

Finalidade antimetafísica da filosofia de Nāgārjuna

Giuseppe Ferraro

Universidade Federal de Minas Gerais
giuseppeferraro2003@yahoo.com.br

Resumo: A filosofia de Nāgārjuna, opondo-se às metafísicas realístico-substancialistas das escolas *ābhidharmikas*, parece definir-se, inicialmente, como uma metafísica antissubstancialista, centrada no conceito de vazio. Uma leitura mais atenta, no entanto, mostra como, reconduzindo o pensamento nāgārjuniano aos princípios pedagógico-soteriológicos do Buda histórico, o sentido último da reflexão do autor das *Mūlamadhyamakakārikā* é intrinsecamente antimetafísico: o ensinamento da vacuidade, longe de equivaler a uma *visão última* da realidade, se revela apenas como um ‘meio pedagógico’ que visa contrariar, justamente, a tendência de construir metafísicas. Ao invés de oferecer descrições ou definições da realidade em si, a proposta budo-nāgārjuniana é a de utilizar as ferramentas lógico-conceituais apenas “como uma balsa”, isto é, como um meio, para alcançar a margem da superação da dor.

Palavras-chave: Nāgārjuna, Buda, metafísica, *upāya-kauśalya* (meios apropriados).

The anti-metaphysical purpose of Nāgārjuna’s philosophy

Abstract: In challenging the realistic-substantialist metaphysics of *ābhidharmika* schools, Nāgārjuna’s philosophy seems to define itself, at first, as an anti-substantialist metaphysics, grounded on the concept of emptiness. However, a more careful reading, connecting Nāgārjuna’s thought to the Buddha’s pedagogical-soteriological assumptions, shows that the deepest sense of the philosophy of the author of the *Mūlamadhyamakakārikā* is intrinsically anti-metaphysical: the teaching of emptiness, far from amounting to an ultimate vision of reality, reveals itself just as a ‘pedagogical tool’ that aims to oppose the propensity to construct a metaphysics. Instead of bringing forward descriptions or definitions of reality itself, the proposal of Buddha and Nāgārjuna is to use logical-conceptual tools “just like a raft”, *i.e.*, as a means to get to “the other shore” of overcoming suffering.

Keywords: Nāgārjuna, Buddha, metaphysics, *upāya-kauśalya* (skill in means).

1 Introdução

As *Mūlamadhyamakakārikā* (doravante indicadas como MMK*) de Nāgārjuna constituem um caso de texto filosófico cuja leitura repetida e aprofundada leva a conclusões que costumam ser não apenas diferentes das que resultam após uma leitura superficial, mas até mesmo opostas. Com efeito, se inicialmente o complexo enredo dos raciocínios nāgārjunianos parece equivaler à apresentação de uma metafísica, em seguida ele se revela como um ataque poderoso a qualquer possível metafísica; um ataque lançado não apenas a partir de uma perspectiva epistemológica, mas também prática, psicológica e soteriológica.

Essa diferença nítida entre os resultados de uma abordagem inicial das MMK e aqueles leituras sucessivas pode ser também encontrada dentro da própria história dos estudos contemporâneos dedicados à escola Madhyamaka: enquanto as primeiras interpretações ‘ocidentais’ de Nāgārjuna¹ apresentavam a filosofia desse autor como, sem dúvida, uma metafísica – inicialmente de cunho niilista, depois monístico-absolutista – já a partir da segunda metade do século

* As citações das *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) deste artigo foram feitas a partir da edição de Shaoyong Ye (2011).

¹ Na reconstrução de Tuck (1990) das fases iniciais da história dos estudos budológicos ocidentais, o primeiro trabalho que dedica algumas páginas a Nāgārjuna e à escola Madhyamaka é de Burnouf (1844, p. 459 e 574 e ss.).

XX, começaram a se impor leituras que punham em discussão essas conclusões exegéticas iniciais, individuando, em alguns casos, a mais profunda componente antimetafísica presente nos escritos de Nāgārjuna².

Os objetivos deste escrito são dois: (1) tentar individuar as razões que aparentemente justificam a ideia de que a filosofia de Nāgārjuna seja uma metafísica e aquelas que, ao invés, mais fundamentadamente, levam a excluir essa possibilidade; (2) apresentar minhas atuais conclusões sobre o sentido, isto é, sobre o objetivo filosófico do projeto metafísico nāgārjuniano. Um objetivo que se revelará, basicamente, pedagógico e soteriológico: uma trajetória filosófica finalizada ao resultado da superação da dor que – como ressalta a ‘primeira nobre verdade’ do Buda – conota intrinsecamente a condição humana ordinária.

É considerada ‘metafísica’, ao longo deste escrito, qualquer doutrina que proponha uma definição da realidade em si. Esse significado da noção de ‘metafísica’ – embora, ao interno do amplo debate moderno e contemporâneo sobre esse setor da filosofia, possamos encontrar definições que contrastam com aquela aqui defendida – é o mais comum na história do pensamento ocidental. Com efeito, desde os tempos de Aristóteles³, passando por Kant⁴, até um ‘metafísico’ contemporâneo como Van Inwagen⁵, é presente e prevalecente a ideia de que seja ‘metafísico’ o discurso que aplica conceitos e categorias à realidade como ela é, independente das aparências. Nos termos do horizonte filosófico e terminológico de Nāgārjuna, essa ideia de metafísica corresponde à operação teórica de ‘aplicar uma *dr̥ṣṭi*’ – literalmente, uma ‘visão’ ou uma ‘teoria’⁶ – ao *tattva* (‘talidade’), isto é, à realidade como ela aparece aos despertos (*buddhas*). Consequentemente, a atitude filosófica ‘antimetafísica’ que nestas páginas atribuiremos a Nāgārjuna consiste em uma posição que, mais especificamente, deve ser entendida como ‘anti-*dr̥ṣṭi*’.

2 Sobre a possibilidade de uma leitura metafísica da filosofia de Nāgārjuna

2.1 Plano textual

A favor da tese de que a filosofia de Nāgārjuna deva ser fundamentalmente qualificada como uma metafísica depõem alguns fatores. Primeiramente, um dado quantitativo: examinando os 450 versos das MMK, podemos observar que a grande maioria deles é dedicada à promoção e à defesa da ideia da co-originação dependente dos entes e, consequentemente, da sua vacuidade⁷. É através dessas duas noções, de *pratītya-samutpāda* e de *śūnyatā*, que os principais conceitos e categorias sobre os quais se sustentam as mais respeitadas metafísicas *ābhidharmikas* – bem como o chamado senso comum, ou seja, a abordagem teórica ordinária da realidade – são analisados por Nāgārjuna, e julgados como logicamente inconsistentes e insustentáveis.

O procedimento típico da dialética nāgārjuniana é o de escolher um conceito que, em um contexto metafísico realístico-pluralístico, é considerado dotado de autonomia (ôntica e epistêmica), e mostrar como esse, quando analisado rigorosamente, se revela logicamente inconsisten-

² Entre as recentes leituras antirrealistas e antimetafísicas de Nāgārjuna, vale a pena lembrar, além de algumas abordagens que Tuck (1990) define pós-wittgensteinianas (cf., p.e., Gudmunsen, 1977, ou Katz, 1981), a ‘interpretação semântica’ proposta por Siderits (1988 e 2007).

³ A definição aristotélica de ‘filosofia primeira’ não é unívoca, mas compreende fórmulas como ‘ciência do ser enquanto ser’ ou ‘ciência das causas e princípios primeiros’ ou ‘ciência do que não muda’. Todas essas definições, de qualquer forma, dizem respeito a dimensões do ser que se colocam além do fenomênico.

⁴ Na ‘Antitética da razão pura’ e nos ‘Prolegômenos a toda a metafísica futura’, Kant (embora ao longo da sua obra o adjetivo ‘metafísico’ pode ter outros usos) critica como ‘metafísicas’ todas as tentativas de oferecer descrições do *noumeno* ou da realidade em si.

⁵ Na introdução à sua *Metaphysics*, Van Inwagen afirma: “When I was introduced to metaphysics as an undergraduate, I was given the following definition: metaphysics is the study of ultimate reality. This still seems to me to be the best definition of metaphysics I have seen” (Van Inwagen, 2009, p. 1).

⁶ Significativamente, tanto a palavra *dr̥ṣṭi*, como (a grega) *theoria* derivam de verbos – respectivamente $\sqrt{dr̥s}$ e *oraō* – que significam ‘ver’.

⁷ A equivalência entre vacuidade e co-originação dependente é estabelecida paradigmaticamente por Nāgārjuna em MMK 24.18, mas pode ser encontrada – explicitamente (cf., p.e., *Vigraha-vyāvartanī* 22, *Sūnyatā-saptatī* 68, *Yukti-śaṣṭikā* 19, MMK 22.3), ou implicitamente – em numerosas outras passagens da sua obra.

te e insustentável. Com efeito, os diferentes objetos e categorias examinados nas MMK⁸, no final de cada uma das suas “investigações críticas” (*parīkṣā*), se demonstram originados a partir da recíproca dependência das suas ‘contrapartes conceituais’; e não são, portanto, a representação mental de algo realmente existente.

Tomando como exemplo a análise do conceito de ‘ação’ (*karma*) e ‘agente’ (*kāraka*) de MMK. 8⁹, o raciocínio nāgārjuniano leva à conclusão de que o segundo se origina (*pravartate*) em dependência (*pratītya*) da primeira e, vice-versa, a primeira depende do segundo¹⁰. Dessa forma, tanto a ‘ação’ quanto o ‘agente’ se revelam desprovidos daquela autonomia ôntica, ou seja, daquela natureza própria (*svabhāva*), que as filosofias *ābhidharmikas* (assim como o senso comum) lhes atribuem. As ideias de ação e de agente, simplesmente, surgem na nossa mente a partir da sua oposição recíproca: não há nenhuma outra explicação para o surgimento dessas ideias¹¹; em outras palavras, não há nenhuma *existência real*, nenhuma substância que possa ser o referente ôntico dessas ideias. Após sua co-originação em dependência, as ideias são projetadas ou sobre impostas¹² sobre uma realidade em si que carece de qualquer ente existente em si.

Portanto, nossa representação mental pluralística e dicotômica do ser não tem nenhuma correspondência com a realidade. Ação e agente, mas também ‘causa’ (*pratyaya*) e ‘efeito’ (*phalam*), ‘movimento’ (*gatis*), ‘móvel’ (*gantā*) e ‘espaço atravessado’ (*gantavya*), ‘seis sentidos’ (*ṣaḍindriyāṇi*) e ‘objetos percebíveis’ (*draṣṭavya-adīnigocaraḥ*), ‘agregados’ (*skhandhas*), ‘elementos’ (*dhātu*), ‘paixão’ (*rāga*) e ‘apaixonado’ (*rakta*), ‘surgimento’ (*utpāda*), ‘duração’ (*sthiti*) e ‘cessação’ (*bhaṅga*) – para citar apenas o conteúdo dos primeiros seis capítulos das MMK – tudo isso se revela vazio de natureza própria, logo, pode ser dito inexistente, e qualificado como sonho, ilusão, fantasmagoria¹³.

Ora, à pergunta sobre qual seria o setor da filosofia ao qual raciocínios desse tipo pertencem, responderíamos que parece tratar-se, mesmo, de metafísica: com efeito, um discurso cujo alvo polêmico é, claramente, a *metafísica* das escolas *ābhidharmikas*, parece ser, por sua vez, uma metafísica, a saber, a proposta de uma explicação da realidade alternativa à visão realístico-pluralística dessas mesmas escolas.

2.2 Aspecto contextual

A conclusão de que Nāgārjuna proponha uma ‘metafísica do vazio’, ou seja, uma representação da realidade caracterizável nos termos de *niḥsvabhāvatā*, ou de ‘ausência de natureza própria’, o que quer que isso signifique exatamente, parece bem razoável também de um ponto de vista histórico-filosófico: Nāgārjuna é um monge de sensibilidade *mahāyāna*¹⁴, que vive e opera

⁸ Lembremos que a escolha dos objetos da sua investigação não é considerada por Nāgārjuna como exaustiva, e sim como emblemática e representativa de todos os possíveis outros conceitos parecidos (cf., p.e., MMK 6.10, 8.13, 10.15, 12.10 ou 19.4). Portanto, por trás das várias refutações explícitas de Nāgārjuna, devemos considerar as inúmeras implícitas, que levam à conclusão de que não é apenas um ou outro ente a ser vazio, mas sim *todos os dharmas*.

⁹ Muitos outros capítulos das MMK, no entanto, poderiam ser escolhidos como igualmente exemplares para explicar o funcionamento da dialética de Nāgārjuna.

¹⁰ MMK 8.12.a-c: *pratītyakārahkarmatampratītyacakārahkammapravartate*.

¹¹ MMK 8.12.d: “nós não vemos [nenhuma] outra razão para o estabelecimento [de ação e agente]” (*nānyatpaśyamaḥsiddhikāraṇam*).

¹² Para descrever o mecanismo mental da *projeção* daquilo que se co-origina em dependência na nossa mente, a tradição *mādhyamika* utiliza os dois termos (que devem ser considerados como perfeitamente sinônimos) de *samāropa* (cf., p.e., MMK 16.10, onde é o próprio *nirvāṇa* a ser descrito como *samāropa* de um conteúdo mental) e de *adhyāropa*. Candrakīrti (*Prasannapadā* 58.10-11, em La Vallée Poussin, 1903), comentando os versos introdutórios das MMK, afirma que o primeiro capítulo foi escrito (por Nāgārjuna) em “oposição à sobreimposição (*adhyāropa*) da falsa natureza própria (*svarūpa*)” (*viparīta-svarūpa-adhyāropa-pratipakṣeṇa*), enquanto “os restantes capítulos foram compostos visando a eliminação de qualquer distinção (*viśeṣa*) que fosse sobreimposta em qualquer lugar” (*idānīmkvacidyahkaścidviśeṣo ’dhyāropitastadvīśeṣāpākaranārtham*).

¹³ MMK 7.34: “Como uma ilusão, um sonho, uma cidade [fantástica] de gênios celestes, dessa maneira são explicados o surgimento, a duração, a cessação” (*yathāmāyāyathāsvapnogaṅdharvanagaraṃyathā / tathotpādstathāsthānamtathābhaṅgaudahr̥tam*).

¹⁴ Estudos dedicados à reconstrução da gênese do movimento Mahāyāna salientam que o seu surgimento não se deve a nada de parecido com o que, dentro da tradição do cristianismo, é chamado de ‘cisma’. Para isso teria sido necessário que os monges que se reconheciam como *mahāyanas* saíssem dos seus meios monásticos, e vivessem conforme

filosoficamente dentro de um meio escolástico de tradição *ābhidharmika*¹⁵. Ora, a metafísica é, certamente, um interesse fundamental das escolas *ābhidharmika*. Considerando as duas escolas das quais conservamos integralmente (respectivamente em pāli e em chinês) os tratados *ābhidharmika* canônicos, ou seja, a Theravāda e a Sarvāstivāda, podemos observar que seu principal interesse filosófico é a análise dos *dharmas*: isto é, das ‘porções mínimas’ – materiais e não materiais – às quais a inteira realidade pode ser reduzida.

As escolas *ābhidharmikas*, por sua vez, não fazem nada mais do que desenvolver e aprofundar alusões aparentemente metafísicas presentes dentro do próprio magistério do Buda: os discursos desse último que, começando por aquele que a tradição considera como o seu segundo sermão, o *Anattalakkhana Sutta* (*Discurso sobre as marcas do não-si*, *Samyutta Nikāya* 22.59), pertencem ao chamado *anattā-vāda* (“doutrina do não-si”), são discursos que propõem uma descrição da realidade como ultimamente desprovida daquelas individualidade e identidade ao redor das quais gira nossa experiência mental ordinária. As teorias *ābhidharmika* sobre os *dharmas* seriam, assim, uma primeira tentativa de expandir e sistematizar as intuições *anattā* do Buda: o que no plano fenomênico aparece dotado de um núcleo, no plano da verdade última¹⁶ se revela composto de uma pluralidade de instantes agregados e causalmente interligados.

A metafísica dos *dharmas*, em particular a *sarvāstivādin*, deixaria Nāgārjuna insatisfeito, não *enquanto metafísica*, mas por ela ser uma metafísica incapaz de apanhar a componente mais profundamente antissubstancialista presente nos discursos budianos sobre o não-si. Os *dharmassarvāstivādin*, com efeito, apesar de simples e instantâneos (ao menos, no que diz respeito a sua manifestação presente¹⁷), ainda apresentam características substanciais: basicamente, são apresentados como dotados de *svabhāva*, natureza própria ou essência, que lhes confere um *status* de autonomia ôntica e epistêmica¹⁸ em aparente contradição com o sentido mais profundo do *anattā-vāda* do Buda. O significado da operação filosófica cumprida por Nāgārjuna seria, portanto, conforme a interpretação metafísica do seu pensamento, o de recuperar e desenvolver a metafísica antissubstancialista esboçada pelo Buda e mal entendida pelos *sarvāstivādin* (ou ainda mais pelos *pudgalavādin*, que aparecem como os interlocutores de Nāgārjuna em mais de um capítulo das MMK). *Paramārtha-satya*, a verdade última que, segundo os *ābhidharmikas*, seria a verdade dos *dharmas*, segundo Nāgārjuna se tornaria, assim, a verdade suprema *da va-*

uma nova regra de ordenação e uma nova disciplina. No entanto, isso não aconteceu: ‘pertencer ao Grande Veículo’ significa (ao menos até o momento em que encontraremos mosteiros com uma maioria ou uma totalidade de monges *mahāyāna*) ser hospedado em mosteiros de uma das várias escolas *ābhidharmika* e, porém, fundamentar a própria prática em valores (tipicamente, o ideal do *bodhisattva*) e em escrituras (em primeiro lugar, os *sūtras* da *prajñāpāramitā*) diferentes daqueles dos próprios confrades *nāo-mahāyāna* ou, depreciativamente, do Pequeno Veículo (*Hinayāna*).

Sobre as origens do *Mahāyāna* cf. Harrison (1995) e Williams (2000, pp. 96-112).

¹⁵ Um recente estudo de Walser (2005) conclui que o contexto no qual Nāgārjuna vivia e operava filosoficamente devia ser o de alguma subseita da ordem Mahāsāṅghika; eventualmente a Prajñāptivāda; de qualquer forma um meio escolástico em bons relacionamentos com a subseita Saṃmitīya da ordem Pudgalavāda (cf. Walser, 2005, pp. 245-263).

¹⁶ Não temos exata noção de quando e onde surge, pela primeira vez, no pensamento budista, a distinção entre ‘verdade ordinária’ (*saṃvṛti-satya*) e ‘verdade suprema’ (*paramārtha-satya*). Como observado por Kalupahana (2006, pp. 332-333), as duas locuções aparecem já nos textos canônicos, no entanto, em um sentido ético. Em sentido epistemológico, as encontramos já no paracanônico Milinda-Panha (cf. Ferraro, 2011a, pp. 23-25). Na tratadística *ābhidharmika* essa dicotomia aparece definitivamente estabelecida (cf. Williams, 2000, p. 89).

¹⁷ Para resolver as aporias (como a da aparente continuidade pessoal, da memória, da capacidade de produzir efeitos) oriundas da tese de uma absoluta impermanência dos *dharmas*, os *sarvāstivādin* – como o nome da própria escola (*sarva-asti*, “tudo existe”) sugere – defendem a ideia de uma modalidade de existência dos *dharmas*, além de no instante presente, também no passado e no futuro. Sobre a questão da existência dos *dharmas* nas dimensões temporais, cf. Williams (1981).

¹⁸ Ronkin (2005, pp. 108-112) distingue entre a concepção dos *dharmastheravādin* (os quais, de qualquer forma, não parecem objeto da atenção de Nāgārjuna), que são *sabhāva* (equivalente do sânscrito *svabhāva*), e a dos *sarvāstivādin*, que possuem *svabhāva*. No primeiro caso, a noção de ‘natureza própria’ seria, portanto, mais epistemológica: “*sabhāva* is predominantly used for the sake of determining the *dharmas*’ individuality, not their existential status” (*ibid.* p. 111). Ao invés disso, no caso dos *dharmassarvāstivādin*, a presença de *svabhāva* é o que define a condição ontológica de ser *dravya*, ou seja, substancialmente existente, em contraste com a existência apenas *prajñāpti* (convencional) dos fenômenos.

cuidade de todos os *dharmas* (*sarva-dharma-sūnyatā*) – enfim, uma metafísica: uma descrição da realidade em si que busca corrigir as metafísicas pluralistas das escolas adversárias, através da proposta de uma teoria supostamente mais escrupulosa, verdadeira e próxima da visão do Buda.

2.3 *Interpretações metafísicas da filosofia de Nāgārjuna.*

A esse ponto, o estudioso de Nāgārjuna, convencido de estar lidando com uma metafísica centrada na ideia da vacuidade dos *dharmas*, depara-se com a necessidade de uma explicação plausível do real significado dessa suposta *metafísica da vacuidade*. Aqui, emerge uma primeira dificuldade: em momento nenhum, ao longo das MMK, encontramos nada parecido com uma *definição* da verdade suprema. Alguns versos de MMK 24 nos falam da *existência* de uma ‘verdade do plano supremo’; temos bastantes elementos para a confirmação da tese de que esse plano supremo seja aquilo que, em outros pontos da sua obra, Nāgārjuna chama de *tattva*, *dharmatā* ou *nirvāna*¹⁹; no entanto, nunca encontramos elementos que *qualificam* esse plano supremo, isto é, que possam constituir seus predicados em juízos sintéticos. A própria aproximação (implícita), no capítulo 24 das MMK, entre *sūnyatā* e *paramārtha*, não consiste na afirmação de que a verdade suprema é a vacuidade; a estância 24.8, com efeito, apenas diz que a vacuidade é baseada (*samupāśritya*) na verdade suprema: *sūnyatā*, portanto, não deve ser entendida como uma significação de *paramārtha-satya*, mas como uma doutrina inspirada pela mesma verdade suprema, e a ela funcional²⁰.

Essa falta de uma definição explícita e definitiva da realidade última ainda não é, de qualquer forma, suficiente para pôr em dúvida a certeza de que a filosofia de Nāgārjuna contenha, *ao menos implicitamente*, uma metafísica. Uma metafísica, mesmo que não expressa claramente pelos conceitos de vacuidade e de co-originação dependente, poderia estar ao menos *contida* neles, podendo ser inferida a partir da exegese dessas doutrinas.

Temos assim, na história dos estudos nāgārjunianos contemporâneos, numerosas operações interpretativas consistentes na tentativa de *inferir* uma possível metafísica a partir das ideias de *sūnyatā* e de *pratītya-samutpāda*. Por exemplo, tipicamente, se vacuidade e co-originação dependente significam, explicitamente, inexistência última dos entes fenomênicos, isso implica, segundo alguns, que o plano noumênico consista no *puro nada*, ausência cabal de qualquer tipo de ser; outros, ao contrário, acreditam ser possível deduzir que a realidade em si seja, segundo Nāgārjuna, um *absoluto* ou uma *totalidade indiferenciada*, um *Um* atrás da aparente pluralidade; ou também, dando mais peso à ideia de co-originação dependente, a verdade suprema pode ser pensada como um *puro relativismo*, um *fluxo universal* que se opõe ao suposto substancialismo fenomênico. Ainda outras leituras – por exemplo, aquelas mais próximas das propostas exegéticas dos tibetanos – chegarão a definições mais complexas e elaboradas da verdade suprema, até, eventualmente, desdobrando-a em um plano realmente inefável e transcendente e um outro plano capaz de caber dentro de algum tipo de definição²¹.

2.4 *Fatores contrários à interpretação metafísica da filosofia de Nāgārjuna*

A tese aqui defendida é que as interpretações metafísicas de Nāgārjuna, embora sejam frequentemente sugestivas e capazes de esclarecer aspectos específicos do seu pensamento, surgem a partir de uma leitura de alguma maneira incompleta da obra nāgārjuniana. Uma análise mais atenta e aprofundada das palavras do autor das MMK mostra que operações exegéticas como as relatadas no último parágrafo da seção precedente são discutíveis ou deficientes.

¹⁹ Sprung (1973, p. 43) e Seyfort Ruegg (1981, p. 46) são, entre outros, defensores da tese da equivalência desses conceitos. Ambos – a meu ver, incorretamente (dado que, no texto de Nāgārjuna, não temos nenhuma confirmação explícita nesse sentido) – acrescentam a essa série o termo *sūnyatā*, abrindo, dessa forma, as portas à possibilidade de uma metafísica da vacuidade.

²⁰ Para um aprofundamento dessa temática, cf. Ferraro (2013).

²¹ Para uma trajetória crítica na história dos estudos contemporâneos que atribuem uma metafísica a Nāgārjuna, portanto para a análise das posições aqui relatadas sumariamente, cf. Ferraro (no prelo, I parte).

Em primeiro lugar, as próprias modalidades com as quais os ‘intérpretes metafísicos’ alcançam suas conclusões suscitam perplexidades.

O procedimento exegético de individualizar, dentro daquilo que um autor afirma explicitamente, a presença de um ponto de vista implícito, parece justificado apenas se ocorrerem duas circunstâncias: (1) que a posição implícita seja de alguma maneira sugerida ou ditada, à exclusão de outras possíveis leituras, por algumas palavras do mesmo autor; (2) que não seja possível alcançar nenhuma interpretação convincente do que consta na sua dimensão textual explícita. Nenhuma dessas duas circunstâncias parece ocorrer no caso de Nāgārjuna. Na sua obra, de fato, não há nada que pareça particular ou exclusivamente sugestivo de uma ou outra conclusão metafísica. O mesmo fato de que as propostas interpretativas metafísicas sejam tantas, frequentemente heterogêneas e incompatíveis entre si (*nada e Um, absolutismo e relativismo*, etc.) e todas incapazes de fornecerem argumentos decisivos a próprio favor, parece uma prova da sua escassa consistência filológica. Ademais, no que diz respeito ao ponto (2), não parece impossível alcançar leituras consistentes de Nāgārjuna baseadas apenas na dimensão explícita do seu discurso. Ao contrário, como veremos em breve, simplesmente a partir do que Nāgārjuna “diz”, pode bem sustentar-se a tese de que o sentido da sua filosofia seja o de propor uma abordagem radicalmente antimetafísica da realidade.

Além dessas considerações metodológicas, a atribuição a Nāgārjuna de um ou outro ponto de vista metafísico é questionável devido a dois aspectos cruciais da sua filosofia. Dois aspectos que, no entanto, como Nāgārjuna lhes dedica um espaço relativamente escasso dentro da sua obra, podem passar despercebidos a uma leitura superficial, ou, sobretudo, pode passar despercebida sua completa incompatibilidade com uma interpretação metafísica do pensamento nāgārjuniano.

O primeiro desses dois aspectos é o fato de que Nāgārjuna apresenta a sua filosofia como um caminho mediano entre existência e não-existência, isto é, entre as duas posições metafísicas do substancialismo e do niilismo.

Em completa sintonia e continuidade com a posição que o Buda expressa no seu “*Discurso a Kaccānagotta*” (*Kaccānagotta-sutta, Saṃyutta Nikāya* 12.15), Nāgārjuna afirma que:

Aqueles os quais veem natureza intrínseca e natureza extrínseca, ser e não ser, não veem a realidade (*tattva*) [presente] no ensinamento do Buda. Na ‘Admoestação a Kātyāyana’, ambos [os caminhos], *é e não é*, foram refutados pelo Venerável, entendedor de ser e de não-ser. (MMK 15. 6-7)²²

Além dessas declarações explícitas a favor da doutrina do caminho do meio – mais raras na obra de Nāgārjuna – a *posição* (ou, talvez melhor, a não-posição) *do meio* permeia implicitamente o inteiro pensamento desse autor²³ (começando, naturalmente, pelo título da sua obra principal). Ora, a atribuição a Nāgārjuna de um niilismo ou de algum tipo de absolutismo – apesar das eventuais tentativas dos defensores dessas leituras de as apresentarem como compatíveis com a ideia de caminho de meio – parece chocar-se insuperavelmente com a necessidade de entender sua filosofia como um *madhyamā-pratipad* entre *asti e nāsti* ou entre *sasvata* (eternidade) e *uccheda* (aniquilação).

Em segundo lugar, as interpretações metafísicas de Nāgārjuna menosprezam o fato de que, em mais de uma ocasião, o autor das MMK declara não ter uma “posição própria”²⁴, que sua doutrina da vacuidade não deve ser entendida como um “ponto de vista” e que, ao invés disso, a

²² MMK 15.6-7: *Svabhāvaṃ para-bhāvaṃcabhāvaṃcābhāvamevaca / yepaśyanti na paśyanti te tattvabuddhaśāsane // Kātyāyanāvavādecāstīnāstīticobhayaṃ / pratiśiddhambhagavatābhāvābhāva-vibhāvinā //*

²³ Com efeito, o resultado das operações dialéticas sumariamente apresentadas acima, cuja finalidade é a de mostrar a co-originação dependente das ideias dos fenômenos, nem confirma a existência real de algo correspondente às mesmas ideias, nem afirma a existência do puro nada.

²⁴ Tipicamente, *Vigraha-vyāvartanī* 29: “Se eu tivesse alguma tese (*pratiñā*), então este erro [do qual vocês me acusam] me pertenceria. Mas eu não tenho nenhuma tese, e assim, de fato, não há nenhum erro da minha parte” (*Yadikācanapratijñāsyānme tata eṣa me bhaveddoṣaḥ / nāstica mama pratiñātas mānāvāsti me doṣaḥ //*).

mesma doutrina visa “eliminar todos os pontos de vista”²⁵. Ora, tanto o nihilismo quanto o absolutismo, desde os tempos do Buda, são ‘posições filosóficas’, inquestionavelmente dotadas do estado epistemológico de *dr̥ṣṭi*.

Diante de tais elementos textuais, mas também considerando outras possíveis incongruências, específicas de uma ou outra das interpretações metafísicas²⁶, torna-se realmente árduo continuar a supor que, por trás das palavras de Nāgārjuna, esteja implícito algum tipo de metafísica. Ao invés disso, é o caso de avaliar se não é possível individuar alguma outra chave de leitura, *não metafísica*, da sua filosofia.

3 *Sarva-dr̥ṣṭi-nihsaraṇas* (“meios para a eliminação de todos os pontos de vista”)

O último verso citado (MMK. 13.8), no qual o autor das MMK declara que a vacuidade, longe de ser um ‘ponto de vista metafísico’, é uma ferramenta conceitual que visa a ‘eliminação de todos os pontos de vista’, pode ser o ponto de partida para uma leitura antimetafísica de Nāgārjuna. O objetivo da sua filosofia se tornaria, portanto, não o de propor uma *representação* da realidade em si, mas o de contrastar a própria tendência de representar a realidade por meio de conceitos e palavras supostamente capazes de oferecer descrições definitivas do que se coloca além do fenomênico.

Há duas questões fundamentais às quais uma interpretação antimetafísica do pensamento nāgārjuniano deve responder: (1) De que modo a vacuidade consegue o seu objetivo de ‘eliminar todas as *dr̥ṣṭi*’? Como funciona, tecnicamente, a empreitada teórica de confutar qualquer metafísica sem se tornar, por sua vez, uma metafísica? (2) Por que o objetivo da eliminação de todos os pontos de vista metafísicos seria desejável? O que se consegue através disso?

As duas próximas seções enfrentam essas perguntas.

3.1 *Função antimetafísica das doutrinas da vacuidade e da co-originação dependente*

Qualquer proposta metafísica (conforme a definição desse termo exposta na Introdução deste escrito) consiste em tornar o ‘ser enquanto ser’ sujeito de juízos sintéticos ou, em outras palavras, em atribuir predicados – isto é, conceitos e categorias – à realidade em si. Ora, o sentido último das noções nāgārjunianas de ‘vacuidade’ e de ‘co-originação dependente’, segundo a interpretação antimetafísica aqui proposta, é apenas, justamente, o de mostrar como todos os possíveis conceitos e categorias surgem em relação de dependência recíproca com as suas próprias contrapartes conceituais, e são, portanto, em si, vazios; enfim, inconsistentes, logo, ultimamente insustentáveis. Como vimos anteriormente, todas as análises lógicas nāgārjunianas levam à conclusão de que qualquer possível conteúdo conceitual não passa de uma construção mental e é, assim, apenas um ente convencional (*prajñapti-sat*). Entes desse tipo são desprovidos de ‘natureza própria’ e não têm nenhuma correspondência com ‘fatos atômicos’ ou ‘estados de coisas’ reais e substancialmente existentes (*dravya-sat*). A única razão da existência da ideia de *x* é a existência da ideia de *não-x*, a qual, por sua vez, deve ser entendida como *produto* da própria ideia de *x*.

Agora, se todos os conceitos analisados se demonstram infundados e absurdos, as metafísicas perdem o ‘material conceitual’ com o qual poderiam estruturar-se. O resultado das operações dialéticas de Nāgārjuna é, com efeito, que todas as categorias que ‘os metafísicos’ atribuem à realidade última resultam logicamente inadmissíveis. Todas as metafísicas devem ser descartadas, porque não há nenhum predicado que possa se referir ao ser enquanto ser.

Os alvos das críticas de Nāgārjuna são principalmente as categorias conceituais das metafísicas das escolas com as quais o autor das MMK dialoga e polemiza. No entanto, muitas de tais categorias são comuns a outras possíveis metafísicas. Além disso, os paradoxos através dos

²⁵ MMK XIII.8.a-b: “A vacuidade foi declarada, pelos [*buddhas*] vitoriosos [como] um-meio-de-extinção de todas as teorias (*sarva-dr̥ṣṭīnām*)” (*śūnyatāsarva-dr̥ṣṭīnāṃproktānihsaraṇamjinaih*).

²⁶ Para uma análise dos pontos críticos mais específicos das várias interpretações metafísicas de Nāgārjuna, reenvio novamente a Ferraro (no prelo, I parte).

quais Nāgārjuna pretende demonstrar o absurdo dos conceitos utilizados pelas escolas adversárias devem ser entendidos extensivamente: em várias ocasiões, ao concluir um ou outro procedimento dialético dedicado à crítica de uma determinada ideia, o autor das MMK convida seus leitores a aplicar o mesmo tipo de raciocínio a todos “demais entes” (*śeśānbhāvān*).

Enfim, os procedimentos lógico-argumentativos de Nāgārjuna, ao invés de implicar ou sugerir (como os intérpretes ‘metafísicos’ acreditam) uma metafísica alternativa e contrária àquelas que utilizam as categorias criticadas, pretendem, justamente, subtrair ferramentas e conteúdos a qualquer possível metafísica.

3.2 Finalidade soteriológica da antimetafísica nāgārjuniana

Posto, então, que *sūnyatāe pratītya-sautpāda* sejam, de fato, duas ferramentas cuja função é exclusivamente a de eliminar todas as *dr̥ṣṭi*, a próxima questão é a de tentar entender *para quê* esse objetivo seria desejável. Qual vantagem se conseguiria através da atitude radicalmente antimetafísica proposta por Nāgārjuna?

3.2.1 Pressupostos canônicos da proposta antimetafísica de Nāgārjuna

Uma possível resposta – isolada, mas de qualquer forma presente e considerada dentro dos estudos modernos dedicados a Nāgārjuna²⁷ – à última pergunta é a de que a eliminação de todos os pontos de vista não teria nenhum particular significado extrínseco. A intenção de Nāgārjuna seria meramente ‘sofística’: a atitude sistemática e exclusivamente crítica e *destruens*, por exemplo, das MMK – conforme o estilo do que a escola Nyāya classifica e condena como *vi-taṇḍā* (‘objeção cavilosa’)²⁸ –, teria seu fim em si mesma.

Esse tipo de abordagem, no entanto, não leva em conta devidamente a circunstância de que o objetivo nāgārjuniano da eliminação das *dr̥ṣṭi* não é nada mais do que o desenvolvimento ou a ‘expansão’²⁹ de ensinamentos inquestionavelmente “budianos”; ensinamentos cujas finalidades, longe de serem ‘sofísticas’, ‘estéreis’, ou até mesmo ‘fraudulentas’, são explícita e exclusivamente soteriológicas. Com efeito, nos sermões canônicos, frequentemente o Buda aponta para um risco ou um perigo característico da atitude especulativa e filosófica: a *posse* de uma *dr̥ṣṭi* (pāli, *diṭṭhi*) facilmente gera apego a ela; conseqüentemente, conflito entre pontos de vista contrários e, por fim, surgimento de aflição e de dor.

Por exemplo, no *Brahma-jāla-sutta* (*O discurso da rede de Brahma*, *Dīga Nikāya* 1), depois da exposição de 62 pontos de vista (*diṭṭhi*) errados (equivalentes à totalidade das alternativas ‘metafísicas’ disponíveis no seu tempo), o Buda conclui que:

Todos os ascetas e os brâmanes que especulam sobre o passado, o futuro, o passado e o futuro juntos [...] todos eles estão emaranhados nessa rede, com suas 62 divisões. Às vezes eles conseguem se desvencilhar dessa, mas eles são capturados de novo, emaranhados e presos dentro da mesma³⁰. (*DīgaNikāya* 1. 146)

No *Cūḷamālunkya-sutta* (*Pequeno discurso a Mālunkyāputta*, *Majjhima Nikāya* 63), o Tathāgata observa que qualquer uma das 10 alternativas ‘metafísicas’³¹ sobre as quais o seu inter-

²⁷ P.e., Robinson (1972) e Hayes (1994).

²⁸ Em *Nyāya-sūtras* 1.2.1-3 Gautama (2003) apresenta três possíveis maneiras de participar do debate filosófico: (1) *vāda*, ou seja, “endossamento”, e sucessiva defesa, “de uma posição ou da posição contrária” (*pakṣa-pratipakṣa-parigrahaḥ*); (2) *jalpa*: a postura de quem defende uma posição (como no caso anterior), mas por meio de sofismas, “enganos” (*chala*) e “ambigüidade” (*nigrahassthāna*); (3) *vitaṇḍā*, isto é, a postura de quem apenas ataca cavilosamente a posição adversária, “sem apresentar uma tese contrária” (*pratipakṣa-sthāpanā-hīnaḥ*).

²⁹ Walser (2005, p. 155) observa que a maneira pela qual as escrituras *mahāyānas* pretendem impor-se como autêntica ‘palavra do budha’ (*buddha-vacana*) é a de apresentar-se como *vaipulya sutras*. O termo *vaipulya*, explica Walser, usualmente traduzido como “estendido” (*extended*), mais propriamente deveria ser entendido como “elaboração” (*elaboration*) ou “exploração temática” (*thematic exploration*).

³⁰ *DīgaNikāya* 1.146: *Yehikeci, bhikkhave, samañāvābrāhmaṇāvāpubbantakappikāvāaparantakappikāvāpubbantāparantakappikā [...] sabbe te imehevadvāsaṭṭhiyāvattūhiantojālīkatā, etthasitāvauummujjamānāummujjanti, etthapariyāpannāntojālīkatāvauummujjamānāummujjanti.*

³¹ As 10 questões – que se tornarão conhecidas como *avyākṛtas* (pāli, *avyākata*), a saber, ‘inexplicados’, ‘indeterminados’ ou ‘irrespondíveis’ – são: (1) o cosmo é eterno? (2) não eterno? (3) finito? (4) infinito? (5) corpo e alma são a mesma coisa? (6) são diferentes? (7) o Tathāgata existe após a morte? (8) não existe? (9) existe e não-existe? (10)

locutor (o ‘venerável’ Māluṅkyāputta) lhe pede para se expressar é igualmente incapaz de resolver o único problema que merece atenção, ou seja, o do sofrimento intrínseco à existência. Com efeito, diz o Buda, “quer vigore a teoria “o mundo é eterno”, quer vigore “o mundo não é eterno”, ainda haveria nascimento, velhice, morte, falta de paz, dor, sofrimento, lamentação e miséria”³².

Entretanto, a questão não é apenas que a metafísica não resolve o problema do sofrimento. Ao invés disso, ela contribui substancialmente para criá-lo. Como eficazmente ilustra o *Aggi-vacchagotta-sutta* (*Discurso a Vacchagotta sobre o fogo, MajjhimaNikāya 72*):

[A visão] “o mundo é eterno”, ó Vacchagotta, é uma floresta de opiniões, um enredo de opiniões, um emaranhado de opiniões, um conflito de opiniões, uma prisão de opiniões, que é fonte de dor, de tormento, de sofrimento, de aflição, que não conduz ao desencanto, ao desapego, à extinção, à paz, à sabedoria, ao despertar, ao *nibbāna*. (*MajjhimaNikāya 72*)

A solução apontada pelo Buda para esconjurar o perigo de ficar preso e enredado na ‘armadilha dos pontos de vista’ não é, entretanto, a de ‘abdicar da filosofia’, renunciando a qualquer tipo de abordagem teórica da realidade. Ao contrário, trata-se de entender o papel basicamente ‘instrumental’ da lógica e da racionalidade. O uso da razão e a própria prática filosófica devem tornar-se apenas *um meio*, para buscar o único *fim* que deve orientar qualquer esforço do adepto budista, ou seja, a superação da dor e o alcance do *nirvāṇa* ou, em outras palavras, a passagem da dimensão epistêmica ordinária, conotada pela crença na existência real e substancial das coisas, a um outro plano cognitivo (cujas características definitivas, tanto o Buda, como Nāgārjuna se abstêm de descrever).

Portanto, o problema não é tanto, em si, o de ‘ter um ponto de vista’; o Buda, em várias ocasiões, apresenta teorias, até bastante elaboradas filosoficamente³³; o problema é a tendência a transformar o que é apenas um meio, útil apenas em determinadas circunstâncias, ou seja, em relação a um determinado tipo de audiência, em um ensinamento definitivo, em uma visão última da realidade em si. Dessa forma, teorias que têm um valor apenas contingente e instrumental, “são *entesouradas*”, se tornam “objeto de *posse*”, e levam a uma forma de apego específica, tanto sutil, quanto poderosa. Com efeito, a correta atitude perante seus ensinamentos – explica o Buda no *Mahātanhāsankhaya-sutta* (*Grande discurso sobre a destruição da cobiça, Majjhima Nikāya 38* e, também, *Samyutta Nikāya 12.2*), logo após ter exposto a versão original da sua crucial doutrina da co-originação dependente – é a de “não se agarrar a eles, não entesourá-los, não cobiçá-los, não tratá-los como fossem uma posse”³⁴; dessa forma será possível “compreender o *Dhamma* que foi ensinado como semelhante a uma balsa (*kullūpamaṃ*), a ser utilizada para cruzar a correnteza e não com o propósito de agarrar-se a ela”³⁵.

3.2.2 Habilidade no uso dos meios pedagógicos (*upāya-kauśalya*)

É precisamente a partir desses ensinamentos do Buda que podemos colocar a proposta antimetafísica de Nāgārjuna na sua correta perspectiva. Parece evidente que ele reconhece na atitude das escolas *ābhidharmikas* com as quais debate justamente aquele *apego às ideias* contra o qual o Buda alertava. Mais do que um ou outro conteúdo metafísico específico, o alvo de Nāgārjuna é o próprio *tomar posse* de um ponto de vista, e suas consequências patogênicas. Como reza *Yuktiṣaṣṭikā* 46: “Ao asseverar uma tese relativa a um ente, defendem-se pontos de vista terríveis e perversos que conduzem ao apego e à repulsão, e disso derivam as disputas”³⁶.

nem existe nem não-existe? Outras versões canônicas dos *avyākṛtas* elevam a 14 o número total dos ‘indeterminados’, acrescentando às primeiras 4 perguntas as hipóteses ‘seja...seja’ e ‘nem...nem’ (que nas versões de *MajNik* 63 aparecem só nas perguntas 9 e 10).

³² *evampi ‘no sassatoloko’ tivā, mālukyaputta, diṭṭhiyāsati, ‘asassatoloko’ tivādiṭṭhiyāsatiathevajāti, atthijarā, atthimaraṇaṃ, santisokaparidevadukkhadomanassupāyāsā.*

³³ Pensemos, por exemplo, no complexo de teses, argumentos e registros filosóficos (cf. Ferraro, 2011b) nos quais se articula a sua doutrina do não-si (*anattā-vāda*).

³⁴ *naallīyetha na kelāyetha na dhanāyetha na mamāyetha.*

³⁵ *api nu me tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃdhammaṃdesitaṃājāneyyāthanittharaṇatthāya no gahaṇatthāyā.*

³⁶ “With the assertion of a tenet relating to an entity one espouses terrible and evil views that lead to attachment and repulsion, and from the latter disputes result” (*apud* Seyfort Ruegg, 2000, p. 149).

Podemos, neste ponto, responder à pergunta básica dessa seção (“para quê seria oportuno abandonar todos os pontos de vista?”): Nāgārjuna quer propor, em versão mais ampla e sistemática, o ensinamento budiano sobre o uso apenas instrumental da teorese e da filosofia.

Tudo isso faz perfeitamente sentido dentro de um contexto doutrinário – o do ainda incipiente movimento *Mahāyāna* – em que a noção de *upāya-kauśalya*, “habilidade/perícia no uso dos meios pedagógicos”, apesar de subestimada pelos estudos budológicos contemporâneos³⁷, desenvolve um papel filosófico crucial³⁸. Entre as críticas que os monges de sensibilidade *mahāyāna* fazem aos seus confrades considerados como *hīnayānas* está, justamente, o fato que esses últimos, menosprezando as advertências do Buda, ficariam demasiadamente apegados às próprias interpretações da sua palavra, esquecendo-se de que “a sabedoria desprovida de meios de salvação é um vínculo. Ao contrário, a sabedoria dotada de meios de salvação é uma libertação”³⁹.

O ensinamento do Buda, tipicamente, mudava de conteúdo e de ‘registro’ com base na sua audiência: dependendo do nível de desenvolvimento espiritual e filosófico do seu interlocutor, o Buda propunha uma ou outra visão das coisas. Por exemplo, enquanto no seu primeiro sermão⁴⁰, logo depois da sua iluminação, ele apresentava um raciocínio que respeitava a categoria da substância individual (o sujeito sofre, devido a causas específicas, mas pode se libertar através de um determinado percurso teórico e prático), já no seu segundo sermão⁴¹ ele introduz a noção de ‘não-si’, alicerce da vertente antissubstancialista da filosofia budista. Ou, ainda, podemos observar que alguns discursos do Buda afirmam a existência das coisas⁴², outros sua não-existência⁴³, outros, enfim, defendem a necessidade de seguir o caminho do meio, evitando tanto a categoria de ser, quanto a de não-ser⁴⁴. Essas mudanças, longe de serem prova de uma ambiguidade intrínseca ao seu magistério⁴⁵, testemunham a extraordinária habilidade pedagógica do Buda.

Agora, depois do desaparecimento do Buda, as escolas *ābhīdharmikas*⁴⁶, negligenciando as recomendações do mestre, acabaram – segundo os pensadores *mahāyāna* – ‘entesourando’ um ou outro dos seus ensinamentos, subtraindo-o do contexto para o qual foi apresentado e absolutizando-o; isto é, tornando-o uma definição última da realidade: uma metafísica. Contra essa atitude, o *Mahāyāna* lembra que “o *Dharma* deve ser entendido, não agarrado”⁴⁷ e os *dharmas*

³⁷ Tanto Pye, como Schroeder – ou seja, dois estudiosos que exploraram a noção de *upāya-kauśalya* no budismo – salientam (cf. Pye, 1978, p. 1 e Shaoyong, 2004, p. 10) como o interesse pelo conceito de ‘meio pedagógico’ é surpreendentemente escasso dentro dos estudos contemporâneos dedicados ao budismo.

³⁸ Entre as escrituras *mahāyāna* que mais explicitamente se referem à noção de *upāya-kauśalya* talvez seja oportuno ao menos citar o *Vimalakīrti-nirdeśa* (*Instrução de Vimalakīrti*), um texto que remonta, provavelmente, ao século I d. C.

³⁹ “La saggezza priva di mezzi salvifici é um legame. Al contrario, la saggezza provvista di mezzi salvifici é una liberazione”, *Vimalakīrti-nirdeśa*, (trad. Gnoli, 2004, p. 459).

⁴⁰ *Dhammacakkapavattana-sutta*, (*Discurso sobre a colocação da roda do Dharma em movimento*), *Samyutta Nikāya* 56.11.

⁴¹ O citado *AnattalakkhanaSutta* (cf. nota de rodapé 16).

⁴² Podemos, p. e., pensar nos inúmeros discursos ‘éticos’, onde o Buda aponta a determinados comportamentos como causa de mérito ou de demérito, fonte de satisfação ou insatisfação.

⁴³ Pensemos, por exemplo, na linguagem do Buda em *Udāna* 8: “Existe uma dimensão, monges, onde não há terra, nem água, nem fogo, nem ar; nem a esfera do espaço infinito, nem a da consciência infinita, nem a do nada, nem a da ‘nem percepção nem não-percepção’” (*Atthi, bhikkhave, tadāyatanam, yatha neva pathavī, na āpo, na tejo, navāyo, naākāsānañcāyatanam, na viññānañcāyatanam, naākīñcaññāyatanam, nanevasaññānāsaññāyatanami*).

⁴⁴ P. e., tipicamente, o citado *Kaccānagotta-sutta*.

⁴⁵ A mudança de registro metafísico, se não lida conforme o seu mais profundo sentido pedagógico - soteriológico, pode parecer simples ambiguidade ou incerteza. É essa a leitura sugerida, por exemplo, por pye, que acredita (cf. Narain, 1997, p. 8s) que ao menos um registro do magistério do Buda seja “equivoco” e que nele seria possível encontrar o choque de metafísicas em conflito: inicialmente realista “par excellence” (*ibid.* p. 11), o Buda em seguida viraria rumo a uma direção que contém “germes de niilismo” (*ibid.* p. 13). Germes que, em seguida, segundo o mesmo Narain, serão plenamente desenvolvidos por Nāgārjuna e o Madhyamaka.

⁴⁶ Dezoito escolas no total, segundo a tradição. Mais, segundo estudos contemporâneos sobre as seitas budistas (cf., p. e., Dutt, 2007).

⁴⁷ “Il Dharma dev’essere compreso, non afferrato”, Kamalaśīla, *Bhāvana-krama I*; trad. Sferra (in Gnoli, 2004, p. 865).

(ou seja, os objetos fundamentais das investigações *ābhidharmikas*) “devem ser abandonados para a eliminação do apego”⁴⁸.

É dentro desse contexto que o ensinamento nāgārjuniano da vacuidade adquire seu significado. Embora ele seja mais frequentemente direcionado contra a escola Sarvāstivāda, ele pode ser entendido, utilizando as palavras de Kant, contra qualquer “metafísica futura que queira apresentar-se como ciência” ou, ao menos, como um saber último e definitivo.

A finalidade da doutrina da vacuidade não é, portanto, a de pôr-se, ela mesma, como um ensinamento definitivo, uma enésima metafísica ou – conforme a imagem precedente da balsa – como a margem a ser alcançada. Ao contrário, ela quer ser apenas uma ferramenta pedagógico-soteriológica particularmente eficaz em um contexto no qual a construção de edifícios metafísicos e, sobretudo, o apego a eles, tinham superado, do ponto de vista *mahāyāna*, o nível de guarda.

Segundo essa lógica, a própria vacuidade não deve ser considerada como um instrumento válido em qualquer circunstância. Como lembra o verso 11 de MMK 22, “não se deveria dizer nem que [algo é] vazio, nem não vazio, nem ambos, nem nenhum dos dois; mas [assim] se fala em sentido convencional (*prajñapti*)”⁴⁹. Podemos, portanto, pensar que em contextos nos quais haja outros tipos de metafísicas – por exemplo, metafísicas tendentes ao niilismo – a vacuidade não seria um meio pedagógico adequado. Em outros casos, a audiência poderia ser um público filosoficamente pouco desenvolvido, que, portanto, ainda não teria alcançado bons níveis de amadurecimento intelectual: nesse caso, também, não seria oportuno falar de vacuidade. Como explica eficazmente Candrakīrti (2007) no seu comentário aos *Yukti-śaṣṭikā*, “o [indivíduo] intelectualmente inepto pode agarrar-se à ideia «esse mundo é vazio»”⁵⁰; ou, talvez, essa pessoa, posta diante de um ensinamento radical como o da vacuidade, “possa ser destruída, como um pássaro com as penas das asas não desenvolvidas, que caia do seu ninho”⁵¹. Com um indivíduo assim, será o caso de utilizar um registro filosófico diferente, ou seja, utilizando uma imagem de Āryadeva⁵², falar uma ‘linguagem’ diferente, centrada nas noções e nas categorias do homem comum.

4 Considerações finais

A saída do *saṃsāra* e o alcance do *nirvāṇa* são os objetivos finais aos quais qualquer esforço, tanto prático como teórico, do adepto budista deve ser subordinado. Para a consecução desses objetivos, todos os ensinamentos do Buda devem ser considerados apenas como *meios*. Entretanto, no interior das tradições escolásticas que se desenvolvem na Índia depois do desaparecimento do Buda, manifestou-se uma tendência a transformar tais meios em *fins*: ao interior dos meios escolásticos *ābhidharmikas*, doutrinas úteis e significativas apenas para determinados tipos de audiências foram – segundo os adeptos de sensibilidade *mahāyāna* – absolutizadas, tornando-se objeto de apego e gerando rivalidades entre as diferentes seitas. Contra essa tendência, o programa filosófico de Nāgārjuna visa recuperar o espírito original, exclusivamente soteriológico, do ensinamento do Buda.

Sem nenhuma pretensão de tratar de modo exaustivo um assunto tão complexo como o dos possíveis pressupostos e implicações psicológicas que fundamentam e acompanham a ‘prática filosófica’, acredito que o discurso de Nāgārjuna, além do seu inquestionável interesse histórico-filosófico, possa oferecer uma contribuição ulterior: transferindo ao plano psicológico e existencial o que o Buda e Nāgārjuna apresentam em termos soteriológicos, é possível sugerir que a transformação em fim do que inicialmente é apenas um meio seja um fenômeno não apenas próprio da escolástica budista antiga, mas compartilhado, mais geralmente, nos ambientes de

⁴⁸ “devono essere abbandonati per l’eliminazione dell’attaccamento”, trad. Sferra (in Gnoli, 2004, p. 865).

⁴⁹ *Śūnyam iti vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajāpty arthaṃ tu kathyate //*

⁵⁰ “the intellectually inept might cling to the idea, “this world is void”” (trad. Loizzo, 2007, p. 182).

⁵¹ “may be destroyed, like a bird with undeveloped wing feathers thrown from its nest” (*ibid.*)

⁵² “Just as it is impossible to communicate with a barbarian in a language other [than his own], it is impossible to make people of the world understand without reference to worldly things”, *Catuṣṣatakaśāstrakārikā*.194 (*Tratado em quatrocentos versos*; trad. Gómez, 2000, p. 127).

quem trabalha com a filosofia. Com efeito, pode-se supor que ao menos alguns entre os que hoje andam pelo ‘mundo das ideias’, inicialmente buscavam – se não, mesmo, a felicidade ou o *nirvāṇa* – algum tipo de contentamento, que deveria produzir-se através de uma abordagem mais sistemática e racional (ou menos conformista e improvisada) das coisas da sua experiência existencial. No entanto, possivelmente, em alguns casos, o que devia ser um meio se tornou o fim: o ‘filósofo acadêmico’ pode se esquecer da sua motivação inicial e pode acabar ‘entesourando’ e transformando em ídolos algumas ideias, identificando-se e se apegando a elas, às vezes reduzindo sua capacidade de observar e julgar imparcialmente.

Contra essa possível ‘doença profissional’ do filósofo, a proposta de Nāgārjuna é a de manter certo nível de desapego ou de não identificação com as ideias que investigamos e defendemos. Como sugerido por Huntington, parafraseando Wittgenstein⁵³, a orientação de Nāgārjuna é a de fazer “propaganda filosófica” a favor de um “estilo de pensamento” em que a lógica e a racionalidade recuperem seu sentido de “ferramenta”, para finalidades, em última análise, existenciais (ou até mesmo soteriológicas).

Referências bibliográficas

- BURNOUF, Eugène. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Paris: Imprimerie Royale, 1844.
- CANDRAKĪRTI. Madhyamakāvātāra. Pp. 149-196, in: HUNTINGTON, Christian. *The emptiness of emptiness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- DĪGHANIKĀYA [texto Pāli]. Disponível em <<http://www.tipitaka.org/>>. Acessado em 5 de outubro de 2014.
- DUTT, Nalinaksha. *Buddhist sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- FERRARO, Giuseppe. Alguns momentos do debate sobre as teorias do ‘não-si’ e das ‘duas verdades’ na história da filosofia budista. *Kriterion*, 123: 7-29, 2011 (a).
- . Dimensões filosóficas da doutrina budista do *anātma* (não-si’). *Religare*, 8 (1): 48-62, 2011 (b).
- . Outlines of a pedagogical interpretation of Nāgārjuna’s. Two truths doctrine. *Journal of Indian Philosophy*, 41 (5): 563-590, 2013.
- . *Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nāgārjuna*. Belo Horizonte: Editora UFMG, [no prelo].
- GAUTAMA. *The Nyāya Sūtras of Gotama*. Trad. Satis Chandra Vidyabhusana. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003.
- GÓMEZ, Luis, O. Two jars on two tables: reflections on the «Two Truths». Pp. 95-136, in: SILK, Jonathan A. (ed.). *Wisdom, compassion, and the search for understanding. The Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
- GUDMUNSEN, Chris. *Wittgenstein and Buddhism*. New York: Harper & Row, 1977.
- HARRISON, Paul. *Searching for the origins of the Mahāyāna: what are we looking for? Eastern Buddhist*, XXVIII, 1: 48-69, 1995.
- HAYES, Richard, P. Nagarjuna’s appeal. *Journal of Indian Philosophy*, 22.4: 299-378, 1994.
- HUNTINGTON, Christian, W. *The emptiness of emptiness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- KALUPAHANA, David. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The philosophy of the middle way*. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation, Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.
- KAMALAŚĪLA. Bhāvana-krama. Vol. 2, pp. 925-965, in: GNOLI, Raniero. *La rivelazione del Buddha*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2004.
- KATZ, Nathan (ed.). *Buddhist and western philosophy*. Delhi: Sterling Press, 1981.
- LA VALLÉE POUSSIN, Louis Étienne Joseph Marie de. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*

⁵³ “I am in a sense making propaganda for one style of thinking as opposed to another” (Wittgenstein, “Lectures and conversation”, *apud* Huntington, 2007, p. 127).

- [Bibliotheca Buddhica, 4]. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1903-1913.
- LOIZZO, Joseph. *Nāgārjuna's reason sixty Yuktiṣaṣṭikā, with Candrakīrti's commentary Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*. New York: Columbia University Press, 2007.
- MAJJHIMA NIKĀYA [texto Pāli]. Disponível em: <<http://www.tipitaka.org/>>. Acessado em 5 de outubro de 2014.
- NARAIN, Harsh. *The Mādhyamika mind*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- PYE, Michael. *Skillful means: a concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Duckworth, 1978.
- ROBINSON, Richard, H. Did Nāgārjuna really refute all philosophical views? *Philosophy East and West*, 22 (3): 325-331, 1972.
- RONKIN, Noah. *Early Buddhist metaphysics*. London; New York: Routledge Curzon, 2005.
- SAMYUTTANIKĀYA [texto Pāli]. Disponível em: <<http://www.tipitaka.org/>>. Acessado em 5 de outubro de 2014.
- SCHROEDER, John, W. *Skillful means: the heart of Buddhist compassion*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- SEYFORTH RUEGG, David. *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- . *Three studies in the history of Indian and Tibetan Madhyamaka philosophy*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2000.
- SHAOYONG, Ye (ed.). *Mūlamadhyamakakārikā*. New editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese versions, with commentary and a modern Chinese translation. Shanghai: Zhong Xi Shu Ju, 2011.
- SIDERITS, Mark. *Buddhism as a philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.
- . Nagarjuna as anti-realist. *Journal of Indian Philosophy*, 16 (4): 311-325, 1988.
- SPRUNG, Mervyn. The Mādhyamika doctrine of two realities as a metaphysics. Pp. 40-53, in: SPRUNG, Mervyn (ed.). *The problem of two truths in Buddhism and Vedānta*. Dordrecht: D. Reidel, 1973.
- TUCK, Andrew. *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship. On western interpretation of Nāgārjuna*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990.
- VAN INWAGEN, Peter. *Metaphysics*. Boulder: Westview Press, 2009.
- VIMALAKĪRTI-NIRDEŚA-SŪTRA. Vol. 2, pp. 395-552, in: GNOLI, Raniero (org.). *La rivelazione del Buddha*. Milano: Mondadori, 2004.
- WALSER, Joseph. *Nāgārjuna in context*. New York: Columbia University Press, 2005.
- WILLIAMS, Paul. *Buddhist thought: a complete introduction to the Indian tradition*. London; New York: Routledge, 2000.
- . On the Abhidharma ontology. *Journal of Indian Philosophy*, 9: 227- 257, 1981.