

O desenvolvimento da concepção do *nirvāṇa* budista, das origens até *Nāgārjuna*.

Edgard Leite

Abstract

This paper is about the development of the Buddhist concept of nirvāṇa from the beginning (circa VI-V BC) to Nāgārjuna (circa II AD). The concept of nirvāṇa was changed in this period by the influence of social-political circumstances and the rise of popular devotional religions. Nāgārjuna acted to transform the original nirvāṇa in a singular experience of positive totality, or a clear religious experience.

Resumo

Neste artigo discutimos o desenvolvimento do conceito budista de nirvāṇa desde suas origens (circa VI-V a.C.) até a época de Nāgārjuna (circa II d.C.). O conceito de nirvāṇa transformou-se nesse período em função tanto de circunstâncias sócio-políticas quanto do surgimento das religiões devocionais populares. Nāgārjuna atuou no sentido de transformar o nirvāṇa original numa experiência singular de uma totalidade positiva, ou numa clara experiência religiosa.

1- Introdução.

A partir dos antigos textos budistas e jainas, possuímos informações pontuais sobre as circunstâncias históricas da Índia por volta do século VI a.C.. Muito embora esses documentos tenham sido escritos muitos séculos depois dos acontecimentos narrados, entre 100 e 400 d.C., no mínimo, remetem-se a sólidas tradições orais¹. Por eles sabemos que a região compre-

endida entre a bacia dos rios *Ganges* e *Yamunna* e o Himalaia era ocupada em torno do século VI a.C. por diversos reinos e repúblicas aristocráticas de orientação religiosa bramânica². O período foi, provavelmente, de extrema instabilidade social e política e de enorme criatividade intelectual. O *Buddha*, cujo nome original era Sidarta, teria nascido num pequeno Estado situado na base do Himalaia, governado pelo clã ao qual pertencia, o dos *Śākya*s, segundo algumas datações por volta de 563 e morrido em 486 a.C.³. Datações mais recentes, no entanto, baseadas em estudos arqueológicos, permitem-nos também propor a data de *circa* 358-378 para a sua morte⁴.

A história da vida de Sidarta e, depois de alcançada a iluminação, do *Buddha*, é, evidentemente, entranhada de lendas diversas. A discussão sobre a natureza de sua pregação original é constante na história do pensamento budista. Entende-se, no entanto, que o corpo doutrinário inscrito no assim chamado *Cânone Páli*, consolidado pelos *theravāda*, uma escola budista da corrente *hinayāna*, contém o mais tradicional relato das ações e das idéias originais do *Buddha*⁵. Por outro lado, existe uma literatura vasta oriunda dos diversos comentaristas que se dedicaram a analisar os principais pontos da doutrina budista.

Como se sabe, o budismo continha, em sua origem, poderosos elementos de crítica à tradição védica e bramânica ortodoxas então dominantes no norte da Índia. Em linhas gerais, o budismo voltava-se, do ponto de vista filosófico-religioso, contra os conceitos desenvolvidos nos *Vedas* e nos primeiros *Upaniṣads* sobre a essência do ser e do universo. Do ponto de vista social e político, em consequência, voltava-se o budismo contra o sistema de *varṇas* estabelecido na sociedade indiana desde tempos pretéritos e que era entendido pela tradição bramânica como oriundo da própria origem do universo, possuindo, portanto, uma justificação religiosa

Interessa-nos aqui, neste artigo, analisar sucintamente a doutrina do *nirvāṇa* (*nibbana*, em *páli*) desenvolvida pelo budismo e seu desenvolvimento até a época de Nāgārjuna, ou seja, o século II d.C.. Esta doutrina, de dimensões originais, constituiu-se em um dos eixos do pensamento budista. As especulações que ocasionou foram inúmeras. O sentido que lhe dará Nāgārjuna, no entanto, é-nos particularmente importante não apenas por conter inovações filosóficas que darão fundamentação à corrente dita do *mahāyāna*, mas também por propor uma solução para as inquietações advindas da concepção do *nirvāṇa* em sua forma original. Esta solução aproximará o budismo dos elementos filosófico-religiosos tradicionais, principalmente das concepções upanixádicas: retirando, em parte, o seu significativo sentido contestador.

2- O absoluto impessoal nos Upaniṣads.

Para entendermos o desenvolvimento da concepção do *nirvāṇa* no pensamento budista, é necessário que retornemos aos *Upaniṣads*, corpo doutrinário cuja importância era reconhecida já na Índia antiga. Conta a tradição que *Sidarta*, antes de alcançar a iluminação e tornar-se o *Buddha*, estudou os *Upaniṣads* sob a orientação do sábio Ālāra Kālāma⁶.

Os *Upaniṣads* antigos eram textos bramânicos concebidos em um período indeterminado anterior, ou talvez contemporâneo, ao século VI a.C. e que desenvolviam algumas concepções esboçadas nos textos sagrados da tradição bramânica, os *Vedas*. Os seus textos mais arcaicos e importantes, anteriores ao desenvolvimento do budismo, são, por suposta ordem de antiguidade, o *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, o *Chândogya Upaniṣad*, o *Taittirīya Upaniṣad*, o *Aitareya Upaniṣad*, o *Kauṣītaki Upaniṣad* e o *Kena Upaniṣad*⁷. Nestes textos foram desenvolvidos, entre outros, os conceitos de *brahman* e *ātman*.

Desde os *Vedas* dera-se importância, na religião dos brâmanes, ao conceito de *brahman*. Neles, algumas vezes, *brahman* aparecia como um poder sagrado existente, por exemplo, na palavra, *mantram*; outras vezes como uma espécie de eletricidade natural- donde o possuidor de *brahman* tornar-se conhecido como *brâmaṇa*. No entanto, no *Atharvaveda*, *brahman* foi definido como “o elemento gerador da existência e da não-existência”. Segundo Hopkins, uma definição mais precisa seria o entendimento de *brahman* como o “encadeamento que ata todos os seres”; assim, quem conhecesse a origem do encadeamento poderia conhecer “o grande poder de *Brahman*”⁸. Tratava-se, portanto, de um *ens* que representaria a última realidade universal. Como resumiu Hopkins, “todas as coisas vêm de *Brahman* e são suportadas por *Brahman*; conhecer *Brahman* é conhecer tudo; a partir do momento em que *Brahman* é isto tudo, ou seja, o Universo”⁹.

A literatura védica tinha já criado também o conceito de *ātman*, geralmente utilizado para definir a realidade básica do ser individual. De forma mais precisa, no entanto, *ātman* passou, no decorrer do desenvolvimento dos *Vedas*, a significar o ser interior, a entidade que dá ao homem a sua natureza essencial. Ora, se tudo é *Brahman*, *Ātman* também o é. Portanto, no *Atharvaveda*, já encontramos a afirmação de que aquele que conhece *Brahman* e o reconhece como a essência de seu *Ātman* não tem necessidade de temer a morte, já que seu *Ātman* é completo em si mesmo, sábio e imortal, compartilhando da essência do todo. Com efeito, o *Chândogya Upaniṣad* desenvolveu o processo de associação do *ātman* com o *brahman*, isto é, do ser — parte — com a totalidade:

“A luz que brilha acima dos céus e acima deste mundo, a luz que brilha no mundo mais elevado, além do qual não existem outros — esta é a luz que está no homem”¹⁰.

Ou adiante:

“Esta é minha essência no coração, menor que um grão de arroz, menor que um grão de cevada, menor que uma semente de mostarda, menor que um grão de painço ou menor que o cerne de painço. Ainda assim é esta essência, no meu coração, maior que a terra, maior que o céu, maior que a atmosfera, imensa como todos os mundos”¹¹.

Assim, entendeu-se que o corpo, que é mortal, seria apenas um elemento visível no qual estaria oculta uma essência imortal e infinita. Com isto, segundo Hopkins, afirmava-se que a essência era “essencialmente livre do corpo, apesar de por ele suportada quando encarnada; em seu estado liberto esta era sem corpo e ainda que perceptiva, independente dos agentes da percepção corporal; e em sua própria forma ela era a suprema pessoa”¹². O objetivo máximo do ser (*ātman*) seria, segundo a tradição dos primitivos *Upaniṣads*, a vivência plena de *brahman*, repleta de satisfação, ou a sua definitiva dissolução na totalidade universal, o *brahma-nirvāṇa*¹³, onde se viveria um estado de alegria absoluta.

3- O conceito de nirvāṇa para o budismo arcaico.

Buddha preocupou-se essencialmente em solucionar o problema do sofrimento humano, ou *dukha*, cuja natureza não estaria, segundo ele, apenas limitada às experiências desagradáveis, mas a *todo tipo de experiência vivida imbuída de transitoriedade*, mesmo as satisfatórias. A origem de *dukha* foi identificada por *Buddha*, após uma longa meditação, no desejo, ou *trṣṇā*. Este desejo desenvolveria nos homens uma visão equivocada do caráter impermanente dos fenômenos, ao pretender a sua continuidade ou imortalidade, e assim potencializaria os efeitos do sofrimento¹⁴. Este é um dos pontos básicos da doutrina do *Buddha* universalmente aceito pelos budistas e pode ser localizado desde o assim chamado *Primeiro Sermão*, no *Saṃyutta-nikāya*, constante no *Cânone Páli*:

“(…) O sentimento de perda, a angústia, a aflição, a lamentação e o desespero. Estarmos unidos às coisas das quais não gostamos, estarmos apartados daquelas outras das quais gostamos, isto é sofrimento. Não ter o que se quer, isto é sofrimento. Enfim, este corpo, o qual é baseado no desejo, é sofrimento.”¹⁵

A libertação do ser de seu sofrimento exigiria: primeiro, a eliminação da ignorância, *avidīyā*, através do reconhecimento das “quatro nobres verdades”, *ārya-satya*, ou seja: a verdade do sofrimento, *dukkha*, a verdade da origem (*samudāya*) do sofrimento, a verdade da interrupção (*nirodha*) do sofrimento e a verdade do caminho que leva à interrupção do sofrimento¹⁶; e segundo, a adoção de certas práticas ou atitudes pessoais, o “nobre óctuplo caminho”, *aṣṭaṅgika-mārga*. *Buddha* recusou as alternativas upanixádicas tradicionais, de ascetismo extremo ou de direcionamento do desejo em direção a *Brahman*, entendendo-as como perspectivas reafirmadoras das bases do sofrimento humano. Essencialmente porque buscavam a continuidade daquilo que, na sua opinião, seria impermanente, ou seja, nossa existência ou nossa consciência, reafirmando, assim, *avidīyā*.¹⁷

Buddha desenvolveu uma particular concepção do ser. Para ele, a personalidade, *puḍgala*, seria um feixe de cinco elementos ou forças, denominados de *skandhas*, isto é, *rūpa*, a forma física ou a corporeidade, *vedanā*, a sensação, *saṃjñā*, a percepção, *saṃskāra*, as formações mentais, e *vijñāna*, ou a consciência¹⁸. Afirmou, portanto, a não existência de um princípio pessoal essencial, eterno e infinito, como *ātman*; assim, o ser seria essencialmente *anātman*, ou, em páli, *anatta*, isto é, sem alma ou essência, desprovido, igualmente, em consequência, de uma base imortal, como *brahman*¹⁹. A consciência individual seria um fenômeno evanescente, determinado por elementos metafísicos e materiais, eles igualmente impermanentes, que teriam lugar no mundo dos fenômenos.

Buddha não negou que os deuses existissem; ao contrário, afirmou a sua realidade²⁰. No entanto, condenou a possibilidade lógica da existência de um princípio não condicionado determinante, ou seja, absoluto e puro em sua essência, que tivesse sido contaminado pela existência mundana, como *brahman*, e que depois se visse forçado a criar mecanismos para sua purificação²¹. Assim, os deuses, para *Buddha*, eram entidades poderosas mas de forma alguma os princípios essenciais ou originais, não-condicionados, do cosmo. Viviam em lugares espiritualmente elevados mas eram também sujeitos ao nascimento e à morte. Para o primitivo budismo, o universo seria assim uma constante sucessão de eventos encadeados, sem princípio nem fim, modulados pelos *dharmas*. Os *dharmas*, ou coisas, neste caso, seriam espécies de correntezas de fenômenos articulados, as últimas realidades, em função das quais tudo era produzido; tantos os fenômenos de ordem material quanto mental²².

Tendo em vista a natureza tumultuada dos *dharmas* e o inquietante e sofredor movimento humano no sentido de construir a continuidade no transitório, o objetivo último para *Buddha* era o alcance de um estado de quietude absoluta. Este estado, advindo do desaparecimento de qualquer ação

no sentido de estabelecer a continuidade das coisas, foi denominado de *nirvāna*.

O próprio *Buddha* entendeu que nenhuma construção textual racional poderia definir satisfatoriamente o conceito de *nirvāna*, já que este estaria além das experiências moldadas no mundo dos fenômenos. Em princípio, o *nirvāna* representaria a interrupção do movimento aglutinante dos *skandas*; uma ruptura com o *karma* que os modulava; a experiência da realidade em seu sentido absoluto. Em seu sentido prático seria a dissolução da consciência, já que esta seria conformada pelo desejo²³. O ser, portanto, e tudo aquilo que o caracteriza como entidade auto-consciente, se extinguiria²⁴. Tal fenômeno não seria portanto um acontecimento exclusivamente ligado à morte, mas uma decorrência de ações práticas que envolveriam a compreensão do caráter condicionado do próprio pensamento e dos juízos e interpretações sobre a realidade.

É evidente que tal ação estaria totalmente apartada das perspectivas upanixádicas do *brahma-nirvāna*, que envolviam a vivência de um desejo de união, em estado de alegria infinita, à totalidade universal. As questões da existência ou não de uma realidade após-morte, da finitude ou infinitude do universo, aliás, foram consideradas irrelevantes por *Buddha*, em conhecida passagem do *Pothapada Sutta*, já que não contribuíam para o desenvolvimento da consciência da realidade, “para a mais elevada sabedoria, para o *nibbana*”²⁵, precisamente por servirem à reafirmação dos desejos de continuidade.

4- O desenvolvimento do conceito de *nirvāna* até Nāgārjuna.

A tradição budista reconhece a existência de quatro grandes concílios realizados após a morte de *Buddha* e que definiram as principais perspectivas religiosas do movimento. O primeiro deles, considerado quase mítico, ter-se-ia realizado em *Rājagriha* logo após o *parinirvāna*, isto é, a morte de *Buddha*. Neste concílio, cerca de 500 monges avançados, ou *arhats*, se teriam reunido para recolher as mensagens de *Buddha* e fixá-las oralmente²⁶.

O segundo concílio é melhor documentado e se teria realizado em *Vaiṣāli*, por volta de 386 a.C.. A causa de sua convocação seria a flexibilização das regras de conduta de certos monges, que teriam aceitado ouro e prata de leigos. Uma assembléia de 700 *arhats* em sua maioria decidiu pela condenação dos monges transgressores. A tradição interpreta que aqui teve lugar o primeiro cisma significativo do pensamento budista²⁷.

De um lado, a maioria, composta pelos assim denominados *sthaviras*, “os seguidores dos antigos”, reafirmou o caráter e o perfil tradicional dos

arhats, bem como as perspectivas budistas ditas originais de entendimento do ser e dos mecanismos de sua libertação, advogando a natureza realista desse pensamento²⁸.

De outro lado, a minoria, auto-denominada *mahāsāṅghikas*, “os membros da grande comunidade”, defenderam não apenas a flexibilização do caráter dos *arhats*, como também uma série de pontos doutrinários heterodoxos. Traduzindo a existência de perspectivas religiosas desenvolvidas, afirmaram que o *Buddha* na verdade seria dotado de um corpo cósmico, supra-mundano, e que portanto o *Buddha* humano não fora uma pessoa, mas um ser eterno e infinito, na verdade uma ficção enviada aos homens²⁹. Talvez por influência do masdeísmo persa e sua crença em um messias escatológico, o *Śaśhyant*, segundo Basham³⁰, defendiam igualmente o seu futuro retorno. No aspecto que nos interessa, entendiam que tudo no universo, inclusive os *dharmas* e o *nirvāṇa*, não passaria de uma construção da mente, assumindo, portanto, uma perspectiva idealista, em essência divergente do budismo arcaico, o qual defendera o caráter empírico dos *dharmas*³¹. São considerados, portanto, os iniciadores da tradição *mahāyāna*, ao abrirem caminho para perspectivas mais deístas, transcendentalistas ou idealistas, no budismo, bem como naquelas que desembocam na noção de “vazio”.

O terceiro concílio é de historicidade duvidosa e se teria realizado em *Pāṭaliputra* sob a proteção do Imperador Aśoka Maurya, por volta de 244 a.C.. A escola dos *theravāda*, ainda hoje existente em Sri Lanka e no sudeste asiático, oriunda dos *sthaviras*, teria neste encontro desempenhado um papel predominante. Em princípio, em *Pāṭaliputra* teria tido continuidade a discussão iniciada em *Vaiṣāli*. Acreditam os *theravāda* que nesse encontro o *Cānone Pāli* foi consolidado³². O quarto concílio, por fim, teria sido realizado por volta de 100 d.C., sob a proteção do Rei Kanishka e parece ter sido um encontro singular da escola dos *sarvāstivādins*, a partir de então conhecidos como *vaibhāṣikas*, no qual debateram com a escola, deles originada, dos *sautrāntikas*³³.

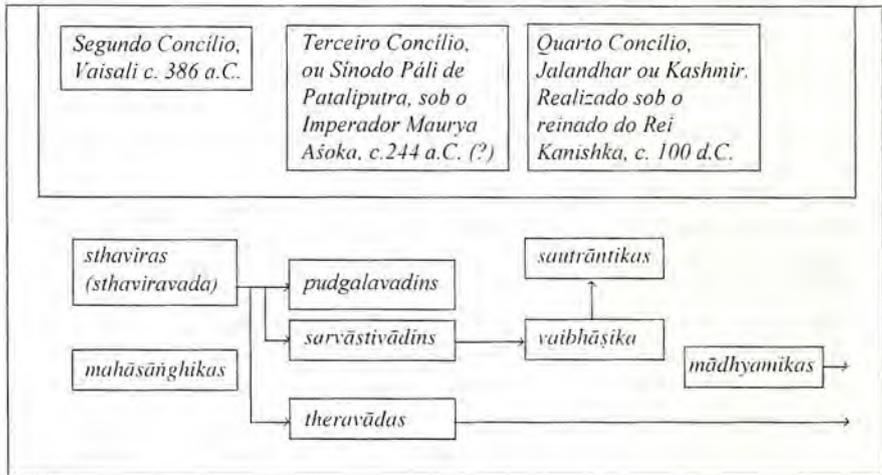
A tradição afirma o desenvolvimento, a partir do Concílio de *Vaiṣāli*, de 18 escolas budistas³⁴. No entanto, tendo em vista os objetivos deste trabalho, pretendemos identificar apenas algumas das principais, e as interpretações que foram desenvolvidas em torno do *nirvāṇa*.

Como vimos, uma das questões levantadas na polêmica entre *sthaviras* e *mahāsāṅghikas* em *Vaiṣāli* dizia respeito, em essência, ao silêncio de *Buddha* diante de questões relativas à natureza da transcendência, ou seja, à ausência de uma definição clara e canônica sobre o tema. Insatisfeitos com a definição realista do assunto sustentada por seus oponentes, os *mahāsāṅghikas* defenderam a existência de uma transcendência superior,

à qual os homens deveriam se aproximar, e de uma ordem universal, de alguma forma determinante dos acontecimentos humanos, à qual os homens se submeteriam. Na verdade esta questão levantava o tema da continuidade do ser após a morte, tido como irrelevante para as comunidades budistas ortodoxas.

Após *Vaiṣāli*, de fato, mesmo entre os *sthaviras* surgiram concepções singulares sobre o assunto. Os *vātsīputrya*, também conhecidos como *puḍgalavadins*, postularam a existência de uma personalidade, *puḍgala*, a qual não seria idêntica aos *skandhas*, mas também não seria diferente deles. Essa entidade continuaria a existir, mesmo no *nirvāṇa*³⁵. Esta concepção assinalava o amadurecimento das concepções que posteriormente convergiriam para o *mahāyāna*. Semelhantes preocupações também existiam, pelo menos nessa época, na escola dos *sarvāstivādins*, ou “aqueles que dizem que tudo existe (*sarvam asti*)”.

*Esquema cronológico de algumas escolas budistas.
do II Concílio até o início da era cristã.*



Os *sarvāstivādins* acreditavam que os *dharmas*, entendidos pela ortodoxia budista, pelos *theravāda*, por exemplo, como instantâneos, dinâmicos e imanentes, eram eternos, existindo no passado, no presente e no futuro, e tendo, assim, sua lógica centrada não na imanência mas sim na transcendência, possuindo, portanto, uma dinâmica não-condicionada. De alguma maneira sugeriram, portanto, uma certa dimensão de influência do não-condicionado sobre o condicionado³⁶. Neste aspecto, a idéia de um

dharma único que moldaria os *dharmas* atemporais articulária a crença em uma dimensão fundadora da ordem empírica³⁷. Idéia, como vimos, ignorada por *Buddha*. Assim, é evidente que o *nirvāṇa* implicaria em alguma forma de elevação ou alcance de uma percepção de certa realidade invisível. Os *sarvāstivādins* desenvolveram o seu próprio cânone, em sânscrito, no qual consolidaram suas posições.

Novos enfrentamentos entre “idealistas” e “realistas” teriam lugar por volta do segundo século d.C.. Segundo Stcherbatsky a disputa entre *sautrāntikas* e de *vaibhāṣikas* ainda evocaria a antiga disputa de *Vaiṣāli*. Com efeito, apesar de originados dos *sarvāstivādins*, os *vaibhāṣikas* defenderam então perspectivas ortodoxas, entendendo que o *nirvāṇa* representaria de fato a aniquilação de toda a vida (*nirodha*) e que sua essência era a realidade. Contrariamente, os *sautrāntikas* sustentaram a antiga crença na existência do corpo cósmico do *Buddha* (*dharmakāyo*) e que o *nirvāṇa* seria o próprio mundo vivente, abdicando assim da idéia de que ele pudesse representar a negação da vida. Chegaram mesmo a afirmar a continuidade de alguma consciência após a morte³⁸.

Vimos portanto que, ao lado da manutenção das perspectivas ortodoxas da vivência de um *nirvāṇa* aniquilador, desenvolveu-se, no pensamento budista da Índia, a crença em algum tipo de continuidade do ser após a morte, geralmente coligada com a aceitação da existência do corpo cósmico do *Buddha*, ou de um princípio não-condicionado determinante. Este processo está ligado, provavelmente, ao intercâmbio entre concepções budistas e bramânicas, por um lado, e por outro ao desenvolvimento, na sociedade da Índia, de crescentes perspectivas devocionais. Estas perspectivas irão refundar a tradição védica e serão substancializadas no *bhakti*, ou devoção, como caminho que permitiria o alcance da divindade e uma vida individual pós-morte no seu paraíso, suplantando, assim, a perspectiva upanixádica da mera fusão da consciência em *brahman*. Mas sem dúvida esse processo de interação com perspectivas bramânicas tomará corpo definitivo na escola dos *mādhyamikas* e na obra de Nāgārjuna.

5- Nāgārjuna

Nāgārjuna nasceu em uma família brâmane, no sul da Índia, entre os séculos II e III d.C.; Formou-se na tradição védica mas converteu-se ao budismo. Seu nome fornece indicações míticas sobre sua personalidade: *nāga* quer dizer serpente; *ārjuna* é o nome de uma árvore. Teria nascido sob uma árvore e visitado o reino dos *nāgas*, onde o Rei *nāga* pessoalmente lhe transmitira o *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, texto que lhe teria sido ensinado pelo próprio *Buddha*. *Nāga* é também sinônimo de sabedoria, pois o *Buddha* te-

ria dito no *Majjhima — Nikāya* que “serpente é o nome para quem destrói as paixões (*āsavas*)”³⁹.

Em sua obra, cujo texto principal é o *Mādhyamaka Śāstra*, podemos encontrar a primeira elaboração budista tanto de um completo sistema filosófico, quanto de uma teoria harmonizadora das concepções budistas fundadoras com ansiedades transcendentalistas. Nāgārjuna denominou-o de *Mādhyamika*, ou escola do “caminho do meio” de *madhyama*, “meio”. A doutrina nele defendida é aquela conhecida como “*śūnyavāda*”, “doutrina do vazio”, de *shūnyatā*, “vazio”. Como “caminho do meio” Nāgārjuna entendeu o seu sistema como a mais perfeita interpretação da mensagem do *Buddha*, já que este pregara precisamente isto:

“Monges, estes dois extremos não devem ser seguidos (...) Quais são eles? [de um lado a] Devoção aos prazeres dos sentidos (...) um caminho indigno, inútil, o caminho do mundo; e. [de outro. a] devoção à auto-mortificação, a qual é dolorosa. [e também] indigna e inútil. Afastando-se desses dois extremos, o *tathagata* [ele, o *Buddha*] alcançou conhecimento desse caminho do meio que traz visão, que traz conhecimento, que provoca calma, conhecimento especial, iluminação, *nibbana*.”⁴⁰

Nāgārjuna entendeu o assunto do ponto de vista filosófico e procurou encaminhar a partir dele uma resposta para todas as especulações dos budistas dos séculos precedentes sobre a natureza do ser e sua vivência do não-condicionado ou transcendente. Como o *Buddha* referira-se a um “caminho do meio”, ponderou Nāgārjuna que o *Buddha* fornecera aqui a chave para pensar o ser e o não-ser das coisas, isto é, a realidade. Considerou então que eram extremos, por exemplo, os elementos ou conceitos que se negavam ou se opunham. Por intermédio de uma particular dialética, dimensionada como *reductio ad absurdum*, ou *prasaṅga*, Nāgārjuna pretendeu demonstrar que nada no universo poderia ser caracterizado nem como ser nem como não-ser, pois caso o fosse também não o seria, já que as coisas se definem em função de suas negações.

Em conseqüência, Nāgārjuna considerou que mesmo os *dharmas* eram ilusórios e insubstanciais e portanto também o era aquilo que se entende por realidade empírica. Tudo, portanto, deve ser considerado em seu “meio”, que está além das coisas que são ou não são; portanto todas estas são relativas⁴¹: “se tudo é relativo”, afirmou, “então as coisas não possuem existência real”⁴².

Nāgārjuna foi adiante e dedicou-se a refletir sobre a realidade desse “meio”. As reticências de *Buddha* sobre a natureza da vida após a morte e a infinitude do universo, por exemplo, foram entendidas por Nāgārjuna como indicativas da impossibilidade de definir essas questões utilizando-se de

conceitos na prática inexistentes. O silêncio de *Buddha* foi assim considerado como a sua forma de expressar a realidade, a essência que está “no meio”; para Nāgārjuna, esta era o “vazio”, *śūnyatā*, a fonte dos *dharma*s. “Esta última realidade”, escreveu Tchersbarsky, “é *śūnyatā* no sentido em que transcende todas as determinações empíricas e a construção do pensamento”⁴³. Portanto, a realidade em essência é *śūnya*, vazia, ou, rompendo com a perspectiva ortodoxa do budismo, “não condicionada”; só pode ser compreendida num plano superior ao do pensamento lógico; e não pode ser expressa em termos do “é” ou “não é”.⁴⁴ Trata-se, portanto, de um pensamento fundado em uma perspectiva irracionalista.

Mas é no conceito de *nirvāṇa* que o pensamento de Nāgārjuna alcança um singular desdobramento: para ele, o mundo dos fenômenos e o *nirvāṇa* são fundamentalmente idênticos. São duas formas de aparência da mesma realidade; ou do vazio. O *nirvāṇa* não seria, assim, algo que devesse ser alcançado, um *dharma* que se formasse após a ruptura com os desejos de continuidade, como no budismo arcaico. Mas a vivência da verdadeira natureza das coisas, que está além dos sentidos e dos nomes e da qual tudo surge. Trata-se da descoberta de uma realidade que sempre esteve diante dos seres mas que ainda não tinha sido captada. O vazio, portanto, era *algo*.

Há quem tenha entendido, como Tchersbatsky, que o pensamento de Nāgārjuna, que funda filosoficamente a corrente do *mahāyāna*, apesar de seu referencial budista, seja na verdade a base de uma nova religião. Na consolidação de uma transcendência absoluta, este pensamento diferencia-se essencialmente do budismo original, e estabelece com as correntes *hīnayāna* tradicionais uma ruptura definitiva⁴⁵. Glasenapp refere-se a concepções *mahāyāna* posteriores a Nāgārjuna, que tenderão mesmo a acreditar que aqueles *arhats* que adentraram no *nirvāṇa hīnayāna* na verdade estariam adormecidos e poderiam ser despertados por algum outro *Buddha* a fim de alcançar novas experiências religiosas⁴⁶.

6- Conclusões.

Como pudemos observar, anteriormente, uma certa tradição impersonalista dos *Upaniṣads* antigos estabelecia a convergência necessária entre *brahman* e *ātman* como único caminho de libertação. O reencontro de *ātman* com a sua essência *brahman* permitiria ao ser um estado de satisfação ilimitado, advindo da vivência da totalidade absoluta. Contra esta perspectiva que partia da consideração *a priori* da imortalidade do ser individual, *Buddha* se levantou. A sua afirmação de que os seres seriam *anātman* admitia a transitoriedade da consciência e identificava no desejo da conti-

nuidade a raiz de todo o sofrimento. Assim, a perspectiva upanixádica de retorno à essência da divindade também articulava sofrimento, na medida em que seria fundada no desejo de vir a tornar-se algo, ou de estabelecimento de algum tipo de continuidade do descontínuo, ou do condicionado.

Do ponto de vista político, *Buddha* desqualificava a liderança bramânica nos assuntos religiosos — e conseqüentemente políticos — e seus procedimentos elaborados de acesso à transcendência. A sua negação da existência de um princípio não-condicionado voltava-se explicitamente contra supostas legitimações divinas e absolutas dos poderes terrestres e admitia a idéia da pactação do poder a partir de entendimentos entre homens. No *Aganna Sutta*, *Buddha* não apenas investiu contra as *varṇas*, cuja origem defendiam os *bramânes* estar localizada no sacrifício do homem primordial, do não-condicionado determinante *puruṣa*,⁴⁷ mas explicou a origem imanente das autoridades e hierarquias:

“... então eles foram àquele dentre eles que era o mais belo, o mais estimado, o mais atrativo e disseram a ele: ‘Nós queremos que você seja o que se indignará com todo aquele que mereça ser objeto de indignação: que censure todo aquele que mereça ser censurado (...) E nós lhe daremos uma certa percentagem de nosso arroz’. Ele consentiu e então eles lhe deram uma certa porcentagem de seu arroz (...) esta foi a origem desse círculo social de nobres, (...) sua origem veio desses que eram iguais a eles e não de outra”⁴⁸.

É no entanto evidente que o desenvolvimento da sociedade na Índia nos séculos subseqüentes à pregação de *Buddha*, tendeu a reafirmar a necessidade de justificativas de natureza religiosa para o poder. Os imperadores *Maurya*, os invasores diversos, entre eles os *Shunga*, os *Shakas* e os *Kushans* e, por fim, o Império *Gupta*, a partir do século IV d.C., não tiveram outro caminho senão buscar associações de natureza religiosa, a fim de alcançar elementos de legitimidade reconhecidos pela sociedade da época como suficientes.

Entre o período de 200 a.C. a 300 d.C proliferaram na Índia os *Dharma-Śāstras*, ou *Tratados sobre o dharma*,⁴⁹ cujo objetivo era precisar, do ponto de vista religioso, as normas corretas de existência em sociedade, entendidas como necessárias para a salvação individual. Eram textos que reafirmavam as *varṇas* dentro da ortodoxia bramânica e estabeleciam os mecanismos necessários para propiciar melhores nascimentos em outras futuras vidas⁵⁰. No pioneiro tratado denominado *Artha-Śāstra*, provavelmente da época de Chandragupta *Maurya* (morto por volta de 300 a.C.) defendia-se, por exemplo, que uma suposta natureza divina da autoridade deveria ser utilizada pelo poder como efeito propagandístico⁵¹.

Paralelamente, não parece que um sistema metafísico como o budismo arcaico tenha conseguido exercer poder atrator suficiente sobre segmentos sociais amplos, a ponto de se consolidar como uma alternativa religiosa eficaz diante das propostas bramânicas de salvação pessoal do ser, *ātman*, e de sua continuidade após a morte. A formulação de discursos claros de inspiração védica sobre o caminho da alma no mundo da transcendência forneceu a base para o controle ortodoxo do desenvolvimento do sistema *bhakti*, cujo objetivo superior era a vida no Além. No caso, tratar-se-ia de uma futura vida após a morte na proximidade de um Deus soberano, o qual poderia ser alcançado essencialmente através do amor. O desejo de continuidade, condenado por *Buddha*, adquiriu assim novas perspectivas e consolidou-se na religiosidade popular.

Trata-se aqui, portanto, do desenvolvimento crescente de uma crise do budismo original, que irá sustentar posições cada vez mais isoladas na sociedade indiana. O seu esgotamento na Índia está em grande medida fundado na comparação estabelecida entre a perspectiva do seu *nirvāṇa*, basicamente de aniquilação da consciência, com os sistemas de continuidade do ser dos *Dharma-Sāstras* (que acenavam com a possibilidade de melhores nascimentos) e do *bhakti* (que anunciava uma existência infinita junto aos deuses). É claro que os últimos eram sistemas mais interessantes ao poder e menos desafiantes aos indivíduos e coletividades, confortados assim nos seus temores com relação à morte.

O desenvolvimento do *mahāyāna*, portanto, está ligado a uma tendência de adequar o budismo a esses movimentos gerais da sociedade indiana contemporânea. Muito embora jamais tenham conseguido superar de forma completa certos limites estabelecidos pela tradição, como, por exemplo, o princípio de *anātman*, os pensadores *mahāyānas* procurarão estabelecer dimensões mais ajustadas, às expectativas religiosas do poder e da sociedade, para o exercício da fé budista. O fato de Nāgārjuna ser de origem brâmane ajuda-nos a compreender os mecanismos pelos quais se dará a ruptura que, afinal, muito embora potencialize o desenvolvimento e amadurecimento do budismo fora da Índia, no Tibete, China e Japão, propiciará a sua eliminação da Índia.

A “doutrina do vazio”, de fato, como a defesa de uma essencialidade absoluta não condicionada, mesmo que não personalizada, na verdade tendia a realizar a convergência filosófica entre o budismo e algumas significativas tradições upanixádicas. Pois *shūnyatā*, o vazio, em Nāgārjuna, é uma realidade que tudo penetra e tudo condiciona, e na qual o ser, no momento em que atinge o *nirvāṇa*, ou a dissolução, se realiza. Ora, essa concepção é, em suas linhas gerais, a mesma concepção, de origem upanixádica, de um *brahman* impessoal, no qual o *ātman* se funde, apenas dela se diferen-

ciando por emprestar à totalidade um sinal negativo, de ausência. Nas duas perspectivas trata-se de princípios não-condicionados, que tudo atravessam e dos quais emergem os elementos do mundo real ou material. A experiência do *nirvāna*, portanto, outrora no budismo a experiência da aniquilação da personalidade, torna-se para os *mādhyamikas* a vivência de uma totalidade espiritual, indiferenciada, uma realidade — em-si positiva —, análoga ao *brahma-nirvāna* upanixádico.

Podemos concluir, assim, que o pensamento de Nāgārjuna assinala um momento decisivo no processo de descaracterização do budismo original. Primeiro, por representar a sua contaminação filosófica por concepções bramânicas de matriz védica e upanixádica; segundo, por realizar a sua submissão às perspectivas transcendentalistas crescentemente dominantes então na Índia, que tomarão forma, em outras dimensões, por exemplo na crença do corpo cósmico do *Buddha*.

Esse processo caracteriza tanto um movimento de adequação do budismo à realidade de seu tempo quanto sua assimilação pelos movimentos religiosos que mais adiante, sob os *gupta* e seus continuadores, serão consolidados dentro da tradição hinduísta — que considerará *Buddha* um *avatāra* do deus *Viṣṇu*⁵² — e no estabelecimento da escola filosófica do *Vedanta*. Isto representará a extinção do budismo na Índia e sua absorção por outros movimentos religiosos devocionais ou filosóficos.

O sistema de Nāgārjuna, portanto, sintetiza o triunfo, no pensamento religioso da Índia, da crença em princípios religiosos não-condicionados e em perspectivas absolutas de continuidade do ser individual. Do ponto de vista histórico, é indicador da superação, ali, da experiência heterodoxa budista e da consolidação definitiva da ortodoxia bramânica.

7- Notas:

¹ CONZE, Edward: "Introduction" in CONZE, Edward (trans.): *Buddhist Scriptures*. London, Penguin, 1959. p12.

² EMBREE, Ainslie et WILHELM, Friedrich: "India" in *Historia Universal Siglo veinteuno*. México, sigloXXI, 1987. p.32.

³ BASHAM, A.L.: *The wonder that was India*. London, Sidgwick and Jackson. p.256. Algumas fontes chinesas dão-nos o ano de 368 a.C. para o nascimento de *Buddha*. Considerações sobre as dificuldades para a datação do nascimento e morte de *Buddha* foram feitas por H.W. Schumann (*The historical Buddha*. London, Arkana, 1989. pp.10-13).

⁴ *Apud* ERDOSY, George: "City States on North India and Pakistan at the Time of the Buddha" in ALLCHIN, F.R.: *The Archaeology of Early Historic South Asia*. Cambridge, 1995. p.105.

⁵ *Hinayāna* significa "pequeno veículo". Foi originalmente uma expressão pejorativa empregada pelos seus oponentes, os *mahāyāna*. os do "grande veículo", para caracterizar o suposto alcance limitado de suas concepções religiosas, próprias do budismo arcaico. A única escola sobrevivente *hinayāna* é a dos *theravāda*.

⁶ BASHAN, A.L: *The wonder that was India*. *Op.cit.*, p.258.

⁷ *Apud* HOPKINS, Thomas J. *The Hindu Religious Tradition*. Belmont, Wadsworth, 1971. p.141.

⁸ HOPKINS, Thomas J. *Idem, ibidem*. p.37.

⁹ *Idem, ibidem*. p.46.

¹⁰ *Chāndogya Upaniṣad* III. 13. 8. in RADHAKRISHNAN, S.: *The principal Upaniṣads*. New Delhi, Harper Collins, 1995. p. 390 (Utilizamos aqui a edição bilingue sânserito-inglês, comentada e editada por S. Radhakrishnan).

¹¹ *Chāndogya Upaniṣad* III. 14. 3. *In idem, ibidem*.

¹² HOPKINS, Thomas J. *Idem, ibidem*.

¹³ STCHERBATSKY, Theodore: *The conception of Buddhist Nirvāna*. Delhi, Motilal Banarsidass, s.d. p.4.

¹⁴ CONZE, Edward: *Buddhist thought in India*. Michigan, 1994. p.42

¹⁵ *Saṃyutta-nikāya in* RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (ed.): *A sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, 1989. pp. 274-275.

¹⁶ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston, Shambhala, 1994. p. 108.

¹⁷ CONZE, Edward: *Buddhist thought in India*. Michigan, 1994. p. 34.

¹⁸ STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.*, p. 8. Também SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*... p. 334.

¹⁹ *Saṃyutta-nikāya in* RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (ed.): *A sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, 1989. P. 280.

²⁰ GLASENAPP, Helmut von: *El budismo, una religion sin dios*. Barcelona. Barral, 1974. p. 15.

²¹ STCHERBATSKY, Theodore: *op. cit.*, p. 2.

²² CONZE, Edward: *Buddhist thought in India*. *Op.cit.* p. 42.

²³ *Idem, ibidem*, pp. 56-79.

- ²⁴ STCHERBATSKY, Theodore: *op. cit.*, p. 24. Muito embora o *Buddha* tenha procurado sempre colocar-se a meio caminho entre os eternalistas (em *pāli sassata*) e os aniquilacionistas (em *pāli uccheda*), o que explicaria o seu silêncio quando perguntado diretamente sobre o assunto, no *Saṃyutta Nikāya* 4, 400-401. Silêncio este que permitiria toda a sorte de especulações posteriores. (McDERMOTT, James P. "Karma and Rebirth in Early Buddhism" in O'FLAHERTY, Wendy Doniger (ed.): *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, University of California Press, 1980. p. 166).
- ²⁵ *Pothapada Sutta, 25-30* in LING, Trevor (transl.): *Early Indian Buddhist Dialogues*. London, Everyman's, 1993. pp. 62-63.
- ²⁶ *apud* SNELLING, John: *The buddhist handbook*. Vermont, Inner, 1991. p.76.
- ²⁷ BASHAN, A. L: *The wonder that was India*. *Op.cit.*, p. 261.
- ²⁸ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*... p. 339.
- ²⁹ *Idem, ibidem.*... p. 214.
- ³⁰ BASHAN, A.L: *The wonder that was India*. *Op.cit.*: p. 274.
- ³¹ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*... p.214. ver também SING. Jaideva: "Introduction" in STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.* p. 8.
- ³² *idem, ibidem*, p. 214. e SNELLING, John: *The buddhist handbook.op.cit.*, . p. 78.
- ³³ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*... p. 214. e SNELLING, John: *The buddhist handbook.op.cit.*, p. 78.
- ³⁴ CONZE, Edward: *Buddhist thought in India*. *Op.cit.* p. 119.
- ³⁵ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*, p. 402.
- ³⁶ GLASENAPP, Helmut Von: *La filosofía de los hindues*. Barcelona, Barral, 1977. P. 342.
- ³⁷ SCHUMACHER, Stephan and WOERNER, Gert (ed.): *op.cit.*, p. 307.
- ³⁸ STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.*, p. 30.
- ³⁹ SING, Jaideva: "Introduction" in STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.* p. 5.
- ⁴⁰ *Saṃyutta-nikāya in* RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (ed.): *op.cit.*, pp. 274-275.
- ⁴¹ GLASENAPP, Helmut Von: *La filosofía de los hindues*. *Op.cit.* pp. 349-354.
- ⁴² *Mādhyamika-Śāstra, I-X in* RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (ed.): *A sourcebook in Indian Philosophy*. p. 342.
- ⁴³ STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.*, p. 10.
- ⁴⁴ SING, Jaideva: "Introduction" in STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.* p. 18.

⁴⁵ STCHERBATSKY, Theodore: *op.cit.*, p. 41.

⁴⁶ GLASENAPP, Helmut Von: *La filosofía de los hindúes. Op.cit.* pp. 361.

⁴⁷ *Rigveda. X, XC. In* ZAEHNER, R.C. (transl.): *Hindu Scriptures*. New York, Knopf, 1992. pp. 10-11.

⁴⁸ *Aganna Sutta, 20 in* LING, Trevor (transl.): *Early Indian Buddhist Dialogues*. London, Everyman's, 1993. p. 107.

⁴⁹ *Dharma*, neste sentido, significa o conjunto de regras a serem cumpridas pelos homens em sociedade e na sua existência religiosa.

⁵⁰ VIGASIN, A. A. And SAMOZVANTSEV, A. M.: *Society, State and Law in Ancient India*. Oriental University Press. Ver também "Karma and Rebirth in the Dhasmaśastras" in O'FLAHERTY, Wendy Doniger (ed.): *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, University of California Press, 1980.

⁵¹ Uma tradução do *Arthashastra* para o inglês encontra-se em RADHAKRISHNAN, Sarvepalli et MOORE, Charles A.: *A source book in Indian Philosophy*. Princeton, 1989.

⁵² *Viṣṇu Purāṇa* 3.17.9-10, 35-45; 3.18.1-33 *apud* O'FLAHERTY, Wendy Doniger: *Hindu Myths: A Sourcebook translated from the Sanskrit*. London, Penguin, 1975. P. 232-235.