



Entre o Convencional e o Absoluto: Problemáticas Filosóficas das Escolas Abhidharma de Budismo

Between Conventional and Absolute: Philosophical Problems of the Abhidharma Schools of Buddhism

Pedro da Costa Fernandes¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo a discussão da formação histórica do cânone budista, especialmente a porção chamada *Abhidharma*, bem como as consequências doxológicas daí derivadas. Por meio de uma revisão histórica, pretende-se analisar o desenvolvimento dos principais pontos de contenda entre as escolas do período *abhidharmico*, as principais abordagens e soluções oferecidas à cisão entre os conceitos de convencional (*prajñapti*) e absoluto (*paramārtha*), das primeiras escolas de pensamento do período *Abhidharma* até a intervenção do filósofo Nāgārjuna.

Palavras-Chave: Budismo. Abhidharma. Reificação. Filosofia. Lógica.

Abstract: This paper aims to discuss the historical formation of the Buddhist canon, especially the portion known as *Abhidharma*, as well as the doxological consequences derived therein. Through a historical review, I intend to analyze the development of the main points of contention between the schools of the *abhidharmic* period, the principal approach and solutions offered in order to address the divide between the concepts of conventional (*prajñapti*) and absolute (*paramārtha*), from the first *abhidharmic* schools of thought up to Nāgārjuna's understanding of the problem.

Keywords: Buddhism. Abhidharma. Reification. Philosophy. Logic.

1. Introdução

O budismo, enquanto forma organizada de pensamento, remonta suas origens à tradição oral indiana, com modos de discurso organizados, frequentemente com fins poéticos, mnemônicos, pedagógicos, sempre considerando um interlocutor – quer este

¹ Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), mestre em Ecologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: pdacostaf@protonmail.com



esteja presente ou não. O aspecto dito “pragmático” do budismo (JAYATILLEKE, 2013, p. 356) pode ser identificado tanto em determinados discursos proferidos pelo Buda, como em *Cūḷamāhunkya Sutta* (2005), onde é usada a parábola de um homem atingido por uma flecha para caracterizar a urgência da prática soteriológica em vez da infindável saciação da curiosidade humana; quanto na elaboração de regras de conduta monástica de acordo com o surgimento de necessidades, em vez de um código ideal previamente elaborado. Essa primazia da textualidade exortativa dentro do budismo teve sua influência na organização dos primeiros cânones orais, onde figuravam apenas duas categorias do que hoje conhecemos como *Tripitaka*², sendo os próprios discursos do Buda e de alguns de seus discípulos mais proeminentes (*Sūtra Piṭaka*) e o código de disciplina monástica e de conduta, além das histórias que os fundamentam (*Vinaya Piṭaka*).

O estabelecimento de um cânone organizado, com estrutura definida, deu-se primariamente através da recitação conjunta em eventos históricos – algumas vezes, de difícil documentação historiográfica – chamados concílios (*saṃgīti*, “recitação”). Acredita-se que o primeiro destes concílios ocorreu em Rājagrha logo após a morte do Buda, onde o principal objeto de discussão teria sido o estabelecimento das duas primeiras seções do *Tripitaka* (*Sūtra* e *Vinaya*) em comum acordo entre os monges. A despeito do estabelecimento de um cânone comum e da supracitada qualidade pragmática comumente atribuída à soteriologia budista, não se deve compreender este processo como absolutamente incontroverso. Durante o chamado “segundo concílio”, cerca de um século após a morte do Buda histórico, ocorre a primeira divisão relevante em diferentes escolas³ de budismo, resultando em duas tradições amplas, doravante conhecidas como Mahāsāṅghika⁴ e Sthaviranikāya⁵. A razão para essa ruptura se encontra ainda em discussão,

² Em sânscrito. Em pāli, *Tīpīṭaka*. Literalmente “três cestos”, em que se organizam as três grandes categorias de textualidade budista: discursos, legislação e regras monásticas e sistematização conceitual.

³ Os termos “tradição” e “escola” são usados para se referir a diferentes movimentos coesos na história do Budismo. Não há consenso integral em como se aplicam essas categorias. No presente texto, o termo “tradição” se refere a movimentos mais amplos que podem abarcar cisões menores, que chamaremos “escolas”.

⁴ Mahāsāṅghika, em grafia alternativa. Literalmente, “a [escola] da grande assembleia”.

⁵ A tradição Sthaviranikāya se dividiu posteriormente em mais três escolas, conhecidas como Sarvāstivāda, Pudgalavāda e Vibhājyavāda. Das escolas que surgiram a partir do Sthaviranikāya, somente a tradição Theravāda sobrevive até os dias de hoje, e sua ligação com a histórica Sthaviranikāya não é inteiramente precisa, sendo provável que o Theravāda tenha se originado a partir da escola Vibhājyavāda.



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

Isso não significa, no entanto, que o budismo nasceu ou permaneceu avesso a abstrações e, uma vez que as seções *Sūtra* e *Vinaya* haviam sido organizadas, surgiu a necessidade de organizar as categorias e conceitos utilizados repetidas vezes pelo Buda, numa seção textual que viria a ser conhecida como *Abhidharma Piṭaka*, cuja tradução seria “alto *dharma*⁶” ou “meta-*dharma*”. Deste modo, a literatura *abhidhārmica*⁷ é, em poucas palavras, uma tentativa de sistematizar e expandir o ensinamento do Buda, a partir da forma como é encontrado nos discursos atribuídos a ele. Westerhoff (2018) pontua que a tentativa de sistematização tem necessidade óbvia, uma vez que os discursos atribuídos ao Buda são largamente reativos ao público ou indivíduo que o ouve, havendo aparente contradição de determinado discurso para outro, repetições, ou pontos de explicação superficial pela própria natureza da exposição oral ou caráter pragmático dos discursos em si. Walser (2005) também o trata como certo desenvolvimento natural da literatura sūtrica⁸, uma vez que coleções como *Āṅguttara Nikāya* (*Ekottarāgama*) já enumeravam e agrupavam certos conceitos que poderiam ser, a partir de então, discutidos à parte de seus textos de origem. Assim, a literatura *abhidhārmica* inicialmente se sustenta num conjunto de seis listas: As quatro nobres verdades (*catvāri āryasatyāni*); os doze elos de originação dependente (*pratītyasamutpāda*); os cinco agregados (*skandhas*); as doze esferas dos sentidos

⁶ Neste contexto, *dharma* refere-se ao ensinamento do Buda.

⁷ Neologismo adjetivo a partir da palavra *Abhidharma*, categoria de discussão conceitual sistemática da literatura budista.

⁸ Neologismo adjetivo a partir da palavra *sūtra*, “discurso”. Aqui, referente à categoria de textos encontrado no *Sūtra Piṭaka*.



(*āyatanas*); os dezoito elementos (*dhātus*); e as seis faculdades (*indriyas*), todas bem representadas na tradição sūtrica (WALSER, 2005).

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

Um exemplo do desenvolvimento da literatura *abhidhārmica* a partir da organização em categorias relevantes elencadas nos discursos para, eventualmente, uma literatura catequética própria, é dado por Buswell Jr e Jaini (1996), que caracterizam o *Abhidharma* da tradição Theravāda de budismo em três estágios: o primeiro deles é rico em citações aos *sūtras*, tendo como um de seus principais objetivos a exposição e explicação de pontos controversos nos *Nikāyas*⁹; o segundo sendo caracterizado por textos de natureza pedagógica e estrutura dialética, em que pontos são esclarecidos por meio de um conjunto de perguntas e respostas complexas entre interlocutores; e o terceiro é caracterizado por um estilo catequético próprio, com uso de um estilo discursivo mais independente e instrumentos argumentativos específicos à tradição. Esse desenvolvimento não está

⁹ As coleções textuais em língua pāli encontradas no *Tripitaka*.



limitado à tradição Theravāda, sendo impossível falar de um único *Abhidharma*. Na verdade, são diversos, contabilizados em associação a dezoito escolas que se formaram após o falecimento do Buda histórico, na narrativa tradicional – sendo categorizadas como sob os movimentos supracitados chamados Mahāsāṅghika e Sthaviranikāya. As divisões sectárias encontradas entre as escolas e tradições *abhidhárnicas* tinham motivações não somente filosóficas, mas também constam discordâncias acerca da disciplina monástica (*Vinaya*) e sua aplicação (WESTERHOFF, 2018). O quanto esse relato reflete o número real de escolas ou de divisões sectárias historicamente existentes ainda está aberto ao debate, uma vez que não temos acesso aos textos pertencentes a uma multiplicidade delas, sendo impossível até então precisar o quanto essas categorias divergiam ou faziam distinções entre si.

Enquanto há divergências entre o número de *sūtras* em cada tradição budista, ou diferenças menores quanto ao conteúdo do texto – frequentemente devido à tradução para diferentes línguas, diferenças na transmissão oral e sua eventual conversão para o meio escrito etc. –, as diferenças são comparativamente muito maiores quando se trata da literatura *abhidhárnica*, uma vez que cada escola produziu um conjunto de textos completamente distintos, de acordo com as questões que fossem consideradas mais centrais ou de maior controvérsia. Os únicos cânones completos que nos restam, incluindo a totalidade da seção de *Abhidharma* das respectivas tradições, é aquele associado à escola Theravāda¹⁰, preservado em língua pāli, bem como o da escola Sarvāstivāda, preservado em chinês e tibetano (WESTERHOFF, 2018). Essa diversidade canônica foi o que começou a permitir a identificação de diferentes tradições e escolas de budismo por meio de sua posição doxológica. As coleções textuais de *Abhidharma* produzidas por essas próprias escolas, ou às quais estas aderiam, serviam como importante fator de discernimento entre cada escola budista¹¹, como podemos ver no texto de Vasumitra, chamado *Saṅghabhedoparacanacakra* (WALSER, 2005).

¹⁰ Aqui, em seu momento nascente, tratada como escola, pertencendo à tradição maior Sthaviranikāya. É na realidade a escola predecessora do que hoje é considerada a tradição Theravāda.

¹¹ Encontramos em Walser (2005, p. 192), por exemplo, as referências aos textos definidores da escola Sarvāstivāda: *Jñānaprasthāna*, *Prakaraṇapāda*, *Vijñānakāya*, *Dharmaskandha*, *Prajñāptibhāṣiya*, *Dhātukāya*, e *Saṅgītiparyāya*



Algumas das escolas que viriam a se desenvolver no chamado período *abhidhárnico* tornar-se-iam mais influentes, produzindo textos que seriam discutidos pelas mais diversas tradições. Em particular, as escolas pertencentes à tradição Sthaviranikāya, como Pudgalavāda e Sarvāstivāda, suscitaram discussões conceituais e desafios de escolas rivais que se estenderam ao longo dos séculos. Para Walser (2005), os *abhidharmistas* tinham à sua frente tarefa similar à que seria enfrentada eventualmente por *mahāyānistas* como Nāgārjuna: o estabelecimento de uma literatura que tivesse caráter canônico, ou aceitação enquanto representante legítima de *Buddhavacana*¹². O autor chega ainda a afirmar que as estratégias de ambos os grupos na tentativa de prestar autoridade a seus escritos são similares, o que inclui uma copiosa citação aos *sūtras*. A dependência exclusiva da referência aos *sūtras* enquanto literatura autoritativa, porém, esbarraria em seus limites, em especial quando se leva em consideração a discussão conceitual sobre a personalidade do *karman*¹³, que dá início às divergências entre as escolas Pudgalavāda e Sarvāstivāda – ambas representantes do movimento Sthaviranikāya. Deste modo, o foco deste trabalho partirá das divergências entre essas escolas e as respostas posteriores oferecidas por Nāgārjuna como potencial representante dos movimentos Mahāsāṅghika e Mahāyāna¹⁴.

2. A problemática do Condicionado e Incondicionado

Sem que seja necessário ingressar em toda a vastidão teórica envolvida na soteriologia budista, uma vez que todas as discussões conceituais foram ampliadas pelas escolas *Abhidharma*, é importante atentar para a ideia de condicionado e incondicionado que reside no cerne do problema soteriológico posto pelo Buda. De forma sucinta, o Buda compreendia que a existência condicionada se dá num processo de perambulação

¹² Sânscrito e pāli, literalmente “a palavra do Buda”, no sentido daquilo que deriva do ensinamento autoritativo do Buda.

¹³ Para fins de padronização, a palavra sânscrita *karman* (कर्म) é apresentada aqui em sua forma radical, como os outros termos em sânscrito utilizados ao longo do texto. Em citações, ocorre também em sua forma nominativa, *karma*, onde se manteve a grafia escolhida pelo autor citado.

¹⁴ Sua afiliação com ambos os movimentos é disputada e nunca mencionada explicitamente em textos atribuídos a si sem que haja controvérsia. Adotou-se, no presente texto, a perspectiva de Walser (2005), que considera o Nāgārjuna histórico um monge *mahāyānista*, membro de uma Saṅgha Mahāsāṅghika.



incessante e sem destino, vida após vida, num processo chamado *samsāra*¹⁵, marcado pela insatisfação e sofrimento (*duḥkha*), cuja origem é discernível em causas e condições¹⁶, que por sua vez são passíveis de superação, culminando na liberação deste mesmo processo (*nirvāṇa*) (LAUMAKIS, 2008). Deste modo, o caminho soteriológico budista consiste na saída daquilo que é condicionado (*samsāra*) para o incondicionado (*nirvāṇa*). Este é, dentre os pontos de controvérsia abordados pelas escolas *Abhidharma*, o que mais interessa no presente texto e que, eventualmente, será discutido também por Nāgārjuna (2016) no vigésimo quinto capítulo de seu *Mūlamadhyamakakārikā*: em poucas palavras, de que modo aquilo que é condicionado pode dar origem àquilo que é incondicionado?

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

O problema, como Nāgārjuna aponta em sua investigação do *nirvāṇa* (*Mūlamadhyamakakārikā*, capítulo 25), gira em torno da questão de como um veículo que é completamente condicionado pode produzir um estado que é incondicionado. Os outros dois elementos problemáticos estão relacionados ao *karma*, isto é, a pessoa que deixa o *samsāra* e atinge o *nirvāṇa*, bem como as práticas usadas para ir do *samsāra* ao *nirvāṇa*. Estes três – *karma*, o dono do *karma* e o caminho – precisam atravessar ou saltar através da divisão entre condicionado/incondicionado¹⁷ (WALSER, 2005, p. 194).

¹⁵ Literalmente “perambular sem destino” ou “fluir sem destino” (LAUMAKIS, 2008, p. 273).

¹⁶ Caracteriza-se todo o *samsāra*, portanto, como “condicionado”.

¹⁷ “The problem, as Nāgārjuna points out in his investigation of *nirvāṇa* (*Mūlamadhyamakakārikā*, chapter 25), revolves around the question of how a vehicle that is thoroughly conditioned can produce a state that is unconditioned. The other two problematic elements are related to *karma*, namely, the person leaving *samsāra* and achieving *nirvāṇa* as well as the practices used to travel from *samsāra* to *nirvāṇa*. These three—*karma*, the owner of *karma*, and the path—must either straddle or leap across the conditioned/unconditioned divide.” Tradução do autor.



Em outras palavras, se o *karman* aparece situado como ente puramente nominal, sua eficácia enquanto parte de um caminho soteriológico pode ser questionada; e se aparece como ente de existência própria, espera-se que seja internamente coerente de forma que seja possível explicar como traça o rumo do condicionado ao incondicionado. Surge aqui o justo questionamento do pertencimento pessoal do *karman* e se este possui relação com algo que se possa chamar de *ātman*¹⁸ – ou seja, o “dono do *karman*”. Como expressa Westerhoff (2018, p. 70):

Ainda que não haja pessoa perene, os budistas ainda precisam encontrar um meio de explicar o *karma*. Se não há um eu que viaja de vida a vida, ou mesmo de momento a momento, como podemos nos assegurar de que potencial cármico positivo e negativo esteja de fato vinculado ao fluxo mental no qual se originou, em vez de algum outro?¹⁹

O que se encontra na literatura sútrica que é utilizada de referência pelas escolas *abhidhárnicas*, de modo geral, é um argumento de desconstrução da pessoa (*pudgala*) ou de um princípio absoluto de pessoalidade, como *ātman*, em suas partes componentes, tais como os agregados (*skandhas*). Isso, no entanto, transfere o problema para outro nível: o questionamento do *status* existencial destes próprios componentes. Em outras palavras, se é possível dizer que uma carruagem é composta de eixos, rodas e peças de madeira, isso significa que essas partes podem ser qualificadas como irreduzíveis, aspectos elementares da individualidade ou realidade? A partir daqui, muitos dos pensadores budistas se enveredaram para a filosofia da linguagem, num movimento de ruptura entre significado e significante, de forma que os conceitos usados para desconstruir certos aspectos reificados da mentalidade tipicamente condicionada do *samsāra* pudessem ser também colocados em cheque enquanto formas de representação sem correspondência imediata com a realidade²⁰. Escolas de pensamento indiano, como o *Mīmāṃsā*, acreditavam que as palavras eram

¹⁸ Pronome pessoal reflexivo em sânscrito, literalmente “si mesmo”. Frequentemente utilizado como sinônimo para “essência”, “alma” ou identidades perenes, em traduções para línguas contemporâneas.

¹⁹ “While there is no enduring person, Buddhists still need to find a way to account for karma. If there is no self that travels from life to life, or even from moment to moment, how can we be assured that positive and negative karmic potential actually attaches to the mental stream in which it originated, rather than to some other one?” Tradução do autor.

²⁰ Em comparação com a terminologia filosófica ocidental, aproximando-se de um tipo de “nominalismo”.



representações temporais e condicionadas de um fenômeno atemporal e incondicionado, enquanto os *Nyāya-Vaiśeṣikā* acreditavam que ainda que uma palavra tivesse seu sentido a partir de convenções, essas convenções deveriam estar fixadas em correspondências com entidades externas para que as palavras possam ter sentido – leia-se: entidades realmente existentes (MATILAL, 1990).

A situação que pode ser encontrada nos primeiros desdobramentos da literatura *Abhidharma*, portanto, constitui a tarefa de explicar não somente como se relacionam o condicionado e o incondicionado, mas também a natureza daquele que percorre o caminho do condicionado ao incondicionado sem que isso conflitasse com o princípio de *anātman* estabelecido pelo Buda. É importante recordar que o Buda rejeitava tanto teorias da substancialidade do eu (*ātman*) quanto de uma total ausência deste mesmo ente, sendo necessário por vezes caracterizar o princípio de *anātman*, como reitera Westerhoff (2018) como tendo funções práticas e soteriológicas. Modo geral, a perspectiva das escolas *abhidhárnicas* acerca do ensinamento de *anātman* (não-eu) é, nas palavras de Westerhoff (2018, p. 53) um “reducionismo da pessoalidade”. Ou seja, a pessoa ou a identidade pessoal é vista como, em última instância, inexistente, uma forma equivocada de compreender certas instâncias que operam num nível mais elementar da realidade, como os cinco agregados (*skandhas*). Entes compostos por estas partes elementares, consideradas fundamentalmente existentes, são tidas como atalhos cognitivos ou discursivos para se referir a uma forma particular como esses elementos fundamentais (*dharmas*²¹) se configuram. A razão para essa cisão em dois níveis, um que é meramente convencional (*prajñapti*), e outro que é último ou absoluto (*paramārtha*), deve-se ao fato de que a identificação de elementos constituintes de qualquer fenômeno cria uma identidade cindida ou dupla, de modo que o objeto existiria em constante estado de dubiedade – o objeto não

²¹ A palavra *dharma* é polissêmica. Previamente apresentada no texto como o ensinamento do Buda, no contexto atual ela é geralmente traduzida como “fenômeno”. A tradução é apropriada apenas em alguns contextos, quando dota o termo de uma dimensão absoluta e constitutiva da realidade. Há perspectivas históricas e contemporâneas em que o termo fica melhor caracterizado como “entes nominais”. No caso da escola Pudgalavāda, a ser vista adiante, é interessante entendê-los como “elementos interdependentes constitutivos da experiência”, uma vez que a escola dotava-os de realidade, ao mesmo tempo reiterando sua interdependência com a subjetividade.



poderia ser considerado um e múltiplos a um só tempo. Isso se estende ao próprio indivíduo na forma de *pudgalanairātmya*²².

Cada escola de pensamento budista deste período parecia incorporar como tarefa própria a elaboração de princípios filosóficos que justificassem o caminho soteriológico que defendiam de modo que este tivesse coerência interna – o que, pode-se argumentar, escapa da definição mais estrita do “pragmatismo” associado ao budismo por pensadores como Mohanty (1980). Isso se torna compreensível quando levamos em consideração o cenário efervescente e diverso do pensamento filosófico indiano no qual as escolas *abhidhārmicas* encontravam-se inseridas, sendo frequente a necessidade de defender os princípios estabelecidos pelo Buda diante de desafios de escolas de pensamento rivais (MATILAL, 1990).

2.1 Pudgalavāda e Sarvāstivāda

A escola Pudgalavāda, por sua vez, surgiu a partir do Sthaviranikāya, e considerava sua tarefa central a distinção do conceito de *pudgala* – ou seja, a pessoa – do *ātman* bramânico, mas também evitar sua identificação imediata com os cinco agregados (*skandhas*), que consideravam ser a posição de seus oponentes intelectuais dentro do contexto budista mais amplo. Em outras palavras, para eles a pessoa não era tão somente uma superimposição conceitual em outros fenômenos que fossem, em última instância, reais. Para a escola Pudgalavāda, a solução da dicotomia entre condicionado e incondicionado é feita olhando para o sujeito, aquele que opera o *karman*, em outras palavras, aquele que é “dono” do *karman*, caracterizando-o como um tipo de entidade híbrida, que funciona como uma ponte própria entre esses dois aspectos absolutos (WALSER, 2005). A perspectiva dos *pudgalavādins* passava pela compreensão de que a caracterização de qualquer personalidade como tendo *status* meramente nominal poderia facilmente ser compreendido como uma visão niilista (*nāstivā*), vendo a si mesmos como tomando um caminho do meio entre esta e a perspectiva eternalista (*astivā*). Por esta mesma razão, os *pudgalavādins* estavam dispostos a “se arriscar serem vistos como

²² Vazio de essência, identidade ou permanência da pessoa.



eternalistas” (WALSER, 2005, p. 208) para se contrapor ao que poderiam perceber como uma tendência cada vez maior a um dos extremos intelectuais condenados pelo Buda – neste caso, o aniquilacionismo ou niilismo. Seus oponentes, é claro, tinham outra visão daquilo que constituía um “caminho do meio” quanto a essas duas visões.

Uma das dificuldades de se analisar a noção de *pudgala* dentro da própria perspectiva *pudgalavādin* é o fato de que – além da já citada característica como ente híbrido – o conceito em si é considerado inexprimível (*avaktavya*). Para Westerhoff (2018) isso faz sentido com a perspectiva metafísica particular dessa escola, uma vez que as únicas coisas consideradas dotadas de realidade são *dharmas*, e *pudgala* não é considerado idêntico a nenhum *dharma*, incluindo os *skandhas* que o compõem²³. A despeito disso, é considerado que *pudgala* existe no mesmo sentido último que *dharmas*, porém, sem ser cognoscível neste mesmo sentido último. Isso torna toda a perspectiva central do Pudgalavāda como um apelo ao inexprimível, o que pode ser frequentemente lido como um subterfúgio que não aborda a questão central do *status* ontológico do sujeito do *karman* e receptor de seus frutos. Westerhoff (2018) propõe que uma das maneiras de se olhar a proposta Pudgalavāda é considerando a raiz da pessoalidade neste argumento como sendo o próprio nexos de causalidade que liga um evento pessoal (ou seja, que compõe parcialmente aquilo que é entendido como *pudgala*) ao outro. O autor ressalta ainda que, observando deste modo, a teoria *pudgalavādin* ainda está longe de ser uma perspectiva “não-budista” como aquela que defende a realidade do *ātman*, resguardando também características que divide com as posições ontológicas de outras escolas *abhidhārmicas*: uma teoria de reducionismo da pessoalidade e de não permanência do “objeto-eu”. Walser (2005) faz em sua obra uma varredura a partir daquilo que considera ser o problema central adereçado pelas escolas *abhidhārmicas* a partir deste conflito entre o condicionado e incondicionado, e a conseqüente pergunta de que entidade passa de um estado a outro, ou que entidade produz *karman*. Deste modo, o entendimento da escola Pudgalavāda, acima exposto, foca-se na compreensão daquilo que se entende como pessoalidade e a natureza deste objeto dotado de pessoalidade.

²³ Em suma, o todo não é igual às partes, tampouco é igual à soma dessas partes.



Outra escola que surge a partir do Sthaviranikāya é a chamada Sarvāstivāda²⁴, estabelecida de forma distinta em meados do século terceiro da era comum (WESTERHOFF, 2018), permanecendo a escola *abhidhārmica* dominante até o século sétimo, onde a visão dominante teria migrado para a escola Pudgalavāda (especificamente da subescola Saṃmitīya), que vinha ganhando popularidade (LAMOTTE, 1988). A escola Sarvāstivāda adereça o mesmo problema já discutido de forma diversa, lidando com a questão do *karman* por meio de dois artifícios: o primeiro, de que o *karman* é portado por um tipo de “matéria não-manifesta” (*avjñaptirūpa*); e segundo, de que os três tempos – passado, presente e futuro –, bem como os objetos contidos nestes tempos, são realmente existentes, sendo possível assim traçar uma linha que conecta um evento a outro, ou seja, a ação até seu resultado, sem necessariamente propor uma entidade portadora do *karman* que persiste ao longo do tempo. Os *sarvāstivādins* defendiam, portanto, uma perspectiva não-personalista do *karman* considerando-o indestrutível, ao menos parcialmente incondicionado, e intrinsecamente ligado à tese da existência última dos três tempos, que está apoiada em quatro princípios: 1. As relações de causa e efeito no processo de experiência (no passado) com o mundo enquanto insatisfatório, gerando desencanto como experiência (presente) e abandono deste mundo em direção à iluminação como aspiração (futura), postuladas pelo Buda; 2. A dialética entre pensamento e objeto do pensamento, partindo do pressuposto de que o pensamento precisa de um objeto realmente existente a ser apreendido, dando realidade a quaisquer objetos enquanto pertencentes ao passado, uma vez que qualquer processo mental não acontece de imediato – ou seja, toda memória seria janela para uma realidade passada; 3. A não-imediaticidade do *karman*, cujo fruto só será colhido futuramente, permite a compreensão da ação passada como um objeto ainda existente de alguma forma; 4. A interconectividade dos conceitos de passado, presente e futuro, que perderiam sentido se não fossem referentes uns aos outros. Além disso, a escola

²⁴ A etimologia do nome Sarvāstivāda revela sua tese central, sendo formado das duas palavras sânscritas *sarvam* (सर्वम्) e *asti* (अस्ति) – “tudo” e “é, existe”, respectivamente, sendo o sufixo *vāda* (वाद) usado para designar “doutrina, escola”. Seus aderentes adotavam a visão de existência momentânea em última instância, em que os componentes básicos da realidade (*dharmas*) surgem por momentos infinitesimais, dando sequência um a outro, num processo fluido que parece ocorrer de forma contínua e ininterrupta para aqueles que experimentam o tempo de forma normal.



Sarvāstivāda postulava que dos três tempos, apenas o tempo presente possuía “eficácia” (*kāritra*), qualidade ativa para afetar outros fenômenos (WALSER, 2005).

A principal crítica da escola Sarvāstivāda, no entanto, foi orientada principalmente contra a postulação de uma entidade híbrida chamada *pudgala* pela escola Pudgalavāda. Em um dos textos *abhidhārmicos* mais importantes dos *sarvāstivādins*, chamado *Vijñānakāya*, aponta-se que essa categoria que transita entre fenômenos condicionados (*saṃskṛta*) e incondicionados (*asaṃskṛta*) não fora postulada pelo próprio Buda, caracterizando-a como um tipo de subterfúgio para evitar os extremos de eternalismo e niilismo (WILLEMEN; DESSEIN, 1998). Noutra tentativa de fazer com que os *pudgalavādins* se posicionassem em relação ao *status* de *pudgala*, o filósofo Vasubandhu²⁵ questiona em seu texto *Abhidharmakośa* se o conceito de *pudgala* se trata de um ente condicionado e meramente nominal (*prajñaptisat*), ou se existe enquanto substância (*dravyasat*). Enquanto a primeira categoria inclui termos claramente compostos de particulares menores, do mesmo modo como os coletivos “floresta” ou “carroça” são constituídos de árvores e peças, por exemplo, a segunda trata de todas as coisas que poderiam ser considerados particulares atômicos e concretos. De forma que se contrapõe diretamente aos *pudgalavādins*, no que diz respeito à sua indefinição quanto ao *status* ontológico de *pudgala*, a escola Sarvāstivāda ainda propõe o conceito de *svabhāva* – conceito que se traduz por “natureza própria”, que, segundo Walser (2005), constitui a essência de uma entidade, não estando sujeita a causas e condições e, portanto, sendo imutável. Esse princípio é doravante utilizado para explicar todo tipo de situação em que haja a possibilidade de uma entidade distinta, com identidade, como quem seria o objeto de uma meditação de bem-querer (*maitryālabhāna*), por exemplo. A isso, os *sarvāstivādins* respondem que o “ser” (*sattva*) é uma designação metafórica²⁶, enquanto os agregados

²⁵ Filósofo e monge budista dos séculos quarto e quinto da Era Comum, da região de Gandhāra, onde hoje se encontra a divisa entre Afeganistão e Paquistão. É considerado um dos fundadores da escola Yogācāra de budismo.

²⁶ Em outras palavras, a escola Sarvāstivāda adota uma visão nominalista. Aqui, o “ser” (*sattva*) é colocado em direta contraposição ao conceito de *pudgala*, da escola Pudgalavāda, esvaziando-o da centralidade que lhe era comumente atribuída.



(*skandhas*) e *dharmas* são dotados de *svabhāva*, ou seja, uma natureza própria ou essência passíveis de identificação²⁷ (WALSER, 2005).

Já se percebe na perspectiva Sarvāstivāda uma distinção clara daquilo que é meramente nominal (*prajñaptisat*) e aquilo que é real (*paramārthasat*). Para a escola Sarvāstivāda, *dharmas* são reais – em vez de meramente nominais – justamente porque possuem *svabhāva*. A contribuição particular desta escola não é a perspectiva que divide aquilo que é expediente, de alçada apenas nominal, daquilo que tem realidade em sentido último – estes já são conceitos amplamente discutidos por escolas de pensamento budista do período *abhidhārmico*²⁸ –, mas sim um critério para caracterizar objetivamente aquilo que constitui o “real”. A contribuição principal da escola Sarvāstivāda e o aspecto mais importante deste debate para o presente texto é aquele desenvolvido em contraposição à escola Pudgalavāda, que culminará na subsequente contraposição de Nāgārjuna, que tem os *sarvāstivādins* como seus principais interlocutores, em especial no que diz respeito ao conceito de *svabhāva*.

2.2 Mahāsāṅghika

Como apresentado anteriormente, presume-se que o cisma que deu origem à escola Mahāsāṅghika começou a partir do segundo concílio budista, apesar de que ainda não há pleno acordo quanto a seu estabelecimento ou as causas que levaram a esta cisão (LAMOTTE, 1988). Sabe-se, no entanto, que a escola Mahāsāṅghika adotou posições distintas da escola Sthaviranikāya²⁹, em especial no que concerne a regras monásticas específicas e ao entendimento de *arhat*. Identifica-se a escola Mahāsāṅghika do mesmo

²⁷ Essa tecnicidade chamada *svabhāva* vai para além do sentido de “existir” na língua sânscrita, que geralmente se refere ao tempo presente, para conferir-lhe existência como uma essência que atravessa passado, presente e futuro. Essa distinção entre a existência de *svabhāva* em algum dos tempos era definida pela característica de sua atividade (*kāritra*). Ou seja, as coisas condicionadas (*saṃskṛtadharmas*), quando não possuem mais atividades, pertencem ao futuro; quando possuem atividade, presente; e quando sua atividade foi destruída, passado (WALSER, 2005, p. 210).

²⁸ De modo geral, parte das discussões e embates entre as escolas do período de formação da literatura *abhidhārmica* já circunda majoritariamente em torno de definições daquilo que pode existir nominalmente (*prajñaptisat*), substancialmente (*dravyasat*), de modo expediente (*saṃvṛti*) ou em estado absoluto (*paramārtha*), e as implicações dessas definições para o caminho soteriológico.

²⁹ Recordar-se que as escolas Pudgalavāda e Sarvāstivāda são subescolas da Sthaviranikāya.



modo como se identifica as outras escolas previamente apresentadas, ou seja, caracterizando-a por seus textos *abhidhárnicos*, que constituirão o conjunto doxográfico a lhe prestar identidade. Há, no entanto, um porém: Walser (2005) afirma não haver um *Mahāsāṅghika Abhidharma Piṭaka* que tenha sobrevivido, de modo que se possa concluir claramente que essa escola possuía uma coleção dessa natureza – há registros, como a mais antiga coleção textual Theravāda, chamada *Dīpavaṃsa*, que afirmam que os *mahāsāṅghikas* não possuíam um *Abhidharma Piṭaka* (WALSER, 2005). Já Westerhoff (2018) afirma que “somos afortunados o suficiente na medida em que parte do cânone Mahāsaṃghika³⁰ chegou até nós; seu Abhidharma sobrevive em tradução chinesa”³¹. Apesar das informações parecerem conflitantes, elas são diferentes apenas no nível de cautela com a qual são feitas. Walser (2005) compreende que, uma vez que o termo Abhidharma era utilizado não somente para se referir a uma categoria textual doxográfica, mas também como uma categoria específica de *sūtras*, não é prudente afirmar de imediato que a escola Mahāsāṅghika produziu um cânone Abhidharma próprio – e sim que as subescolas³² associadas a esta produziram seus textos *abhidhárnicos* específicos. Nenhum texto sobrevivente pode apontar diretamente para uma doxografia Mahāsāṅghika, mas ela pode ser reconstituída por meio dos relatos secundários feitos a seu respeito, ainda que com perda de certa fidedignidade. Apesar disso, Walser (2005) afirma que temos evidências o suficiente que apontam para a existência de um *Abhidharma Piṭaka* dessa escola, tomadas as devidas cautelas inferenciais. A afirmação supracitada de Westerhoff é feita levando em consideração a textualidade *abhidhárnica* produzida pelas subescolas Mahāsāṅghika como representante legítima de um *Abhidharma Piṭaka*.

A escola Mahāsāṅghika também se diversificou em uma quantidade maior de subescolas (Lokottaravāda, Kaukkūṭika subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda, e Caitya). Estas, no entanto, apesar de possuírem importantes produções textuais, filosóficas e especificidades próprias, serão analisadas no conjunto de seu movimento mais

³⁰ A grafia aqui foi mantida como encontrada em Westerhoff (2018).

³¹ “We are fortunate insofar as part of the Mahāsaṃghika canon has come down to us; its Abhidharma is extant in Chinese translation” (WESTERHOFF, 2018, p. 45). Tradução do autor.

³² Entre estas subescolas estão Lokottaravāda, Kaukkūṭika (subdividida em Bahuśrutīya e Prajñaptivāda), e a escola Caitya (WESTERHOFF, 2018, p. 45).



amplo – uma vez que as perspectivas *mahāsāṅghika* que interessam ao presente texto seriam, a priori, compartilhadas por todas as subescolas. Assim sendo, duas perspectivas adotadas pela escola Mahāsāṅghika são relevantes para o presente texto: 1. a falibilidade do *arhat* e progressivo caráter transcendente atribuído ao Buda; e 2. a vacuidade das partes elementares e constitutivas da experiência de realidade (*dharmanairātmya*).

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

Quanto à diferença na visão do que constitui a vacuidade, recorda-se que as escolas pertencentes ao Sthaviranikāya adotavam, de modo geral, uma visão que pode ser descrita como “vazio de pessoalidade” (*pudgalanairātmya*), onde ao menos aquilo que se entende como pessoa (*pudgala*) tem realidade meramente nominal – e suas partes constitutivas são entendidas de forma diversa pelas mais variadas escolas, com Pudgalavāda prestando



substância a constituintes mais elementares, sem equipará-los à própria pessoa que deles é constituída, e Sarvāstivāda compreendendo que os fenômenos mínimos que constituem a experiência de realidade (*dharmas*) possuem uma natureza intrínseca identificável (*svabhāva*). Essas visões podem ser descritas como um tipo de nominalismo fraco, onde se compreende que a maior parte da experiência cotidiana possui natureza meramente nominal ou expediente, enquanto aspectos elementares de fenômenos complexos (frequentemente indetectáveis por mentes sem treinamento adequado) teriam, ao menos, um fundamento de realidade – ainda que interdependente com a experiência subjetiva. A escola Mahāsāṅghika, por sua vez, amplia a compreensão de vacuidade para uma que compreende também elementos constitutivos da experiência (*dharmanairātmya*). Enquanto o vazio de pessoalidade é feito em contraposição a um processo exaustivo de redução aos fenômenos mais elementares, o princípio de *dharmanairātmya* estende essa compreensão aos *dharmas*, como explica Westerhoff (2018, p. 47):

Para a subescola Prajñaptivāda da [escola] Mahāsaṅghika, isso significa que fenômenos tais como os cinco *skandhas*, que em conjunto formam a base sobre a qual a pessoa é atribuída, não adquirem sua designação com base em componentes ainda menores, até o ponto dos *dharmas* fundamentais, mas nos termos de sua relação mútua uns com os outros. Vacuidade não é uma noção que se aplica apenas nos níveis mais altos da hierarquia ontológica, deixando as camadas inferiores intocadas, mas permeia a totalidade daquilo que existe, devido à dependência recíproca de seus elementos³³.

É interessante notar que ambas as características comuns às escolas Mahāsāṅghika são solo particularmente fértil à aceitação do princípio de *śūnyatā* que será proposto por Nāgārjuna e consolidado pela escola Madhyamaka, bem como a possibilidade de um caminho soteriológico distinto, qualitativamente diverso do caminho do *arhat*, uma vez que as qualidades do próprio Buda fossem tão distintas daquelas de seus discípulos. Por isso,

³³ “For the Prajñaptivāda sub-school of the Mahāsaṅghika this means that phenomena such as the five skandhas, which together form the basis on which the person is imputed, do not acquire their designation on the basis of yet smaller components, all the way to the fundamental dharmas, but in terms of their mutual relationship with one another. Emptiness is not a notion that only applies at the higher levels of the ontological hierarchy, leaving the lower strata untouched, but pervades the entirety of what there is because of the reciprocal dependence of its elements.” Tradução do autor.



mesmo que essas características discutidas prestem contornos próprios à escola Mahāsāṅghika, essas similaridades com um pensamento Mahāyāna em gérmen também não devem ser ignoradas, uma vez que formam o contexto ideal para o desenvolvimento das teses defendidas por Nāgārjuna (2016) em seu *Mūlamadhyamakakārikā*, abrindo espaço para o estabelecimento da escola Madhyamaka e uma aceitação mais ampla do caminho do Bodhisattva, que virá a caracterizar o movimento Mahāyāna como um todo.

3. A perspectiva nāgārjuniana

O filósofo Nāgārjuna (150-250 E.C.) aborda em sua obra *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016) os problemas expostos ao longo desse texto, utilizando frequentemente o artifício de um interlocutor imaginário que representa, em especial, a posição *sarvāstivādin* no que se refere ao conceito de natureza intrínseca (*svabhāva*). Seria possível compreender seu argumento, portanto, sabendo apenas um pouco sobre este conceito concernente à escola Sarvāstivāda – amplamente popular em certo ponto na história do pensamento budista (LAMOTTE, 1988) –, mas a exposição feita até este ponto serve para traçar o problema filosófico que motivou parte das discussões que configuraram o estabelecimento da literatura *abhidhārmica*, partindo especificamente da perspectiva proposta por Pudgalavāda, a réplica feita pela escola Sarvāstivāda e, por fim, a alternativa dada por Nāgārjuna. O olhar sobre a escola Mahāsāṅghika aparece por dois motivos principais: 1. pois, como explicita Walser (2005), a possibilidade mais bem fundamentada hoje aponta para a inserção de Nāgārjuna no contexto da escola Mahāsāṅghika, provavelmente vivendo num monastério desta, enquanto um praticante Mahāyāna³⁴; 2. apesar de frequentemente caracterizado como um opositor e retificador do movimento e escolas *abhidhārmicas* (WALSER, 2005), Nāgārjuna parece fazer uma oposição mais direta a um processo de contínua reificação de partes cada vez mais diminutas e elementares da realidade, representadas em sua réplica ao conceito de *svabhāva* da escola Sarvāstivāda, em vez de uma oposição completa e irrestrita à produção intelectual *abhidhārmica* como um

³⁴ Uma vez que o movimento Mahāyāna não se configurava aqui como uma escola separada, com monastérios próprios.



todo. Como vimos anteriormente e, será explicitado na apresentação dos argumentos de Nāgārjuna, a escola Mahāsāṅghika apresentava uma consonância mínima com aquilo que Nāgārjuna defendia. Nas palavras de Walser (2005, p. 232):

Nāgārjuna pode ter tentado capitalizar nas similaridades doutrinárias do Mahāyāna com os credos que seu público já abraçava. Os Mahāsāṅghikas se sentiam bem confortáveis com discussões acerca da vacuidade, ainda que uma versão levemente diferente de vacuidade em relação àquela que Nāgārjuna propunha³⁵.

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

Por isso, convém lembrar que a fundação da escola Madhyamaka não é obra de Nāgārjuna, como encontrado pelas abordagens mais tradicionais. No entanto, como aponta Ferraro (*in*: NĀGĀRJUNA, 2016, p. 13), Nāgārjuna é melhor descrito como “[...] inspirador, mais do que fundador, da escola filosófica Madhyamaka”. Isso se deve ao fato de que Nāgārjuna em si nunca se definiu enquanto *mādhyamika*³⁶, sendo possível detectar esse tipo de posição declarada apenas a partir de pensadores como Bhāviveka (ca. século VI EC), que se inspiravam nas posições filosóficas de Nāgārjuna em oposição à tradição Yogācāra, declarando-se um filósofo *mādhyamika* (SAITO, 2007). Como explica Saito (2007), a caracterização de Nāgārjuna como um pensador *mādhyamika* fará sentido a partir de perspectivas tradicionais e filosóficas, mas não necessariamente a partir de um ponto de

³⁵ “Nāgārjuna may have tried to capitalize on Mahāyāna’s doctrinal similarities to the creeds that his audience already held. Mahāsāṅghikas were quite comfortable with discussions about emptiness, though, again, a slightly different version of emptiness than the one Nāgārjuna was advocating.” Tradução do autor.

³⁶ O termo *mādhyamika* é usado para um representante ou praticante da escola Madhyamaka.



vista histórico, sendo mais adequado posicioná-lo num estágio de desenvolvimento caracterizado como pré-Madhyamaka. A única posição clara declarada por Nāgārjuna em sua obra é aquela de um *śūnyatāvādin*³⁷ (SAITO, 2007).

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

É importante também ressaltar que, a despeito de todas similaridades previamente apontadas, os *mahāsāṅghikas* não eram mahāyānistas, e aceitavam uma série de posições das quais mahāyānistas discordavam. Entre as diferenças está o fato de que a escola Mahāsāṅghika tratava da vacuidade dos elementos constitutivos da realidade (*dharmanairātmya*) especialmente no contexto de absorção meditativa (*samādhi*), que frequentemente figura como uma das bases de conhecimento e investigação da realidade, no entendimento de epistemologia por pensadores budistas. Nāgārjuna parecia mais interessado em tratar seu princípio de vacuidade (*śūnyatā*) em nível ontológico, ou seja, como princípio fundante da realidade (WALSER, 2005). Faz-se necessário elencar as diferenças postuladas no pensamento nāgārjuniano em especial, pois seria fácil retratar seu trabalho como um conjunto de assertivas panfletárias pró-Mahāyāna, e tão somente isso. A despeito de haver, de fato, uma interlocução com outras escolas e um apelo ao leitor, como é característico de qualquer obra literária, essas estratégias (WALSER, 2005) não devem

³⁷ Termo usado para caracterizar aquele que é expoente do princípio da vacuidade (*śūnyatā*).



ser vistas como um fim em si mesmas, mas sim como um meio de comunicar a perspectiva ontológica de Nāgārjuna e sua retificação de “visões errôneas” (*mithyādr̥ṣṭi*) que têm impacto direto no caminho soteriológico budista – uma vez que, faça-se lembrar, um dos elementos cruciais do nobre caminho óctuplo³⁸ é a “visão correta” (*samyagd̥r̥ṣṭi*).

Uma vez que a obra de Nāgārjuna é complexa e multifacetada, resumir sua produção a determinado aspecto sempre envolve o risco de excesso em simplificações e distorções – e seu amplo diálogo com diversas tradições *abhidhārmicas* deve ter deixado isto claro. Para os fins do presente texto, no entanto, pode-se caracterizar a supracitada visão errônea (*mithyādr̥ṣṭi*) como uma tendência de reificação, ou de prestar substancialidade a algum aspecto da realidade experimentada. Ressalta-se, essa é uma perspectiva já adotada em diferentes níveis pelas várias escolas *abhidhārmicas* discutidas até então, partindo da compreensão de vazio de si (*anātman*), compartilhado por todas as escolas e tradições budistas, ao vazio de pessoalidade e agente de *karman* (*pudgalanairātmya*), até o ponto de uma experiência de absorção meditativa caracterizada pelo vazio de fenômenos (*dharmanairātmya*). A contribuição de Nāgārjuna tem foco na ideia de que, ainda que esses níveis de experiência de realidade fossem relativizados, ainda resta uma tendência à substancialização de elementos constitutivos da experiência de realidade em seu estado mais diminuto (*dharma*s), ou do próprio Buda como princípio, ou de aspectos descritivos da realidade – segundo a perspectiva budista – como sendo incondicionados, como é o caso do conceito de originação dependente (*pratītyasamutpāda*) (NĀGĀRJUNA, 2016). Como proposição *mahāyānista* a este problema, Nāgārjuna recorre ao conceito de vacuidade (*śūnyatā*), já encontrado nas mais diversas formas dos *sūtras* Prajñāpāramitā (WILLIAMS, 2009), propondo que mesmo as partes mais diminutas de realidade passíveis de conceptualização seriam vazias de natureza intrínseca (*svabhāva*), podendo ser definidos apenas em sua relação uns com os outros.

Para demonstrar seu argumento, Nāgārjuna (2016) lança mão de um tipo de *reductio ad absurdum*, ou seja, de uma extensão de um argumento lógico até seu limite, de modo a caracterizar que qualquer visão que queira dotar de substância, essência ou bordas discretas

³⁸ Caminho admoestado pelo Buda, composto de oito facetas, com fim de levar o praticante a *nirvāṇa*.



e detectáveis entre um fenômeno e outro, eventualmente chegarão ao ponto da insustentabilidade e absurdo. Quando faz o exame dos agregados (*skandhas*), por exemplo:

[4.1] A forma material não é encontrada independente da sua causa material; nem é vista uma causa material independente da forma material. [4.2] Se a forma material fosse independente da sua causa material, teríamos uma forma material originada sem causa; entretanto, não há nada, em nenhum lugar, que surge “sem causa”. [4.3] Por outro lado, se a causa da forma material fosse independente da forma material, seria uma causa sem efeito; mas não existe causa sem efeito. [4.4] Se a forma material existisse, sua causa seria inadmissível; se a forma material não existisse, sua causa seria igualmente inadmissível. (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 42).

Assim como visto na redução ao absurdo mais simples da citação acima, um dos instrumentos centrais que acompanha a elaboração intelectual na obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna é o chamado *catuṣkoṭi*, cuja tradução significa “quatro cantos” ou “quatro ângulos”. Trata-se de um modelo lógico também chamado tetralema, baseado em quatro declarações distintas, sendo: (i) afirmativa, (ii) negativa, (iii) dupla afirmativa, e (iv) dupla negativa³⁹. Para Gunaratne (1986) o *catuṣkoṭi* é instrumento pan-budista, partindo já do pressuposto de que este existia como uma forma organizada de raciocínio do pensamento indiano antes do surgimento de Nāgārjuna como pensador, incluindo exemplos no cânone pāli como formas claras desse modelo lógico.

No exemplo visto, Nāgārjuna utiliza o primeiro agregado, o da forma (*rūpa*), como instrumento expositivo, apontando a impossibilidade de separá-lo ou igualá-lo à sua causa, ao mesmo tempo em que aponta a dificuldade que disso deriva, a saber, como explicar o surgimento da forma sem recorrer à sua causa. Estabelecida esta argumentação, Nāgārjuna desafia a compreensão Sarvāstivāda de que os fenômenos são passíveis de identificação em períodos infinitesimais de tempo, tornando impraticável a distinção entre causas, condições e efeitos. Na prática, isto torna o problema de cisão entre condicionado e incondicionado muito mais profundo – a exposição de Nāgārjuna descaracteriza as propostas apresentadas pelas escolas anteriores como soluções em quaisquer termos, apresentando em seu lugar a vacuidade (*śūnyatā*), como alternativa a este processo de reificação em camadas sucessivas,

³⁹ Priest (2015, p. 518) as caracteriza como “sim, não, ambos e nenhum”.



na medida em que um fenômeno só pode ser compreendido em sua relação com outros, em qualquer estrato da realidade.

Conclusão

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

Referências Bibliográficas

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

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

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

GUNARATNE, R. D. Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*. **Philosophy East and West**, v. 36, n. 3, p. 213-234. 1986.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

WESTERHOFF, Jan; **Nāgārjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2009.

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

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

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