



Os sentidos de *upāya* no budismo Mahāyāna e os limites de sua aplicação

The meanings of *upāya* in Mahāyāna buddhism and the limits of its application

Rodrigo Yuri Gomes Teixeira¹

Resumo: O conceito de *upāya* é um dos mais importantes elementos do budismo Mahāyāna. Através dessa ideia a tradição ponderou acerca da vida do Buda e do significado de seus ensinamentos. Basicamente *upāya* significa a possibilidade de fabricação de ensinamentos soteriologicamente funcionais a partir das condições reais e específicas em que os seres sofrem. A partir dessa base semântica a ideia de *upāya* foi explorada pelo Mahāyāna em diversos desdobramentos. Recentemente tem avançado uma corrente que defende a aplicabilidade de *upāya* para além de seu contexto Mahāyāna. O objetivo desse artigo será avaliar a plausibilidade dessa interpretação. Será argumentado que a aplicação de *upāya* para além do seu contexto prático e filosófico tradicional é incompatível com o seu funcionamento lógico e histórico.

Palavras-chave: Mahāyana; *upāya*; meios hábeis; habilidade em métodos.

Abstract: *Upāya* is one of the most important concepts of Mahāyāna buddhism. This idea was used in a deep reflection about the life of the Buddha and the meaning of his teachings. The foundational meaning of *upāya* is the possibility of fabricating soteriologically functional teachings based on the real and specific conditions by which living beings suffer. From this semantic matrix the idea of *upāya* was explored by the Mahāyāna sutras in its most diverse outcomings. Recently, one interpretation about *upāya* has been advanced, arguing for a benefit of its use beyond its specific Mahāyāna context. The aim of this article is to evaluate such an interpretation and its plausibility. This article argues for the incompatibility of an use of *upāya* beyond its practical / philosophical context and the integrity of its logical and historical functioning.

Keywords: Mahāyana; *upāya*; skillful means; skill in means.

Introdução

O surgimento do budismo Mahāyāna, cerca de quatro séculos depois do *parinirvāṇa* no Buda, deu oportunidade para a formulação de novos conteúdos

¹ Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: rodrigoyurigt@gmail.com.



filosóficos e praxiológicos dentro do universo religioso budista. O budismo Mahāyāna relacionou-se criticamente com a tradição do pensamento budista estabelecida até então, ora propondo inovações radicais, ora retomando aspectos cruciais dos ensinamentos registrados no cânone antigo. Um dos temas fundamentais para a compreensão da prática religiosa no budismo Mahāyāna é o conceito de *upāya*, comumente traduzido como “meios hábeis” ou “habilidade em métodos”.

A ideia de *upāya* tem raízes profundas nos estratos mais antigos da literatura budista, mas foi somente a partir do Mahāyāna que o termo recebeu um tratamento mais técnico e aprofundado (PYE, 2003). A importância desse tema para o pensamento Mahāyāna dificilmente poderia ser sobrestimada. Através de sutras como o *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (Sutra do Lótus), o *Upāyakauśalyasūtra* (Sutra da Habilidade em Métodos) e o *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (Sutra dos Ensinamentos de Vimalakīrti), a ideia de *upāya* serviu de instrumento para uma reinterpretação radical do significado da vida do Buda e de seus ensinamentos. Ao lado de outros elementos cruciais do ambiente soteriológico Mahāyāna, como a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*), a ideia de *upāya* ajudou a sintetizar o ideal do *bodhisattva* enquanto soteriologia amplamente recomendada aos praticantes.

Na literatura acadêmica mais recente tem ocorrido a proposição (PYE, 2003; HICK, 1991) de que a aplicabilidade de *upāya* pode superar o seu contexto tradicional mais tecnicamente preciso (o budismo Mahāyāna) e operar uma proeza conceitual capaz a um só tempo de explicar a diversidade das tradições religiosas e fornecer um modelo de racionalidade para o diálogo inter-religioso. Chamemos provisoriamente essa proposição de “hipótese universalista”. Segundo Michael Pye (2003, p.3) “o ‘budismo’, enquanto uma religião específica identificável na história humana, é um meio hábil.” O conceito de *upāya* não seria o acréscimo de nenhum conteúdo novo ao repertório do pensamento budista, mas sim uma forma de “caracterizar a operação da religião budista.” (PYE, 2003, p.32) *Upāya* não seria tanto uma nova expressão da linguagem espiritual, mas uma metalinguagem da religião budista. Seria ainda possível resolver a “diversidade histórica interna da tradição em termos de habilidade em métodos” (PYE, 2003, p.160). Ou seja, a ideia de *upāya*, conforme elaborada no budismo Mahāyāna, corresponderia à dinâmica interna da *totalidade* da tradição budista. Ao final de seu importante livro sobre *upāya*, Michael Pye (2003) defende a pertinência de se aplicar o



termo para o estudo da pluralidade interna de outras religiões e como suporte ao diálogo inter-religioso. Aquilo que Michael Pye identifica como mecanismo interno da tradição budista passa a coincidir, supostamente, com o mecanismo interno de todo sistema organizado de orientação do fenômeno religioso. John Hick, por exemplo, levou adiante a proposta de Michael Pye e aplicou o conceito de *upāya* coextensivamente à tradição cristã, ensaiando a conclusão de que “o budismo e o cristianismo são ambos meios hábeis para um estado de ser radicalmente novo e transformado.” (HICK, 1991. p.155)

Esse é o teor aproximado da “hipótese universalista”. O objetivo desse artigo é avaliar a razoabilidade dessa hipótese. Os critérios para essa avaliação são impreterivelmente (i) lógicos e (ii) históricos: (i) por um lado é preciso compreender o campo semântico de *upāya* conforme estabelecido pelos sutras Mahāyāna, discernindo os sentidos que a palavra *upāya* recebeu na tradição e seus padrões de inteligibilidade; (ii) por outro lado é necessário verificar como esses sentidos foram atualizados historicamente e que tipo de configuração religiosa eles favoreceram. Estabelecidos esses dois critérios resta avaliar se a hipótese universalista é coerente com o comportamento lógico e histórico de *upāya* na tradição do budismo Mahāyāna. Nosso percurso argumentativo será o seguinte: na próxima seção será apresentado o lastro semântico de *upāya* no cânone páli; na seção seguinte será feita uma leitura do *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* e do *Upāyakauśaliasūtra* para tornar visíveis algumas das transformações que a ideia de *upāya* sofreu no Mahāyāna, nomeadamente seus desdobramentos budológicos e soteriológicos; a próxima seção recorrerá ao *Vimalakīrtinirdeśasūtra* para compreender os sentidos ético e praxiológico de *upāya*; em seguida voltaremos o olhar para esses três sutras na tentativa de vislumbrar a eficácia histórica da ideia de *upāya*, principalmente no que diz respeito aos seus usos hermenêuticos e identitários; finalmente, esperando ter tornado os contornos da ideia de *upāya* no budismo Mahāyāna um pouco mais sensíveis, argumento que a hipótese universalista desvia a ideia de *upāya* de seu uso tradicional ignorando aspectos cardinais de seu funcionamento lógico e histórico.

1. *Upāya* no cânone páli



A palavra *upāya* ocorre poucas vezes no cânone páli. O seu sentido mais primordial, no entanto, não é estrangeiro aos *suttas* mais antigos. Em diversas ocasiões o Buda refletiu sobre a natureza de seus ensinamentos e instruiu sua comunidade sobre a melhor forma de entendê-los. A prédica do Buda inclui uma qualidade autorreflexiva que proverá o substrato para o desenvolvimento posterior da ideia de *upāya*. Essa qualidade está presente em *suttas* como o *Alagaddūpama Sutta*, do *Majjhima Nikāya*. Nesse *sutta* o Buda compara seus ensinamentos a uma jangada cujo propósito é atravessar o incessante fluxo de insatisfatoriedade (*dukkha*) e chegar à outra margem. Nessa narrativa um homem chega à margem de um rio e percebe-se cercado de sofrimentos e insatisfatoriedade. A outra margem, no entanto, é segura e pacífica. Coletando os recursos disponíveis esse homem consegue construir uma jangada, que usa para atravessar o rio. Tendo sucesso em sua jornada, o homem decide colocar a jangada sobre os ombros e seguir seu caminho levando consigo sua benéfica fabricação. Se alguém procede dessa forma a jangada logo se torna um grande obstáculo, pois sua utilidade depende daquele contexto específico. A símile da jangada adverte os praticantes contra a tendência de retirar os ensinamentos de seu contexto existencial concreto e revesti-los de valor absoluto. O propósito dos ensinamentos é levar à superação do sofrimento, e cada ensinamento é construído a partir dos recursos espirituais disponíveis aos praticantes em dado momento.

Para conduzir à superação do sofrimento os ensinamentos devem se comunicar com as necessidades e capacidades dos seres que concretamente sofrem. Isso confere aos ensinamentos uma sensibilidade contextual, na medida em que as necessidades e capacidades não são permanentes. A ideia de *upāya* implica basicamente que os ensinamentos do Buda têm duas condições: (1) o bom Dharma descoberto pelo Tathāgata, que é sublime e conducente à libertação; (2) as condições reais de sofrimento em que se encontram os seres que recebem os ensinamentos. Essa segunda condição implica que um ensinamento deve ser sempre compreendido como uma resposta a uma insatisfatoriedade efetivamente vivida e sentida. Uma consequência dessa qualidade relacional dos ensinamentos é que o Buda prescrevia diferentes terapias espirituais a depender dos seus interlocutores. Essa sensibilidade pedagógica do Buda deu origem a um corpo de doutrinas bastante diverso e flexível, aberto à fabricação de linguagens

soteriologicamente funcionais e não sufocado pelo imperativo da acomodação formal a estruturas já consagradas.

Um *sutta* que ilustra bem essa flexibilidade é o *Tevijja Sutta*, do *Dīgha Nikāya*. O *sutta* narra o encontro entre o Buda e dois jovens brâmanes, Vāsetṭha e Bhāradvāja. Esses brâmanes eram discípulos de mestres diferentes, e encontravam-se em uma disputa acerca de qual seria o método correto que levaria o praticante à “união com Brahmā.” (WALSHE, 1995, p.187) Conhecendo a fama da sabedoria do Buda, que estava nas proximidades, os jovens brâmanes resolveram procurá-lo e pedir sua ajuda para abrandar suas dúvidas. Ao longo do diálogo com Vāsetṭha e Bhāradvāja o Buda gradualmente convida seus interlocutores a questionarem as reivindicações de verdade com base em argumentos de autoridade. Aos poucos o Buda estabelece o fundamento da prática espiritual no conhecimento direto e recomenda que a vida religiosa seja avaliada com base nos resultados sensíveis da prática. Satisfeito com esses conselhos, Vāsetṭha fala ao Buda:

Mestre Gotama, ouvi algumas pessoas dizerem: “O asceta Gotama conhece o caminho para a união com Brahmā.” [O Buda responde] “O que você pensa, Vāsetṭha? Imagine que havia um homem nascido e criado em Manasākāṭa, e alguém que foi visitar Manasākāṭa mas se perdeu na estrada venha a perguntá-lo o caminho. Aquele homem, nascido e criado em Manasākāṭa, ficaria em um estado de confusão ou perplexidade?” [Vāsetṭha responde] “Não, mestre Gotama. E por que não? Porque esse homem conheceria todos os caminhos.” [O Buda responde] “[...] o Tathāgata, ao ser perguntado sobre o mundo de Brahmā e o caminho que conduz até lá, certamente não ficaria confuso ou perplexo. Porque, Vāsetṭha, eu conheço Brahmā e o mundo de Brahmā, o percurso para o mundo de Brahmā, e o caminho da prática através do qual o mundo de Brahmā pode ser conquistado.” (WALSHE, 1995, p.193)

Em seguida o Buda instrui os jovens brâmanes no ensinamento das quatro moradas divinas (*brahmavihārā*), nesse contexto apresentado como conducentes à união com Brahmā. Esse tipo de ensinamento inspirado pela linguagem religiosa do bramanismo não é intuitivamente harmonizado com o estilo dos ensinamentos consagrados em outros discursos do Buda. Na esfera conceitual esse ensinamento parece se distanciar de doutrinas centrais do pensamento budista, como a doutrina do não-eu (*anattā*). (SCHROEDER, 2004) A excepcionalidade dos ensinamentos do *Tevijja Sutta* pode ser atribuída à sensibilidade pedagógica do Buda. O Buda não remete



seus ouvintes a uma discursividade completamente estrangeira aos seus anseios. Ao invés disso ele inspira essa outra linguagem religiosa com o Dharma, persuadindo seus ouvintes naquele caminho de transformação possível às suas condições. As fabricações verbais que constituem os discursos do Buda refletem em primeiro lugar a condição do Buda enquanto conhecedor da realidade, mas também refletem as condições de recepção de sujeitos que não conhecem a realidade. A variedade de condições de recepção inevitavelmente provoca a variedade de ensinamentos.

2. *Upāya* no Mahāyāna: dimensão salvífica e budológica

Para apurar esse sentido pedagógico de *upāya* não é necessário ir além do cânone pāli. Outras conotações que o termo assumiu, no entanto, são resultado específico do desenvolvimento da literatura Mahāyāna. Um dos sutras fundamentais dessa tradição é o *Saddharmapundarīka*, o Sutra do Lótus. Nesse texto a ideia de *upāya* é consideravelmente expandida e transforma radicalmente a compreensão da passagem do Buda pelo mundo. Há dois momentos principais em que o sutra revoluciona o campo semântico de *upāya*. O primeiro momento ocorre no segundo capítulo, quando é apresentada a parábola da casa em chamas. Essa parábola conta a história de um homem rico possuidor de uma casa muito ampla e cheia de cômodos. Apesar da riqueza desse homem a casa estava em ruínas, com suas estruturas cedendo e seu interior decaindo. Além disso a casa possuía uma única porta. Os filhos desse homem brincavam no interior da casa quando iniciou-se um grande incêndio. Distraídos por suas brincadeiras, as crianças não perceberam as chamas e o perigo. O homem, que estava do lado de fora da casa observando a ignorância de seus filhos, pensa o seguinte: “eu devo agora mesmo inventar um meio hábil que possibilitará às crianças escaparem do perigo.” (WATSON, 1993, p.57) Conhecendo as preferências de cada um dos seus filhos, o pai promete a eles uma recompensa irresistível, um presente com a exata proporção de seus desejos. Animados pela promessa do pai, as crianças saem da casa em chamas, salvando-se do perigo.

Na parábola da casa em chamas, *upāya* não significa apenas a sensibilidade contextual dos ensinamentos do Buda, mas significa também a qualidade salvífica da atividade do Buda. No Sutra do Lótus 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.” (WATSON, 1993, p.59) *Upāya* recebe um diacrítico salvífico: é o produto da intenção salvadora de um ser realizado. A parábola da casa em chamas revela algumas condições envolvidas no funcionamento de *upāya*. Uma das condições mais importantes é que *upāya* é um tipo de relacionamento que se estabelece entre um ser realizado e seres ainda não realizados, entre um ponto de vista supramundano e um ponto de vista mundano. É necessário alguém de fora da casa em chamas para colocar em movimento uma metodologia espiritual pertinente. Existe uma diferença qualitativa entre as duas pontas da operação soteriológica, e a fabricação de uma soteriologia pressupõe a presença atuante de alguém plenamente realizado. No *Saddharmapuṇḍarīka* essa é uma competência exclusiva do Buda. No *Upāyakauśaliasūtra* e no *Vimalakīrtinirdeśa* os *bodhisattvas* avançados também se aplicam à produção de *upāya*, significando que pelo menos em alguns sentidos eles se encontram fora da casa em chamas. Do ponto de vista dos receptores de *upāya* (as crianças dentro da casa), a natureza da metodologia salvífica colocada em movimento pelo Buda é incompreensível. As crianças desconhecem a habilidade em métodos do seu pai, ignorando que os presentes prometidos não são objetos de posse mas expedientes salvíficos. Esse caráter inexcrutável do desempenho salvífico do Buda é cantado no sutra da seguinte maneira:

O herói do mundo é insondável.
Entre os seres celestiais ou as pessoas do mundo,
entre todos os seres viventes,
nenhum consegue compreender o Buda. (WATSON, 1993, p.24)

O *Saddharmapuṇḍarīka* apresenta uma doutrina acerca da vida do Buda que acentua ainda mais a impossibilidade de se compreender o Tathāgata. Essa doutrina depende novamente do conceito de *upāya*. O segundo momento do sutra que avança novos sentidos no campo semântico de *upāya* é o décimo sexto capítulo, onde o Tathāgata faz uma impressionante revelação. Nesse capítulo o Buda revela que, ao contrário do que todos pensavam, ele havia chegado à iluminação há um tempo imensurável, há muitas eras passadas. Toda a história de sua nobre busca espiritual como Siddhārtha Gautama e de seu despertar era uma grande ficção contada pelo Buda a fim de inspirar os seres e convencê-los da urgência da busca espiritual. O mesmo se



aplica ao seu *parinirvāṇa*. O Buda como conhecido até então não passava de uma ficção habilidosamente encenada com o propósito de beneficiar os seres. No *Saddharmapuṇḍarīka* esse é um exemplo superlativo de *upāya*, uma estratégia salvífica cuidadosamente administrada pelo Buda.

O *Upāyakauśaliasūtra* segue essa mesma premissa, revisando toda a vida do Buda a partir da ideia de *upāya*. Esse sutra reconta todos os principais episódios da biografia do Buda, revelando que em cada momento de sua vida o *bodhisattva* calculava o enredo que fosse mais proveitoso para os seres ao seu redor.

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*. (CHANG, 1983, p.334)

O *Upāyakauśaliasūtra* explora exaustivamente a ideia de que o *bodhisattva* concebe todos os eventos e condutas de sua vida como dispositivos soteriológicos destinados a transformar os seres. A habilidade em construir ficções transformadoras seria um dos principais atributos de Budas e *bodhisattvas* avançados. Não é difícil mensurar o impacto que essa mensagem do *Saddharmapuṇḍarīka* e do *Upāyakauśaliasūtra* teve sobre a compreensão a respeito do Buda, sua passagem pelo mundo e seus ensinamentos. A partir dessa leitura do significado de *upāya* foi possível postular um outro tipo de relação entre o Buda e seus discípulos, um novo horizonte de prática baseado na prodigalidade salvífica de Tathāgatas e *bodhisattvas*. Conforme resume muito bem o *Upāyakauśaliasūtra*: “bom homem, não pense que o Tathāgata deixará de salvar algumas pessoas. Por que? Porque o Tathāgata trata todos os seres sencientes com imparcialidade. Essa é a habilidade em métodos do Tathāgata.” (CHANG, 1983, p.460)

3. *Upāya* no Mahāyāna: dimensão ética e prática

Essa mensagem é significativa também para o ideal do *bodhisattva*. Enquanto no Sutra do Lótus a capacidade do exercício pleno de *upāya* era uma peculiaridade dos



Budas, no *Upāyakaśaliasūtra*, e mais ainda no *Vimalakīrtinirdeśa*, essa capacidade é incluída na lista de competências dos *bodhisattvas*. Os *bodhisattvas* também desempenham ativamente a função salvífica, e é o exercício dessa função o que fundamenta a ética do *bodhisattva*. Os comportamentos do *bodhisattva* Vimalakīrti, por exemplo, só se tornam inteligíveis quando são considerados métodos de transformação. Sua orientação ética não convencional só é compreensível quando interpretada no contexto de *upāya*. Segundo o *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, o *bodhisattva*

pode seguir os caminhos da cobiça, e no entanto ele doa todas as coisas internas e externas sem apego nem mesmo à 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. (THURMAN, 2000, p.64)

Nessa e em outras passagens o sutra registra uma profunda dissonância entre os aspectos interiores e exteriores dos comportamentos do *bodhisattva*. Embora o *bodhisattva* manifeste se comportar de uma maneira, a qualidade de seus estados mentais não corresponde à sua atuação. Ele aparenta a cobiça, a imoralidade, a perversão, a raiva e a indolência, e no entanto pratica a santidade. Ao manifestar esses comportamentos moralmente problemáticos, Vimalakīrti estaria usando “imensuráveis meios hábeis para beneficiar os seres.” (MCRAE, 2004, p.82) Assim como no *Upāyakaśaliasūtra*, no *Vimalakīrtinirdeśa* a vida do *bodhisattva* é apresentada como uma performance, uma ficção transformadora. O *bodhisattva* não se submete realmente à raiva ou à perversidade, mas demonstra raiva e perversidade quando essa demonstração pode ser útil e benéfica em seu campo de influência. O *bodhisattva* – que também deve ser treinado na perfeição da sabedoria, *prajñāpāramitā* – conhece os mecanismos através dos quais comportamentos insubstanciais podem beneficiar os seres. No *Vimalakīrtinirdeśa* todos os comportamentos do *bodhisattva* devem ser interpretados como métodos. A santidade do *bodhisattva* não é transparente em sua conduta, sua atuação mundana é dessemelhante da pureza de seus estados mentais. No entanto a conduta do *bodhisattva* não tem outro fundamento senão sua própria realização espiritual. A orientação ética do *bodhisattva* só é possível com o suporte de



duas condições: (1) a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*), que cancela a crença na substancialidade de sujeitos e comportamentos; (2) e *upāya*, que significa a possibilidade de que o *bodhisattva* cause benefício através de sua performance, convertendo toda atuação em metodologia e soteriologia. No *Vimalakīrtinirdeśa* o *bodhisattva* Vimalakīrti é apresentado nos seguintes 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. (MCRAE, 2004, p.81)

As diversas formas que Vimalakīrti encontra para causar benefício vão desde sermões contundentes até a manipulação mágica do mundo fenomênico. Em todos esses casos há uma constante que deve ser registrada. Todo *upāya* do *bodhisattva* é atravessado pela perfeição da sabedoria, *prajñāpāramitā*. Se o *bodhisattva* pretendesse beneficiar os seres através de seus comportamentos, de seus discursos e de suas demonstrações mágicas, e no entanto fosse cativado pela crença na substancialidade desses expedientes, o resultado seria contrário ao intencionado. Quando o domínio de *upāya* é incorporado ao território da prática do *bodhisattva*, necessariamente é estabelecida uma relação profunda entre *prajñā* e *upāya*. De acordo com Vimalakīrti

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. (MCRAE, 2004, p.112)

No contexto praxiológico do ideal do *bodhisattva* não é logicamente plausível separar *upāya* e *prajñā*. Conforme a ideia de *upāya* vai sendo elaborada pelo Mahāyāna, criam-se vínculos indissolúveis com outros elementos do pensamento e do treinamento espiritual budista. Torna-se impossível descrever o funcionamento de *upāya* sem referência a esses outros elementos (Budhas, *bodhisattvas*, *prajñāpāramitā*). A relação de *upāya* com esses elementos não é contingente, mas uma decorrência lógica da própria funcionalidade de *upāya* no Mahāyāna.

4. Aplicação hermenêutica de *upāya*

Finalmente, a ideia de *upāya* também assumiu uma posição importante na tradição hermenêutica budista. Com o amadurecimento de diferentes escolas, aumentaram os dissensos acerca de como interpretar os ensinamentos do Buda. O cânone páli e os textos que surgiram depois apresentando-se como palavras do Buda (*buddhavacana*) acomodam uma grande diversidade de ensinamentos. Existe uma infinidade de ensinamentos reunidos no cânone páli, no cânone tibetano e no cânone chinês. Muitos textos considerados legítimos e autênticos apresentam contradições formais com outros textos igualmente considerados legítimos e autênticos pela tradição. Com o amadurecimento das escolas budistas formou-se a necessidade hermenêutica de explicar essa aparente contradição. Uma das soluções encontradas foi discernir entre dois tipos de ensinamentos: definitivos (*nītārtha*) e provisórios (*neyārtha*). (LOPEZ, 1993) O que assinala um ensinamento como definitivo ou provisório é precisamente o grau de sua relação com *upāya*. O Buda ensinava diferentes doutrinas e práticas de acordo com as necessidades e capacidades de seus interlocutores, e essa dimensão relacional dos ensinamentos lhes confere a propriedade de *upāya*. Os ensinamentos conferidos pelo Buda com base nas limitações de seus ouvintes teriam uma condição provisória (*neyārtha*). No entanto seria possível postular a existência de ensinamentos cujo conteúdo é autônomo em relação às condições específicas de sua recepção. Esses ensinamentos preservariam o Dharma independente de possíveis adaptações contextuais. Seriam ensinamentos definitivos (*nītārtha*) desvinculados do atributo de *upāya*. Essa tese permitiu que diferentes escolas definissem parâmetros de hierarquização entre os ensinamentos e, por extensão, entre as escolas vinculadas de maneira especial a esses ensinamentos.

A possibilidade de atribuir a característica de *upāya* a alguns textos e não a outros favoreceu disputas identitárias entre diferentes escolas ou movimentos budistas. Exemplos dessas disputas podem ser encontrados em sutras do contexto de surgimento do budismo Mahāyāna. Esses textos frequentemente justificaram sua existência como a revelação de um significado definitivo do Dharma que estivera até então indisponível. O *Saddharmapuṇḍarīka* é um texto exemplar nesse sentido. Uma das principais doutrinas desse sutra é o ensinamento do veículo único (*ekayāna*). De acordo com essa doutrina a



intenção do Buda é idêntica em todos os seus ensinamentos, e a pluralidade desses ensinamentos decorre exclusivamente da percepção limitada de sua audiência.

Nos campos búdicos das dez direções/ há somente a Lei do Veículo Único,/ não existem dois, não existem três,/ exceto quando o Buda assim o ensina como um meio hábil,/ meramente empregando nomes e termos provisórios. (WATSON, 1993, p.35)

Há uma certa desvalorização da qualidade de *upāya*, que passa a funcionar como uma denúncia da incapacidade de quem recebe os ensinamentos. A qualidade de *upāya* começa a funcionar como critério de hierarquização entre os ensinamentos: "para aqueles de capacidades embotadas que alegram-se em uma Lei pequena, [...] a esses eu ensino *nirvāṇa*." (WATSON, 1993, p.34) Os ensinamentos do Buda que o Mahāyāna identificou como pertencentes ao "Hīnayāna" (Veículo Menor) foram acomodados nos patamares inferiores desse esquema hierárquico. Isso porque, segundo o *Saddharmapuṇḍarīka*, "o próprio Buda refugia-se nesse Grande Veículo (Mahāyāna)." (WATSON, 1993, p.35) Segundo essa narrativa do Mahāyāna, o Buda teria dispensado ensinamentos provisórios aos seus primeiros discípulos, pois estava consciente de suas profundas limitações. Ao declarar conhecimento a respeito das intenções do Buda e transformar radicalmente sua biografia, o Sutra do Lótus reclama a autoridade para classificar os ensinamentos de acordo com o grau de proximidade entre eles e a intenção do Tathāgata. *Upāya* é o conceito central desse procedimento. Não é difícil perceber como a utilização de *upāya* enquanto dispositivo hermenêutico é aproveitada em disputas identitárias no interior da tradição. Embora o *Saddharmapuṇḍarīka* seja um exemplo emblemático, ele não é o único. Muitos sutras do budismo Mahāyāna, para não mencionar a tradição comentarial, reconhecem uma hierarquia espiritual resultante de *upāya*. Essa função do conceito de *upāya* tem importantes consequências para o desenvolvimento histórico e institucional do budismo. (KAMSTRA, 1980)

Considerações finais

Embora pudesse ser bastante proveitoso aprofundar essas investigações semânticas, a essa altura já recolhemos elementos suficientes para avaliar a hipótese universalista apresentada no início do artigo. Retomemos rapidamente o argumento universalista, para em seguida confrontá-lo com as dimensões (i) lógica e (ii) histórica



do conceito de *upāya* levantadas até aqui. O argumento diz o seguinte: a ideia de *upāya*, amadurecida no contexto filosófico do budismo Mahāyāna, não acrescenta nenhum conteúdo novo à tradição; na verdade a vocação principal de *upāya* é orientar como devem ser compreendidos os conteúdos de todos os ensinamentos budistas; *upāya* representa a dinâmica interna da tradição, sua capacidade de fabricar novos ensinamentos soteriologicamente eficazes; nesse sentido o próprio budismo é *upāya*; por traduzir esse movimento interno da tradição em um registro de abertura e flexibilidade, o conceito de *upāya* se configura como artefato apropriado para a compreensão de outras tradições religiosas e para o diálogo inter-religioso. Existem dois saltos ao longo do argumento: o primeiro salto leva a terminologia de *upāya* do contexto específico do budismo Mahāyāna para o contexto geral do budismo em sua totalidade; o segundo salto leva o conceito de *upāya* do budismo para outras tradições religiosas.

O primeiro ponto passível de objeção é a afirmação de que *upāya* não representa um conteúdo novo na tradição. Enquanto parece ser verdadeiro que o sentido de *upāya* enquanto sensibilidade pedagógica do Buda é tão antigo quanto o próprio budismo, outros sentidos que a palavra *upāya* assumiu dependem do surgimento do Mahāyāna. Basta lembrarmos da conotação salvífica que o termo recebe no *Saddharmapuṇḍarīka* e a forma como a ideia de *upāya* modifica radicalmente a compreensão que se tem da vida do Buda no *Upāyakaśāyāsūtra*. Podemos nos lembrar também do fato de que, no *Vimalakīrtinirdeśa* e em outros sutras, *upāya* não é simplesmente uma orientação acerca de como os ensinamentos devem ser recebidos, mas é uma perfeição (*pāramitā*) que faz parte do treinamento do *bodhisattva*. *Upāya* engendra um novo estilo de prática. Nesse sentido me parece arriscado dizer que *upāya* não representa nenhuma novidade em termos de conteúdos para a tradição. Especialmente se considerarmos que a circulação do termo *upāya* enquanto um conceito bem delimitado surgiu a partir do budismo Mahāyāna.

Do ponto de vista (i) lógico, um *upāya* pressupõe as figuras de agente e paciente (como na símile da casa em chamas). *Upāyas* não surgem por si mesmos, proliferando espontaneamente a partir das necessidades históricas e culturais encontradas pela tradição. Do ponto de vista da racionalidade de *upāya*, é preciso que alguém esteja de fora da casa em chamas e aplique a inteligência compassiva de seus métodos. *Upāya*



requer a atuação de um ponto de vista iluminado sobre um ponto de vista desalumiado. Se todas as religiões são igualmente *upāya*, como devemos entender o agente? Quando a habilidade em métodos é compreendida em referência ao seu contexto soteriológico apropriado, os agentes competentes para o desempenho metodológico de *upāya* são os Budas e *bodhisattvas* (no caso do budismo Mahāyāna). E no caso das demais tradições religiosas? Quem são os agentes competentes para a fabricação metodológica, e que sabedoria eles representam? Se considerarmos o contexto praxiológico do ideal do *bodhisattva* no budismo Mahāyāna, encontraremos o desempenho de *upāya* em estreita codependência com a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*). Seria possível argumentar que outras tradições religiosas possuem também figuras de santidade e sacralidade que poderiam ser reputadas como agentes de proliferação de *upāyas*. Isso implicaria também um reconhecimento implícito de que a base sapiencial e filosófica que sustenta o funcionamento de *upāya* também é compartilhada por esses agentes de diversas religiões? Em caso positivo, o argumento universalista avança mais um trecho no sentido do embotamento das diferenças entre as tradições religiosas. A tentativa de dissociar *upāya* dessa referência à compreensão Mahāyāna do que seja sabedoria resulta no esvaziamento de seu sentido soteriológico mais profundo. O domínio de *upāya* não é um atributo que ocorra em isolamento em relação aos demais itens da terapia espiritual recomendada pelo Mahāyāna. Seria problemático postular um funcionamento de *upāya* sem qualquer interdependência com a perfeição da sabedoria ou com a realização de Budas e *bodhisattvas*.

Da perspectiva (ii) histórica a hipótese universalista ignora que a ideia de *upāya* foi frequentemente instrumentalizada no sentido não de um universalismo horizontal, mas sim no sentido da conformação de uma hierarquia espiritual baseada na gradação de *upāya*. É esse o caso quando Michael Pye interpreta que as tensões identitárias do *Saddharmapuṇḍarīka* são resolvidas a favor de um “universalismo inclusivista”, (PYE, 2003, p.41) quando na verdade as diferentes tradições budistas são integradas em um esquema profundamente hierárquico que culmina no Mahāyāna. A doutrina do veículo único (*ekayāna*), embora admitindo que a intenção do Buda é homogênea em todos os seus ensinamentos, não hesita em declarar que os resultados de sua prédica são heterogêneos e passíveis de serem classificados de acordo com o grau de limitação de seus interlocutores. Além disso a hipótese universalista desconhece a participação de



upāya na reivindicação hermenêutica de sentidos definitivos ou provisórios. Essa participação em controvérsias hermenêuticas e identitárias acaba por suspender a promessa de que o conceito de *upāya* possa facilitar inequivocamente o diálogo inter-religioso. Corre-se o risco iminente de que algumas tradições espirituais cheguem à conclusão de que, parafraseando George Orwell, “todas as tradições são *upāya*, mas algumas são mais *upāya* que as outras.” Um outro problema da hipótese universalista consiste na redutibilidade da complexidade filosófica e hermenêutica da tradição a uma de suas partes. Andrew McGarrity aponta para os problemas que isso provoca, especialmente no caso de análises acadêmicas que não tem um compromisso hermenêutico ou identitário com uma escola específica. “Simplesmente usar *um* critério da tradição, tal como *upāya*, para compreender os desenvolvimentos internos dentro da tradição budista é reduzir a importância da própria diversidade interna da tradição.” (MCGARRITY, 2009, p.208)

Tudo isso resume o que há de problemático na interpretação universalista do conceito de *upāya*. Em um breve exercício de inversão heurística, podemos nos perguntar agora não sobre o que há de problemático nessa hipótese, mas sobre o que há de plausível e atrativo. Acredito que essa interpretação universalista de *upāya* tome como ponto de partida uma intuição acertada e bem respaldada pela tradição: a ideia de que os ensinamentos do Buda não devem ser compreendidos como doutrinas de valor absoluto, mas como procedimentos espirituais eficazes na atualidade de certas condições, e por isso de valor provisório. A dinâmica de transformação das condições culturais e espirituais dos seres demanda que os ensinamentos, para conservar sua potência soteriológica, sejam recebidos e praticados como veículos provisórios. Nesse sentido a conformidade formal entre os ensinamentos e um corpo estruturado de doutrinas não é o mais importante. O poder transformador dos ensinamentos depende da combinação entre a condicionalidade das situações humanas e a condicionalidade dos próprios ensinamentos. O conceito de *upāya* sem dúvidas é animado por essa mensagem de flexibilidade e simpatia à diversidade metodológica da vida espiritual. Essa mensagem merece ser celebrada e pode certamente contribuir para a convivência ditosa entre diversas tradições religiosas. Mas isso não implica que seja necessariamente proveitoso recolher a ideia de *upāya* de seu contexto espiritual específico e compor uma



teoria universal da dinâmica das religiões. É preciso compreender *upāya* também como *upāya*. É preciso soltar a jangada, afinal.

Referências bibliográficas

CHANG, Garma C.C. *On the Pāramitā of Ingenuity (Sutra 38)*. In: CHANG, Garma C.C. (tradutor). *A Treasury of Mahāyāna sutras. Selections from the Mahāratnakūta sutra*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983.

HICK, John. *Religion as 'skilful means': A hint from Buddhism*. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 30, n. 3, p. 141-158, 1991.

KAMSTRA, J. H. *Skilful Means as a 'Germinative Principle': Some remarks on a concept in Mahāyāna Buddhism*. *Numen*, v. 27, n. 2, p. 270-277, 1980.

LOPEZ, Donald S. (org). *Buddhist Hermeneutics*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1993.

MCGARRITY, Andrew. *Using Skilful Means Skilfully: The Buddhist Doctrine of Upāya and Its Methodological Implications*. *Journal of Religious History*, v. 33, n. 2, p. 198-214, 2009.

MCRAE, John; PAUL, Diana (tradutores). *The sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar and the Vimalakīrti sutra*. Numata Center for Buddhist Translations and Research, 2004.

PYE, Michael. *Skilful Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge, 2003.

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

THURMAN, Robert (tradutor). *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

WALSHE, Maurice (tradutor). *Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

WATSON, Burton (tradutor). *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.