Yogācāra. A study of Mahāyāna Philosophies*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Giuseppe Ferraro. “Finalidade antimetafísica da filosofia de Nāgārjuna” in: *Cultura Oriental*, v. 1, n. 2, 2014.

Graeme MacQueen. “Inspired Speech in Early Mahayana Buddhism II” in: *Religion*, Vol. 12, 1982.

Graeme MacQueen. “Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I” in: *Religion*, Vol. 11, 1981.

Hans H. Penner. *Rediscovering the Buddha. The legends of the Buddha and their interpretations*. New York: Oxford University Press, 2009.

Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

Harry Oldmeadow. “Delivering the last blade of grass: Aspects of the bodhisattva ideal in the Mahāyāna” in: *Asian Philosophy*, Volume 7, N° 3, 1997.

J. H. Kamstra. “Skilful Means as a 'Germinative Principle': Some remarks on a concept in Mahāyāna Buddhism” in: *Numen*, Vol. 27, N. 2, 1980.

Jan Nattier. “The Teaching of Vimalakīrti [*Vimalakīrtinirdeśa*]: A Review of Four English

Translations” in: *Buddhist Literature*, Vol. 2, 2000.

Jeffrey Samuels, “The bodhisattva ideal in Theravāda buddhist theory and practice: a reevaluation of the bodhisattva-sravaka opposition” in: *Philosophy East and West*, Vol. 47, N° 3, 1997.

Johannes Bronkhorst. *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

John A. Grimes. *A Concise dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit terms defined in English*. New York: State University of New York Press, 1996.

John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2004.

Joseph Walser. *Nāgārjuna in context: Mahāyāna Buddhism and early Indian culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

Mark Tatz. *Candragomin. Difficult Beginnings. Three Works on the Bodhisattva Path*. Boston: Shambala Publications Inc., 1985.

Michael Pye, “O Sutra do Lótus e a essência da tradição Mahāyāna” in: Yoshinori, Takeuchi Yoshinori (org.). *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Michael Pye. *Skillful Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge, 2003.

Noa Ronkin, “Abhidharma” in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abhidharma/>> Acesso 15/01/2018.

Paul Harrison. “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and identity among the followers of early Mahāyāna” in: Paul Williams (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. Vol III. The Origins and Nature of Mahāyāna Buddhism; Some Mahāyāna Religious Topics*. New York: Routledge, 2005.

Paul Williams. *Buddhist Thought: a complete introduction to the Indian Tradition*. New York, Routledge, 2000.

Paul Williams. *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*. New York: Routledge, 2009.

Peter Della Santina. *The Tree of Enlightenment: An Introduction to the major traditions of Buddhism*. Buddha Dharma Education Association Inc., s/d.

Peter Harvey. *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Richard B. Mather. “Vimalakīrti and Gentry Buddhism” in: *History of Religions*, Vol. 8, n° 1, 1968.

Richard Gombrich. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge, 2006.

Robert Buswell, Robert Gimello. “Buddhist soteriology: The Marga and other approaches to liberation” in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 13, N. 1, 1990.

Robert A. F. Thurman. “The Teaching of Vimalakīrti” in: William Theodore. *Finding Wisdom in East Asian Classics*. New York: Columbia University Press, 2011.

Ronald M. Davidson. “An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism” in: Richard Cohen. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Ryuichi Abé, “Word” in: Donald S. Lopez (ed.). *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Sarvepalli Radhakrishnan. *The Principal Upanishads*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1968.

Sarvepalli Radhakrishnan. *Indian Philosophy. Vol. II*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1948.

Walpola Rahula. “Bodhisattva Ideal in Buddhism” in: *Gems of Buddhist Wisdom*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1996. Disponível em <[https://info-buddhism.com/Bodhisattva\\_Ideal\\_Buddhism\\_Walpola\\_Rahula.html](https://info-buddhism.com/Bodhisattva_Ideal_Buddhism_Walpola_Rahula.html)> Acesso em 07/09/2017.

Y. Karunadasa. *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1996.

## Glossário de termos em sânscrito e páli

<i>abhidharma</i> (P: <i>abhidhamma</i> )	sistematização filosófica e psicológica dos ensinamentos do Buda
<i>abhidharmapiṭaka</i>	a categoria do cânone dedicada ao <i>abhidharma</i>
<i>advaya</i>	não-dualismo
<i>anātman</i> (P: <i>anattā</i> )	a doutrina do não-eu
<i>anitya</i> (P: <i>anicca</i> )	“impermanência”, uma das três marcas da existência de todos os fenômenos
<i>anuttarasamyaksaṃbodhi</i>	“inigualável, completa e perfeita iluminação”, o objetivo dos bodhisattvas
<i>arhats</i> (P: <i>arahant</i> )	aqueles que chegaram ao objetivo final do <i>nirvāṇa</i> e que encontram-se livres do sofrimento, dos três venenos do desejo, da aversão e da ignorância.
<i>āryāṣṭāṅgamārga</i> (P: <i>ariyāṭṭhaṅgikamagga</i> )	“Nobre Caminho Óctuplo”
<i>Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā</i>	“Sūtra da Perfeição da Sabedoria em 8.000 Versos”
<i>avidyā</i>	ignorância
<i>bala</i>	"poder", uma das perfeições do treinamento dos bodhisattvas
<i>bhūmi</i>	"estágio", refere-se às etapas do caminho do bodhisattva
<i>bodhicitta</i>	o surgimento da intenção de atingir a completa e perfeita iluminação
<i>bodhisattva</i> (P: <i>bodhisatta</i> )	um praticante que empenha-se em um longo caminho espiritual para chegar à condição de Buda perfeitamente iluminado. De outro ponto de vista: um Buda antes de despertar.
<i>bodhisattvayāna</i>	o caminho do bodhisattva
<i>Buddha</i>	aquele que despertou
<i>buddhakṣetra</i>	"campo búdico", ou "terra búdica"
<i>buddhavaçana</i>	"palavra do Buda"
<i>cakravartin</i> (P: <i>cakkavartin</i> )	um monarca universal
<i>catvāry ārya satyāni</i> (P: <i>cattāri ariya saccāni</i> )	"Quatro Nobre Verdades"
<i>dāna</i>	"doação", uma das perfeições do treinamento dos bodhisattvas
<i>daśabhūmi</i>	"dez estágios" do caminho do bodhisattva



<i>dharma</i> (P: <i>dhamma</i> )	os elementos que constituem a realidade; os fatores irreduzíveis da experiência
<i>Dharma</i> (P: <i>Dhamma</i> )	a palavra Dharma tem muitos sentidos nas tradições indianas. Na dissertação o seu principal uso foi para significar os ensinamentos do Buda
<i>Dharmacakrapravartanasūtra</i> (P: <i>Dhammacakkappavattanasutta</i> )	"Sūtra que coloca em movimento a Roda do Dharma", o primeiro discurso do Buda
<i>dharmanairātmya</i>	a ausência de <i>ātman</i> em todos os <i>dharmas</i>
<i>dhyāna</i>	"meditação", uma das perfeições do treinamento dos bodhisattvas
<i>dr̥ṣṭi</i>	"visão", refere-se às visões de mundo que mediam nossas explicações da realidade
<i>duḥkha</i> (P: <i>dukkha</i> )	"insatisfação", frequentemente traduzido como sofrimento
<i>ehi bhikṣukā</i> (P: <i>ehi bhikkhu</i> )	"venha, monge"
<i>ekayāna</i>	"veículo único", doutrina exposta do Sūtra do Lótus
<i>evaṃ mayā śrutam</i> (P: <i>evaṃ me sutam</i> )	"assim eu ouvi", fórmula comum para iniciar um <i>sutta</i> no cânone pāli
<i>Hīnayāna</i>	"veículo menor" ou "veículo inferior", uma forma depreciativa usada por alguns adeptos do Mahāyāna para referirem-se a outras escolas do budismo indiano antigo
<i>jātaka</i>	histórias de vidas passadas do Buda
<i>jñāna</i>	"gnose", uma das perfeições do caminho do bodhisattva no esquema das dez perfeições
<i>kalpa</i> (P: <i>kappa</i> )	"era", período cósmico imensuravelmente longo
<i>karma</i>	"ação", padrão de condicionamento da vida a partir das ações volitivas
<i>karuṇā</i>	"compaixão"
<i>kleśa</i>	"impurezas" ou "corrupções"
<i>kṣānti</i>	"paciência", uma das perfeições do treinamento do bodhisattva
<i>kṣatriya</i>	casta guerreira
<i>Madhyamaka</i>	escola de pensamento do budismo Mahāyāna fundada por Nāgārjuna
<i>mahākaruṇā</i>	"grande compaixão"
<i>mahāmaitrī</i>	"grande amor"

<i>mahāpuruṣalakṣaṇa</i>	32 sinais de um Buda ou <i>cakravartin</i>
<i>mahāśrāvaka</i>	"grande discípulo"
<i>Mahāyāna</i>	"Grande Veículo"
<i>mārga</i>	"caminho"
<i>mokṣa</i>	"libertação"
<i>neyārtha</i>	ensinamentos provisórios
<i>nikāya</i>	ordens monásticas
<i>nirodha</i>	"extinção"
<i>nirvāṇa</i> (P: <i>nibbāna</i> )	a libertação
<i>nītārtha</i>	ensinamentos definitivos
<i>pāramitā</i> (P: <i>pāramī</i> )	"perfeição", as qualidades que o bodhisattva deve desenvolver
<i>pariṇāmanā</i>	"transferência de mérito"
<i>parinirvāṇa</i> (P: <i>parinibbāna</i> )	a morte de um desperto
<i>prajñā</i> (P: <i>paññā</i> )	"sabedoria", uma das perfeições do treinamento do bodhisattva
<i>Prajñāpāramitā</i>	"perfeição da sabedoria"
<i>praṇidhāna</i>	o voto do bodhisattva
<i>pratītyasamutpāda</i> (P: <i>paṭiccasamuppāda</i> )	"originação interdependente"
<i>pratyekabuddha</i> (P: <i>paccekabuddha</i> )	"Buda solitário", aquele que conquista o despertar sem o auxílio de um Buda
<i>pratyekabuddhayāna</i>	o caminho dos Budas solitários
<i>pudgala</i>	"pessoa"
<i>pudgalanairātmya</i>	ausência de <i>ātman</i> na pessoa
<i>puruṣārthas</i>	objetivos da vida humana
<i>ratnatraya</i> (P: <i>ratanattaya</i> )	"três joias" do budismo: o Buda, o Dharma e a <i>saṃgha</i>
<i>rūpa</i>	"forma", um dos cinco agregados
<i>Saddharmapuṇḍarīkasūtra</i>	"Sūtra do Lótus"
<i>Śākyamuni</i>	um dos epítetos do Buda
<i>samādhi</i>	concentração meditativa
<i>saṃgha</i> (P: <i>saṅgha</i> )	a comunidade dos que atingiram o despertar seguindo os ensinamentos do Buda
<i>saṃjñā</i>	"percepção", um dos cinco agregados
<i>saṃsāra</i>	o mundo de sofrimento
<i>saṃskāra</i>	"volição", um dos cinco agregados

<i>saṃskṛta</i>	"composto" ou "condicionado"
<i>samudaya</i>	"originação"
<i>saṃvega</i>	estado mental de urgência espiritual
<i>samyagdr̥ṣṭi</i>	"visão correta"
<i>samyaksaṃbodhi</i> (P: <i>sammāsaṃbodhi</i> )	"completa e perfeita iluminação"
<i>samyaksaṃbuddha</i> (P: <i>sammāsaṃbuddha</i> )	um Buda perfeita e completamente iluminado
<i>śāsana</i> (P: <i>sāsana</i> )	a religião do Buda, a dispensação atual de seus ensinamentos
<i>satyadvaya</i>	"duas verdades"
<i>śīla</i> (P: <i>sīla</i> )	"moralidade", uma das perfeições do treinamento do bodhisattva
<i>skandha</i>	"cinco agregados", uma forma de decompor a experiência da subjetividade a fim de demonstrar sua insubstancialidade
<i>śramaṇa</i>	"renunciante"
<i>śrāvaka</i> (P: <i>sāvaka</i> )	"ouvinte", em alguns casos traduzido como "discípulo". Refere-se aos discípulos do Buda que buscam o estado de <i>arhat</i>
<i>śrāvakayāna</i>	"caminho dos ouvintes" ou "caminho dos discípulos"
<i>stūpa</i> (P: <i>thūpa</i> )	construção sagrada para abrigar os restos mortais do Buda ou de grandes santos budistas
<i>śūnyatā</i>	"vacuidade"
<i>sūtra</i> (P: <i>sutta</i> )	texto que recorda os discursos do Buda, ou que contém seus ensinamentos
<i>sūtrapiṭaka</i>	a seção do cânone destinada a conter os sūtras
<i>svabhāva</i>	"natureza própria" ou "natureza intrínseca"
<i>Tathāgata</i>	um dos epítetos do Buda
<i>tathatā</i>	a qualidade das coisas como realmente são. Em inglês o termo é frequentemente traduzido como <i>suchness</i> ou <i>thusness</i> .
<i>trilakṣaṇa</i> (P: <i>tilakkhaṇa</i> )	"três marcas da existência", são as três características de todos os fenômenos: impermanência, insatisfatoriedade e não-eu
<i>triloka</i>	"três mundos", uma forma de designar a experiência de sofrimento no mundo
<i>tripiṭaka</i>	"três cestas", divisão clássica do cânone

	antigo
<i>triśikṣā</i> (P: <i>tisikkhā</i> )	"três treinamentos", uma forma de dividir o treinamento budista em três categorias: o moralidade, concentração e sabedoria.
<i>triviṣa</i> (P: <i>tivisa</i> )	"três venenos", a ignorância, o desejo e a aversão
<i>triyāna</i>	"três caminhos" ou "três veículos"
<i>trṣṇā</i> (P: <i>taṇhā</i> )	desejo obstinado
<i>Tuṣita</i> (P: <i>Tusita</i> )	paraíso onde os habitam os bodhisattva destinados a despertar em sua próxima vida
<i>upāsaka</i>	seguidor leigo do Buda
<i>upāsikā</i>	seguidora leiga do Buda
<i>upāya</i>	literalmente "método", "expediente"
<i>upāyakauśalya</i>	"meios hábeis", "habilidade em métodos"
<i>vedanā</i>	"sensação", um dos cinco agregados
<i>vijñāna</i>	"consciência", um dos cinco agregados
<i>vimokṣamukha</i>	"três portas da libertação"
<i>vinaya</i>	código de disciplina monástica
<i>vinayapīṭaka</i>	a divisão do cânone reservada ao código disciplinar
<i>vīrya</i>	"energia", uma das perfeições do treinamento do bodhisattva
<i>yamakavyātyastāhāra</i>	"reconciliação das dicotomias"