UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GIUSEPPE FERRARO

‘VERDADE ORDINÁRIA’ E ‘VERDADE SUPREMA’ COMO BASES DOS ENSINAMENTOS BUDISTAS NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Vieira.

Belo Horizonte – Minas Gerais

2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira (Orientador) – UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza – UFMG

Prof. Dr. Fernando Rey Puente – UFMG

Prof. Dr. Dilip Loundo – UFJF

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior – UNICAMP

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 05 de dezembro de 2012

"Durante uma viagem de barco, se puserdes o olhar na margem da praia, poderíeis cair em erro e supor que seja ela a mexer-se. No entanto, se continuardes a olhar o barco, entendereis que é o barco a mexer-se para a frente. Da mesma forma, se vasculhares miríades de coisas com uma ideia confusa sobre vosso corpo-mente, caireis em erro e suporeis que vossa mente e vossa natureza sejam permanentes. Se, porém, recuperardes o significado concreto do viajar, aparecerá evidente para vós a razão pela qual miríades de coisas carecem do Si."

Dōgen – *Shōbōgenzō* (século XIII d.C)

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que, ao longo desses quatro anos, contribuíram em várias maneiras à realização deste trabalho.

Em primeiro lugar, gostaria de mencionar o meu orientador, Prof. Leonardo Vieira. É graças a ele que tive a oportunidade de voltar, depois de alguns anos de 'amadorismo', a um estudo sistemático da filosofia budista, dentro de um meio acadêmico dinâmico e estimulante.

Francesco Sferra – meu antigo colega de estudos, hoje professor de 'Sânscrito e Indologia' junto à Universidade "L´Orientale" de Nápoles –, há muitos anos, é fonte, para mim, de sugestões, esclarecimentos e indicações bibliográficas.

Ao Professor Raffaele Torella devo os primeiros conselhos bibliográficos da presente pesquisa e o encorajamento a retomar um percurso de estudo e de pesquisa que, já faz muitos anos, havia começado com ele na Universidade "La Sapienza" de Roma.

Um papel especial, na redação desta tese, teve o meu 'amigo virtual' Doutor Krishna Del Toso, sanscritólogo, tibetólogo e grande especialista em Nāgārjuna e na sua tradição comentarial: é enorme a quantidade de textos, ideias e informações que, em dezenas de e-mails, ele me encaminhou durante esses anos. Em particular, em relação à interpretação de passagens-chave da literatura *mādhyamika* em tibetano, a sua ajuda foi decisiva.

A todos eles quero expressar minha gratidão.

Gostaria, ainda, de agradecer a três estimadas colegas de trabalho: a Professora Sandra Cavalcante, cujos argumentos e observações foram decisivos para minha escolha de participar, no ano 2008, da seleção para o Doutorado; a Professora Daniela Guimarães, que contribuiu substancialmente à formatação do primeiro projeto desta tese; a Professora Maria de Lourdes Carneiro, que revisou suas partes finais. Igualmente importantes foram inúmeros alunos, ex-alunos, parentes e amigos que contribuíram (comprando, recebendo, trazendo-me dezenas de livros, procurando nas bibliotecas, fotocopiando ou digitalizando artigos) com a busca do material bibliográfico desta tese. Entre eles, queria mencionar especialmente minha ex-aluna Manuela Leão que, do Japão, sempre foi solícita e pontual em responder aos meus pedidos não apenas de artigos, como também de traduções de trechos em japonês.

Meu agradecimento vai também para a Diretoria da Escola Internacional Fundação Torino, que me deu a possibilidade, durante todos esses anos, de trabalhar com uma carga horária *ad hoc* para minhas necessidades de estudo, e sempre se mostrou disponível em secundar minhas exigências acadêmicas.

Ademais, exprimo meu reconhecimento ao colegiado da Faculdade de Filosofia da UFMG, que provou sua abertura e receptividade ao aprovar um projeto de pesquisa ao menos anômalo em relação às linhas de pesquisa existentes. Em particular, gostaria de expressar minha estima pelos professores Newton Bignotto e Miriam Campolina, os quais, em vários momentos, me proporcionaram apoio e conversas enriquecedoras.

A presente versão da tese, sobretudo no que diz respeito a suas premissas e suas conclusões, é extremamente devedora aos membros da banca do exame de qualificação, Professor Leonardo Vieira, Professor Dilip Loundo e Professor Newton Bignotto. As numerosas sugestões que recebi na ocasião de tal exame, além de em outras circunstâncias, foram preciosas, e me levaram a uma visão do assunto tratado que me parece, atualmente, mais completa e 'equilibrada'.

Enfim, desejo expressar minha gratidão a minha esposa e companheira Júlia, paciente e inteligente interlocutora das minhas elucubrações sobre as duas verdades em Nāgārjuna e revisora de muitas passagens deste trabalho.

Dedico esta tese à memoria do meu pai, do qual herdei o amor pelo estudo.

RESUMO

A primeira parte desta tese apresenta e avalia criticamente as mais importantes entre as muitas e amiúde divergentes interpretações – desenvolvidas durante quase dois milênios de trabalho exegético dedicado ao pensamento do autor das "Estâncias Fundamentais do Caminho do Meio" (*Mūlamadhyamakakārikā*) – da teoria nāgārjuniana das duas verdades.

Na segunda parte, com base na análise de algumas passagens-chave da obra de Nāgārjuna e tomando em consideração o contexto proto-*mahāyāna* no qual ele desenvolveu a sua atividade filosófica, apresento uma nova leitura, que interpreta a verdade ordinária e a verdade suprema como as duas diferentes dimensões epistêmicas a partir das quais os *buddhas* moldam e desenvolvem os seus ensinamentos, visando adaptá-los às diferentes capacidades cognitivas de seus interlocutores.

ABSTRACT

The first part of this thesis presents and critically evaluates the most important among several and often diverging interpretations – developed over nearly two thousand years of exegetical study dedicated to the author of the "Fundamental Stanzas of the Middle Way" (*Mūlamadhyamakakārikā*) – of Nāgārjuna´s Theory of two truths.

In the second part, on the basis of the analysis of some key-passages of Nāgārjuna´s work and taking into account the proto-*mahāyāna* context in which his philosophical activity took place, I present a new reading that interprets conventional and ultimate truth as the two distinct epistemic standpoints from which the *buddhas* shape and develop their teachings in order to adapt them to the different cognitive capacities of their audiences.

NOTA INTRODUTÓRIA

Durante os últimos anos, os estudos dedicados à filosofia da Índia e do Oriente Extremo estão conhecendo, em algumas universidades brasileiras, uma fase de grande impulso. Com a iniciativa dos professores Dilip Loundo e Leonardo Vieira, vão multiplicando-se os eventos acadêmicos, as publicações científicas, os cursos universitários dedicados ao aprofundamento de um ou outro aspecto da história milenar do pensamento indiano. A pesquisa cujas conclusões estão relatadas nesta tese pôde, portanto, servir-se de alguns dos resultados das atividades promovidas por essa incipiente 'escola indológica brasileira'.

Por outro lado, o presente trabalho se desenvolveu na ausência de uma verdadeira *tradição* de estudos dedicados a Nāgārjuna no Brasil (e nos outros países lusófonos) à qual pudesse fazer referência. Por isso, me pareceu oportuno optar, na maioria das questões tratadas, por um estilo mais analítico do que sintético, sem assumir como evidente ou adquirida nenhuma das temáticas examinadas. A grande quantidade de notas de rodapé responde à mesma exigência de apresentar ao leitor não apenas um ou outro aspecto da filosofia de Nāgārjuna, mas também, nos limites do possível, o estado atual da discussão acadêmica internacional em torno a esses aspectos, as eventuais controvérsias e as possíveis direções de aprofundamento.

Não dispondo de um vocabulário consolidado para expressar em língua portuguesa os termos técnicos do debate filosófico das escolas *ābhidharmikas* e Madhyamaka, me vali, em muitos casos, do correspondente português de palavras recorrentes ou adquiridas nos estudos indológicos em inglês, francês ou italiano. De qualquer forma, no que diz respeito à versão da terminologia ontológica e metafísica utilizada por Nāgārjuna, o vocabulário filosófico aristotélico e o das escolas pré-socráticas têm sido minha principal referência lexical; em vez disso, no tocante à epistemologia nāgārjuniana, me servi frequentemente de expressões próprias do léxico lógico e gnosiológico de Kant.

Conforme o regulamento da faculdade, as citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas em português, deixando o original na nota de pé de página. Em derrogação ao mesmo regulamento, no caso da citação de traduções modernas de fontes primárias, fui autorizado pela coordenação de pós-graduação a manter a língua original (quase sempre o inglês) no corpo do texto e a tradução em português na nota de pé de página.

As traduções dos textos em pāli e em sânscrito, exceto quando indicado diversamente, são minhas.

Em apêndice à tese é apresentado o texto sânscrito e a tradução do inteiro capítulo XXIV das *Mūlamadhyamakakārikā*, cujas estâncias são, em boa parte, frequentemente citadas e cotejadas no corpo do texto.

ABREVIAÇÕES

Abh – Akutobhayā
Ac.st – Acintyastava
AngNik - Aṅguttara Nikāya
Aṣṭa – Aṣṭasāhasrika-prajñāpāramitā-sūtra
BCV – Bodhicittavivaraṇa
BPVṛ – Buddhapālita-vṛtti
BS – Bodhisaṁbhāra
ChL – Chung-lun
CS – Catuḥstava
DiNik – Dīga Nikāya
GF – Giuseppe Ferraro
ItVu – Itivuttaka
LRCM – Lam Rim Chen Mo
Lo.st. – Lokātītastava
LVP – La Vallée Poussin (edição MK e PP)
MajNik – Majjhima Nikāya
MK – (Mūla)Madhyamakakārikā
MA – Madhyamakāvatāra
MAB – Madhyamakāvatāra-bhāṣya
MP – Milinda Pañha
Ni.st – Niraupamyastava
PP – Prasannapadā
PrPr – Prajñāpradīpa
PSH – Pratītyasamutpādahṛdayakārikā
QNV – Quatro Nobres Verdades
RV – Ratnāvalī
ŚS – Śūnyatāsaptati
SaṃNik – Saṃyutta Nikāya
SSam – Sūtrasamuccaya
SuNi – Suttanipāta
Suh – Suhṛllekha
Ud – Udāna
VP – Vaidalyaprakaraṇa
VS – Vyavahārasiddhi
VV – Vigrahavyāvartanī
VVv – Vigrahavyāvartanī-vṛtti
YṢ – Yuktiṣaṣṭikā
YṢvṛ– Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
1. Pressupostos epistemológicos 2
2. Critérios metodológicos 8
2.1. Base textual 9
2.2. Aspectos lógico-linguísticos na obra de Nāgārjuna 13
2.2.1. Nāgārjuna e as regras da lógica tradicional 13
2.2.2. Uso dos comentários 18
2.3. Aspectos histórico-filosóficos e contextuais da filosofia de Nāgārjuna 25

PARTE I 37

INTRODUÇÃO À PRIMEIRA PARTE 38

CAPÍTULO 1. INTERPRETAÇÃO NIILÍSTICA 41
1.1. Verdade suprema como puro nada 41
1.1.1. Leituras niilísticas antigas e proto-contemporâneas 41
1.1.2. Leitura niilísticas recentes 45
1.2. Limites das interpretações niilísticas 57
1.2.1. Plano textual 57
1.2.2. Plano contextual 65

CAPÍTULO 2. INTERPRETAÇÕES METAFÍSICAS TRANSCENDENTALISTAS 68
2.1. *Paramārtha* como Absoluto 68
2.1.1. Stcherbatsky e Murti 68
2.1.2. Limites filológicos da interpretação absolutista 73
2.2. *Paramārtha* como "openness" 79
2.2.1. Deficiências da leitura de McCagney 82
2.3. *Paramārtha* como inexistência relativa 83
2.3.1. Aspectos relevantes dessa leitura 84
2.3.2. Limites da interpretação de paramārtha como inexistência relativa 95

CAPÍTULO 3. INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA BIDIRECIONAL 110
3.1. "Zigzagging logic" 110
3.2. Anacronismos e incongruências dessa interpretação 115
3.2.1. Metafísica bi-direcional na história do pensamento budista 115
3.2.2. Duas verdades contra três dimensões 119
3.2.3. Plano textual 122

CAPÍTULO 4. INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA 124
4.1. *Paramārtha* como ausência de verdade suprema 124
4.2. Limites e incongruências da interpretação semântica 131
4.2.1. Plausibilidade da interpretação semântica na história da filosofia budista 132
4.2.2. Incongruências lógicas da interpretação semântica 134
4.2.3. Inconsistência filológica da interpretação semântica 139

CAPÍTULO 5. INTERPRETAÇÃO CETICISTA 144
5.1. Inatingibilidade de *paramārtha* 144
5.2. Limites e incongruências da interpretação ceticista 151

CAPÍTULO 6. INTERPRETAÇÕES DE SAṂVṚTI-SATYA 158
6.1. *Saṃvṛti-satya* como ocultação de *paramārtha* 160
6.2. *Saṃvṛti-satya* como manifestação de *paramārtha* 161

PARTE II 166

INTRODUÇÃO À SEGUNDA PARTE 167

CAPÍTULO 1. MK.XXIV – *ĀRYA-SATYA-PARĪKṢA* ("EXAME DAS QUATRO NOBRES VERDADES") 170
1.1. Peso semântico da expressão *samupāśritya* ("baseado em") em MK.XXIV 170
1.1.1. Doutrinas baseadas na verdade ordinária e doutrinas baseadas na verdade suprema 172
1.2. Exegese da estância MK.XXIV.18 174
1.2.1. Traduções e interpretações de MK.XXIV.18 175
1.3. Literatura comentarial e secundária 183

CAPÍTULO 2. SAṂVṚTI SATYA 192
2.1. Especificidades epistemológicas da doutrina das QNV e de seus corolários 193
2.2. Características e especificidades da verdade ordinária 197
2.2.1. Verdade ordinária como senso comum 197
2.2.2. *Tathya* e *mithyā saṃvṛti-satya* 201

CAPÍTULO 3. ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA: ŚŪNYATĀ* 204
3.1. Equação *śūnyata = pratītya-samutpāda* 204
3.2. *Śūnyatā* como ausência de *svabhāva* (*niḥsvabhāvatā*) 207
3.2.1. Usos budistas pre-nāgārjunianos do termo *svabhāva* 209
3.2.2. Autonomia de *svabhāva* 212
3.2.3. Interpretação de *svabhāva* como 'substância' 212
3.2.4. *Svabhāva* como 'essência' 218
3.2.5. Autonomia ôntica de *svabhāva* nos meios *sarvāstivādin* 220
3.2.6. *Bhāvānāṃ niḥsvabhātvaṃ* ("Ausência de natureza própria dos entes") 225
3.3. Absolute-*Svabhāva* 230
3.3.1. Uso de *svabhāva* em Buddhapālita e Candrakīrti 230
3.3.2. Ausência, em Nāgārjuna, da ideia de absolute-*svabhāva* 232
3.3.3. Solução da aparente incongruência nos usos *mādhyamikas* de *svabhāva* 234

CAPÍTULO 4. ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA*: *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA* 236
4.1. Equivalência entre teoria da vacuidade e teoria da co-originação dependente 236
4.1.1. Dimensão canônica da doutrina do *pratītya-samutpāda* 237
4.1.2. *Pratītya-samutpāda* como verdade ordinária 238
4.1.3. *Pratītya-samutpāda* como doutrina fundamentada na verdade suprema 240
4.2. *Pratītya-samutpāda* como dependência recíproca 244
4.2.1. *Pratītya-samutpāda* como princípio das 'contrapartes coexistentes' 245
4.2.2. Considerações histórico-filosóficas: a escola Prajñaptivāda 253
4. 3. Solidez lógica do conceito de dependência recíproca 257

CAPÍTULO 5. ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA*: *MADHYAMĀ-PRATIPAD* 261
5.1. Possíveis interpretações da concepção de *madhyamā-pratipad* 262
5.2. 'Caminho do meio' nos *sūtras theravāda* 265
5.3. 'Caminho do meio' como suspensão do juízo 267
5.3.1. Sem o ente (*bhāva*), o não-ente (*abhāva*) é impensável 268
5.3.2. "Não pode haver o corte de uma segunda cabeça" 271
5.3.3. Extensão do conceito de *madhyamā-pratipad* 275
5.4. Implicações urobóricas dos ensinamentos de Nāgārjuna e seu significado 276

CAPÍTULO 6. *PARAMĀRTHA-SATYA* 279
6.1. *Paramārtha-satya* (e seus sinônimos) como suprema realização cognitiva do percurso budista 281
6.1.1. Sentido epistemológico de *paramārtha-satya* 284
6.2. Silêncio (*tūṣṇīmbhāva*) do Buda e inefabilidade de *paramārtha-satya* 285

CAPÍTULO 7. FINALIDADE SOTERIOLÓGICA E MEIOS APROPRIADOS (*UPĀYA KAUŚALYA*) NA FILOSOFIA DE NĀGĀRJUNA 290
7.1. Sentido dos ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* 290
7.2. Meios e fins nos ensinamentos do Buda e de Nāgārjuna 292
7.2.1. Finalidade última dos ensinamentos budistas 292
7.2.2. Finalidade imediata dos ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* de Nāgārjuna 294
7.3. Habilidade no uso dos meios pedagógicos (*upāya-kauśalya*) 298
7.3.1. Sentido instrumental (*upāya*) dos discursos baseados na verdade ordinária 300
7.3.2. Sentido instrumental (*upāya*) dos discursos baseados na verdade suprema 302
7.3.3. Exegese da estância MK.XXIV.10.a-b 305

CONCLUSÃO 308

APÊNDICE.
MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ. CAP. XXIV. ĀRYASATYAPARĪKṢĀ (Exame crítico das Nobres Verdades) 312

BIBLIOGRAFIA 317

ÍNDICE ANÁLITICO 333

INTRODUÇÃO

Na estância número 8 das MK.XXIV Nāgārjuna, respondendo a uma objeção[1] apresentada nas primeiras seis *kārikās*[2] do mesmo capítulo, afirma que: "[3]o ensinamento da Lei dos *buddhas* é baseado em duas verdades: a 'verdade ordinária do mundo' (*loka-saṃvṛti-satya*)[4] e a 'verdade suprema' (*paramārtha-satya*)"[5]. Entender a diferença entre as duas verdades, continua a estância sucessiva, é de importância crucial, pois aqueles que não a entendem "não entendem a realidade [presente] no profundo ensinamento do Buda"[6]. Esperaríamos, portanto, que, ao longo da sua obra, Nāgārjuna dedique amplo espaço à análise e à explicação dessa distinção fundamental. Todavia, o autor das MK oferece pouquíssimas indicações explícitas que nos levem a uma compreensão clara e inequívoca do que é a verdade ordinária e o que a é verdade suprema[7]. Por outro lado,

---

[1] MK.XXIV.1: "Se tudo isto é vazio, [então,] não há surgimento nem cessação; isso significa, para ti, a não existência das Quatro Nobres Verdades" (*Yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ / caturnāṃ āryasatyānām abhāvas te prasajyate* //).

As cinco estâncias sucessivas acrescentam que a inexistência das Nobres Verdades determinaria, também, a inexistência de uma série de realizações (os frutos da prática), instituições (por exemplo, a 'comunidade dos monges') e princípios éticos que dependem daquelas Verdades.

Para a análise dos conteúdos das estâncias MK.XXIV.2-6 cf. II parte, cap. 2, seção 1.

[2] *Kārikā*: "Concise statement in verse of (esp. philos. and gramm.) doctrines" (*Afirmação concisa, em versos, de doutrinas [especialmente filosóficas e gramaticais]*) – Monier-Williams (1986). A palavra *estância*, nesta tese, é usada como equivalente português de *kārikā*. Cada *kārikā* é dividida em quatro *pādas*, aos quais, nesta tese, me referirei com as letras a, b, c, d.

[3] O uso das aspas, ao longo desta tese, seguirá o seguinte padrão: (1) aspas duplas ("): para citações; (2) aspas simples ('') para realçar palavras ou expressões de sentido especial, figurado ou inusitado; (3) aspas angulares duplas («») para citações internas a citações.

[4] O leque semântico – "convention, general (popular) acceptance or belief, 'common sense'; conditioned, exoteric, dependent, limited truth or knowledge" (*convenção, aceitação ou crença geral [popular], 'senso comum'; verdade ou conhecimento condicionados, exotéricos, dependentes, limitados*), Edgerton (1996) – que a palavra *saṃvṛti* (cuja etimologia será investigada no capítulo 2 da segunda parte desta tese) possui no sânscrito híbrido budista permite traduzir *saṃvṛti-satya* como 'verdade convencional' (expressão, sem dúvida, mais frequentemente utilizada nos estudos contemporâneos) ou 'verdade da maioria, comum, ordinária'. Esse último sentido me parece preferível para identificar e distinguir o plano epistêmico de *saṃvṛti* do plano supremo (*extra*ordinário) de *paramārtha-satya*. A expressão 'verdade convencional', de qualquer forma, será mantida para relatar o ponto de vista dos autores que a utilizam.

[5] *Dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //*

[6] MK.XXIV.9c-d: *Te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddha-śāsane //*

[7] A tradução de *paramārtha-satya* como 'verdade suprema' merece duas especificações: essa tradução, em primeiro lugar, deixa subentendido o peso semântico da palavra *artha* – "aim, purpose [...]; cause, motive, reason [...]; thing, object [...]; sense, meaning, notion" (*objetivo, fim [...]; causa, motivo, razão [...]; coisa, objeto [...]; sentido, significado, noção*), Monier-Williams (1986) – que, literalmente, confere à locução o significado de 'verdade *da realização/sentido* supremo'; em segundo lugar, entende *parama* como 'supremo' mais do que 'último'. Apesar da expressão 'verdade última' ser mais utilizada nos estudos nāgārjunianos contemporâneos, o leque semântico de *parama* – "chief, highest, primary, most prominent or conspicuous [...] highest point, extreme limit" (*principal, mais elevado, mais relevante ou conspícuo [...]; ponto mais alto, limite extremo*), Monier-Williams (1986) – não contém, explicitamente, as ideias de 'último', 'final', 'definitivo' (encontráveis apenas no adjetivo *para*, do qual *parama* é o

são múltiplos os conceitos tratados por Nāgārjuna que, potencialmente e de modo implícito, podem ser reconduzidos a uma ou a outra das duas verdades.

Essa dupla circunstância – poucas passagens que explicitamente abordam o tema das duas verdades; numerosos conceitos e raciocínios potencialmente a elas reconduzíveis – ocasionou, durante a longa história dos estudos dedicados a Nāgārjuna, uma significativa variedade de respostas ao dilema do que deve ser entendido como verdade suprema e o que deve ser entendido como verdade ordinária. Essas respostas são, entre si, frequentemente divergentes.

Os momentos mais importantes da história das interpretações da doutrina nāgārjuniana das duas verdades são o objeto da primeira parte deste trabalho, na qual serão apresentadas algumas das respostas mais relevantes e representativas que, desde os antigos comentadores indianos até a atualidade, têm sido dadas à questão do que Nāgārjuna entende por uma e pela outra verdade. Cada uma dessas respostas será confrontada com a realidade textual da obra nāgārjuniana da qual dispomos, e avaliada com base em considerações de ordem lógica e histórico-filosófica. Em sua maioria, tais respostas se mostrarão incapazes de oferecer soluções totalmente satisfatórias dos numerosos desafios filológicos e filosóficos que as MK e os outros textos atribuídos a Nāgārjuna apresentam.

A segunda parte, aproveitando-se dos resultados conseguidos na primeira parte, proporá uma releitura da estância MK.XXIV.8 que dê ênfase particular ao exame da palavra – surpreendentemente esquecida ou ignorada no âmbito das várias leituras e releituras de Nāgārjuna – *samupāśritya* ("baseado em") e das sua implicações epistemológicas. De tal exame surgirá uma nova possível perspectiva para enfrentar a questão das duas verdades em Nāgārjuna e suas implicações.

1. Pressupostos epistemológicos

A ambição, neste trabalho, de abordar a questão das duas verdades em Nāgārjuna por meio de uma nova perspectiva interpretativa, que reivindica ser mais

---

superlativo). Como ulterior elemento a favor da escolha de verter *parama* como 'suprema', pode ser invocada a autoridade de Bhāviveka que, em uma passagem do *Madhyamaka-ratna-pradīpa* ("Relâmpago precioso do Madhyamaka"), declara que: "«Ultimate» (*parama*) indicates that it is the supreme (*uttama*)" *(«Último» (*parama*) indica que esse é o supremo*) – Cit. em Lindtner (1981.I), p. 172.

Também o tardo *mādhyamika* Prajñākaramati (citado em Nayak [2006], p. 85), na sua *Pañjikā* ("comentário") ao *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, glosa *parama* com *uttama*.

fundamentada filologicamente do que outras leituras contemporâneas da mesma questão, deve ser justificada epistemologicamente.

O mais recente debate hermenêutico em torno da obra nāgārjuniana se desenvolve a partir de diferentes pressupostos epistemológicos e, portanto, conduz a posições que são, até mesmo, opostas. Em um dos extremos desse debate podemos colocar uma posição como a de Tuck (1990), que considera a obra de Nāgārjuna emblemática do fenômeno da impossibilidade da 'exegese', a saber, da ação de – etimologicamente – 'empurrar para fora' o 'significado autêntico' de um texto. Quem lê uma obra, mais do que extrair significados dessa, tende a *inserir* nela motivos e conceitos oriundos da própria formação cultural e filosófica. Portanto, continua Tuck, é mais o caso de falar de "isogesis"[8], ou seja, de uma tendência a *introduzir* significados[9]. A história dos estudos contemporâneos dedicados a Nāgārjuna – desde o século XIX até hoje – mostra que os intérpretes de Nāgārjuna sempre leram sua obra condicionados (quase sempre 'inconscientemente') pela "moda filosófica" dominante na própria época: inicialmente, pelo idealismo alemão; em seguida, pela filosofia analítica; finalmente, por Wittgenstein e a sua filosofia da linguagem.

Conforme essa posição, é possível afirmar que não existem critérios decisivos para julgar a maior ou menor confiabilidade de uma interpretação; a obra de Nāgārjuna carece, em si, de um significado unívoco e objetivo, e é destinada a receber tantas interpretações quantos são os pontos de vista filosóficos a partir dos quais essa pode ser lida. À luz dessa posição, a pretensão de alcançar alguma conclusão certa e definitiva sobre 'o que tem verdadeiramente falado' o autor das MK[10] deve ser considerada, no mínimo, ingênua.

No outro extremo do debate sobre as possíveis maneiras de abordar os textos de Nāgārjuna (ou, mais em geral, a obra dos autores antigos), podemos encontrar uma posição como a de Bronkhorst:

---

[8] Observamos que a palavra *isogesis*, utilizada em particular no âmbito dos estudos bíblicos, é mal construída: o prefixo *iso*, conhecidamente, não tem o significado de 'em'; melhor, como contrário de *exegese* e para expressar o sentido de 'introduzir' ou 'empurrar para dentro', seria *eisegesis*.

[9] "É inegável que leitores de textos indianos involuntariamente entram em uma forma de *isogesis*, um "mergulho" dentro do texto que frequentemente revela tanto sobre o intérprete quanto sobre o texto que está sendo interpretado" (*It is undeniable that readers of Indian texts unwittingly engage in a kind of isogesis, a 'reading into' the text that often reveals as much about the interpreter as it does about the text being interpreted*). Tuck (1990), p. 9-10.

[10] Warder (em Sprung, [1973], p. 78), dadas suas dúvidas sobre a autoria de todas as obras diferentes das MK atribuídas a Nāgārjuna, pensa que "O autor das *Mūlamadhyamakakārikās*" seja o melhor epíteto para distinguir o *nosso* Nāgārjuna dos outros autores com o mesmo nome.

> Nós podemos aprimorar e, de fato, aprimoramos nossa compreensão de um texto confrontando-o repetidamente com as principais evidências que temos, a saber, suas palavras exatas. Nessa maneira nós podemos descartar as interpretações falsas, que não são simplesmente obsoletas no que diz respeito às ultimas teorias de moda no Ocidente, mas realmente falsas, porque em contradição com as palavras exatas do texto. Ao eliminar uma interpretação falsa após a outra, nós podemos estar certos de que estamos aproximando-nos cada vez mais à interpretação correta do texto, mesmo que acreditemos que a interpretação correta nunca possa ser plenamente alcançada[11].

Segundo Bronkhorst, portanto, que apela a uma concepção objetiva do significado e admite a ideia de uma única possível racionalidade, os sentidos presentes na filosofia de Nāgārjuna são apenas alguns, específicos e precisamente determinados: as diferentes interpretações, portanto, dependendo de quanto consigam aproximar-se ao *significado real* de uma ou outra passagem da obra de um autor, poderão ser ditas mais ou menos corretas.

Evidentemente, as posições de Tuck e de Bronkhorst aqui sumariamente apontadas devem ser associadas aos desenvolvimentos da mais geral discussão epistemológica contemporânea. Sem nenhuma possibilidade, aqui, de aprofundar (entrando, por exemplo, na dimensão bibliográfica) aspectos específicos dessa discussão, é possível, no entanto, reconhecer, por trás da posição de Tuck, a reflexão daqueles autores (como Heidegger, Wittgenstein, Quine, Davidson, Sellars, Kuhn e outros[12]) que, ao longo do século XX, puseram em discussão as noções de 'objetividade', 'significado', 'verdade' e 'intenção'. É justamente a partir das posições desses autores que Tuck chega à conclusão de que o ideal da "objetivismo textual (*textual objectivism*)" ou aquele da "recuperação do significado original do texto (*recovery of the original textual meaning*)", que inspiraram a hermenêutica nāgārjuniana 'tradicional', devem ser ultrapassados pelo reconhecimento dos condicionamentos e dos limites subjetivos[13] que impõem a inevitabilidade da *isogesis*.

---

[11] "We can, and we actually do, refine our understanding of a text by confronting it again and again with the principal evidence we have, viz., its exact wording. In this way we can discard false interpretations, which are not simply outdated with reference to the latest philosophical theory in vogue in the West, but really false because in contradiction with the exact wording of the text. By eliminating one false interpretation after the other, we can be sure to get ever closer to the correct interpretation of the text, even if we are to believe that that correct interpretation can never be fully reached" – Bronkhorst (1993), p. 503.

[12] Outras fontes identificadas por Tuck, (1990), p. 14, como base do seu discurso são: "O neo-criticismo Anglo-Americano de William Wimsatt, Cleanth Brooks, F.R.Leavis, e William Empsonon […]. E mais recentes textualistas e 'pós-criticistas' como Barthes, Said, Foucault, Derrida, Gadamer, Bloom, and Rorty".

[13] "Fatores profissionais, culturais e psicológicos" (*professional, cultural and psychological determinants*) – *Ibid*., p. 96.

Pelo contrário, um ponto de vista como o de Bronkhorst (que chega a definir como *falsas* as interpretações que não condizem com o exato *wording* de um texto) pode ser relacionado com aquelas posições do debate epistemológico contemporâneo que põem em discussão os pressupostos do relativismo hermenêutico e do ceticismo exegético. Por exemplo, às teses dos autores (citados anteriormente) que inspiram Tuck, podemos contrapor, entre outras, a tese fregeana da *objetividade do pensamento*, a teoria do *atomismo lógico* de Russell (e as premissas wittgensteinianas a tal teoria), as contribuições à reflexão linguística do Círculo de Viena, bem como as respostas (de Popper, Putnam, Kripke, Newton-Smith e outros, ainda mais recentes) às teses (principalmente de Kuhn e de Feyerabend, mas já implícitas na obra do 'segundo' Wittgenstein e de outros autores aos quais Tuck se refere) da *incomensurabilidade* (das teorias científicas) ou àquelas (de Quine e de Duhem) da *indeterminação da tradução* e da *inescrutabilitade da referência*. É com base em uma ideia de ciência[14] que considera perfeitamente possível (e necessária) a comparação entre teorias (e "perigosa" a posição de quem fala da existência, dentro da história da ciência, de dimensões teoréticas entre elas incomparáveis e incomunicáveis[15]) e aceita a ideia de que a história da ciência tenha um caráter progressivo e evolutivo[16], que será possível – conforme a perspectiva de Bronkhorst – "descartar" como "realmente falsas" algumas interpretações, alcançando leituras progressivamente mais corretas de um texto determinado.

Com relação aos dois extremos das posições de Tuck e de Bronkhorst, parece-me razoável seguir um caminho intermediário: a maior plausibilidade que se reivindica, ao longo desta tese, a favor de uma específica interpretação da teoria das duas verdades em Nāgārjuna, contra os defeitos e as incongruências atribuídos a outras leituras, não pretende valer em maneira absoluta e definitiva, e sim apenas com relação aos princípios e aos critérios metodológicos próprios da tradição dos estudos filológicos –

---

[14] Newton-Smith define "modelos científicos racionais" aquelas concepções da ciência qualificadas por dois "ingredientes": (1) uma finalidade da atividade científica (por exemplo, "Popper diria que a finalidade da ciência é a produção de teorias explicativas verdadeiras. Ou poderia ser afirmado que a finalidade seja a produção de teorias úteis para fazer predições" – Newton-Smith [1981], p. 4); (2) alguns princípios para *comparar* e avaliar as várias teorias, de forma que seja possível escolher como *melhor* uma teoria entre duas teorias rivais.

[15] "É apenas um dogma – um dogma perigoso – que os diferentes paradigmas [científicos, GF] sejam como que linguagens mutuamente intraduzíveis" (*It is just a dogma – a dangerous dogma – that the diferent frameworks are like mutually untranslatable languages*) – Popper ("Normal science and its dangers" em Lakatos, I. & Musgrave, A. [ed.] *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970) p. 56.

[16] "O racionalista enxerga a história da ciência como constituinte, basicamente, um progresso rumo à finalidade [da própria ciência, GF]" (*the rationalist regards the history of Science as constituing, by and large, progress towards the goal*) – Newton-Smith (1981), p. 266.

especificamente, indológicos – contemporâneos. Esses últimos podem ser definidos como uma "tradição coerente de pesquisa científica"[17], própria de uma comunidade de estudiosos "consagrados às mesmas regras e padrões da prática científica"[18], a saber, em uma palavra, o que Kuhn define como "paradigma"[19].

Pode-se dizer que o objetivo fundamental da tradição indológica contemporânea seja exatamente o indicado por Bronkhorst: estabelecer o exato *wording* de um texto, ou seja, atribuir às palavras e às frases dos antigos autores estudados significados plausíveis e coerentes com a série de outras noções – linguísticas e histórico-filosóficas – das quais dispomos sobre os mesmos autores, suas tradições de pertencimento e, no específico da indologia filosófica, sobre as categorias mais gerais do saber filosófico[20]. Nesse sentido, mesmo admitindo que, às vezes, seja gramaticalmente possível interpretar de maneiras diferentes algumas das passagens dos textos nāgārjunianos, a posição 'relativista' (ou, talvez, epistemologicamente 'anarquista') de Tuck – segundo a qual não haveria princípios e critérios para avaliar criticamente as diferentes leituras de Nāgārjuna propostas pelos estudos contemporâneos, sendo todas, portanto, igualmente justificáveis – parece discutível: é verdade que existe uma tendência, por parte de qualquer leitor, em projetar aspectos da sua formação cultural ou filosófica nas obras lidas, entretanto, isso não significa que todas as leituras são igualmente consistentes com a série de elementos textuais e contextuais próprios do autor examinado. Por exemplo, no caso de Nāgārjuna, a presença de um específico *wording* na sua obra, ou a circunstância dele ser um monge budista do século II d.C. – que, portanto, pensa e escreve dentro de um preciso meio filosófico e sectário –, são aspectos que conferem maior plausibilidade a determinadas leituras, e nos levam a considerar, se não *falsas* (como quer Bronkhorst), ao menos improváveis e discutíveis outras leituras.

---

17 Kuhn (1970), p. viii.

18 "Comprometidos às mesmas regras e padrões da prática científica" (*committed to the same rules and standards for cientific practice*) – *Ibid*, p. 11.

19 [Com 'paradigmas'] "eu entendo consecuções científicas universalmente reconhecidas que, por um tempo, proporcionam problemas-modelo e soluções para uma comunidade de estudiosos" (*I take to be universally recognized cientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practitioners*) – *Ibid*., p. viii. Além dessas definições, ao longo da obra de Kuhn, um 'paradigma científico' se configura como o posicionamento de uma comunidade de pesquisadores para com as questões dos objetos a serem pesquisados, o tipo de perguntas a serem respondidas, os específicos significados atribuídos à terminologia empregada, a maneira de interpretar os resultados.

20 Sobre aqueles autores (como "Nakamura, Matilal, Staal, Shaw, Robinson" e outros) que tentaram "transcrever a «prosa» lógica de Nāgārjuna nos termos da lógica simbólica", Bugault (1983), p. 57, ressalta como, entre o projeto dos primeiros e o do segundo, há uma diferença de "intencionalidade": "a ambição dos lógicos contemporâneos é, sobretudo, teorética e especulativa. Eles tentam estabelecer um inventário exaustivo e sistemático dos procedimentos da mente, dos cálculos usados no funcionamento do cérebro humano"; ao invés disso, no projeto filosófico nāgārjuniano, a lógica e a dialética são funcionais à salvação ("Ele [Nāgārjuna] busca a extinção do ego-que-sofre-e-transmigra").

Por outro lado, é necessário reconhecer a existência, dentro da tradição *mādhyamika*[21], de várias leituras que eventualmente não se encaixem nos objetivos e nas metodologias da 'tradição indológica contemporânea' e que, no entanto, podem ter o seu pleno sentido com relação aos princípios e às finalidades de outros projetos ou 'paradigmas' hermenêuticos. Por exemplo, os epígonos e os comentadores (indianos, chineses e tibetanos) *mādhyamikas* de Nāgārjuna, bem como o próprio Nāgārjuna, interpretam a própria atividade filosófica visando objetivos substancialmente diferentes dos que pertencem à indologia contemporânea. A meta fundamental que norteia o trabalho de Buddhapālita, Bhāviveka[22], Candrakīrti, Tsong kha pa, *et alii*, ao invés de ser a reconstrução filologicamente rigorosa e a contextualização da filosofia de Nāgārjuna, tem uma conotação basicamente soteriológica: essa meta é, em última análise, a saída da dor, que caracteriza intimamente a condição existencial. Como claramente apontado pelo Buda – por exemplo, no *Cūḷamāluṅkya-sutta* ("Pequeno Discurso para Māluṅkyaputta")[23] – a finalidade da atividade especulativa não deve ser a de alcançar respostas definitivas às mais típicas perguntas da filosofia, mas sim a de

---

[21] Ao longo desta tese seguirei o uso, consolidado nos estudos contemporâneos dedicados à escola do "Caminho do Meio", de considerar que "o nome 'Madhyamaka' (mediano) designa uma escola de filosofia, enquanto o que pertence ao Madhyamaka, por exemplo, um seguidor ou um texto, se chama *mādhyamika*" (*il nome 'Madhyamaka' ('mediano') designa uma scuola di filosofia, mentre ció que appartiene al Madhyamaka, ad esempio un seguace o un testo, si chiama mādhyamika*) (Williams, 2002, p. 133). No entanto, o próprio Williams reconhece (*ibid*.) que "o uso dessa denominação para indicar a escola e sua posição filosófica ainda não comparece nas fontes mais antigas do mesmo Madhyamaka. Nem se encontra nas obras filosóficas de Nāgārjuna" (*l´uso di questa denominazione per indicare la scuola e la sua posizione filosofica non figura ancora nelle fonti piú antiche dello stesso Madhyamaka. E neppure si incontra nelle opere filosofiche di Nāgārjuna*).

Seyfort Ruegg (1981, p. 1) afirma que o *uso* das duas palavras só aparece "no mais antigo comentário sânscrito sobre as MK disponível, o PP de Candrakīrti" (*in the oldest available Sanskrit commentary on the MMK, Candrakīrti´s Prasannapadā*). Tillemans (2007, p. 507) observa, porém, que a *distinção* entre as duas palavras (no sentido apontado por Williams) não é "fundamentada em dados rigorosos de textos sânscritos" (*grounded in rigorous data from Sanskrit texts*). É só no budismo tibetano que a distinção é atestada ("*dbu ma* e *dbu ma pa* designam respectivamente o sistema filosófico e seus adeptos", *ibid*.). A conclusão de Tillemans é que: "embora atualmente haja uma espécie de convenção pedante, entre os escritores modernos, em fazer uma distinção entre os dois termos sânscritos, é duvidoso que isso seja muito aconselhável" (*although there is now a type of pedantic convention amongst modern writers to make such a distinction between the two Sanskrit terms, it is doubtful that there is much to recommend it*) – *Ibid*.

Entretanto, uma vez que o mesmo Tillemans, no final do seu raciocínio (*ibid*.), admite que "*Madhyamaka* pode ser mais uma designação do sistema" (enquanto "*Mādhyamika* é atestado para ambos"), eu não vejo problema, em vez de usar casualmente as duas palavras (como implicitamente o discurso de Tillemans convida a fazer), em usá-la conforme o critério seguido pela grande maioria dos estudos contemporâneos.

[22] O mesmo autor é também conhecido como Bhavya e como Bhāvaviveka (cf. Seyfort Ruegg [1981], p. 61). Esse último nome, em particular, é decididamente o mais utilizado nos estudos modernos dedicados ao Madhyamaka. No entanto, importantes evidências (cf. Ejima [1991] e Yonezawa [1999]) depõem mais a favor da hipótese de que seja 'Bhāviveka' a correta denominação do autor do comentário PrPr às MK. Esse nome, portanto, em sintonia com a mais recente tendência dos estudos sobre o Madhyamaka, será utilizado ao longo desta tese.

[23] MajNik.63.

“trazer benefício, compartilhar os fundamentos da vida santa, conduzir ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, ao Nibbana”[24].

À luz dessas considerações é possível sustentar que uma leitura como, por exemplo, a de Tsong kha pa[25], aparentemente defeituosa segundo os critérios do paradigma da filologia filosófica contemporânea, mostre o seu verdadeiro sentido e o próprio valor com relação aos objetivos e às práticas do projeto filosófico da tradição budista tibetana.

Enfim, a interpretação da teoria nāgārjuniana das duas verdades defendida nesta tese, mesmo quando aparentemente em contraste com as leituras de antigos comentadores budistas, evita descartar como ‘falsas’ ou inadmissíveis essas mesmas leituras.

Por outro lado – em sintonia com aquela parte do debate epistemológico contemporâneo que denuncia os defeitos da reconstrução kuhniana da história da ciência[26] – não parece oportuno exagerar na aplicação da categoria de ‘paradigma’ e de seus corolários (a saber, basicamente, os conceitos de ‘ciência normal’, ‘revolução científica’ e, sobretudo, ‘incomensurabilidade’) à história da tradição exegética dedicada a Nāgārjuna. Embora seja importante recordar-se das diferenças de pressupostos e finalidades que permeiam a atividade interpretativa de um antigo comentador e de um indologista contemporâneo, é também verdade que o segundo poderá frequente e proveitosamente valer-se do trabalho interpretativo do primeiro. Os objetivos soteriológicos de Candrakīrti ou de Tsong kha pa, por exemplo, não impedem a esses últimos de fornecer explicações muitas vezes filologicamente irrepreensíveis e quase sempre indispensáveis da filosofia de Nāgārjuna.

A seção 2.2.2 desta introdução é dedicada a um aprofundamento da questão do uso que, a meu ver, é oportuno fazer dos antigos comentários (particularmente, dos indianos, uma vez que o trabalho exegético dos tibetanos não segue o esquema de uma explicação *verbatim* das MK).

2. Critérios metodológicos

---

24 *Na hetaṃ, māluṅkyaputta, atthasaṃhitaṃ na ādibrahmacariyakaṃ na [netaṃ (sī.)] nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati – Ibid*. Cf., também, nota de pé de página 305 e seção 7.2.1, II parte.

25 Cf. seção 2.3, capítulo 2, I parte desta tese.

26 Cf., por exemplo, as considerações anti-kuhnianas em Newton-Smith (1981).

Para avaliar as diferentes posições interpretativas apresentadas nos próximos capítulos desta tese, serão utilizados os seguintes critérios: (1) os critérios filológicos de: (a) fundamentar a análise sobre a inteira obra de Nāgārjuna (em particular, sobre os escritos do seu *yukti corpus*), e não apenas sobre algumas de suas partes; (b) considerar atentamente o exato leque semântico das palavras e das frases utilizadas por Nāgārjuna; (2) o critério de examinar a coerência e a solidez lógica das teses atribuídas a Nāgārjuna; (3) o critério histórico-filosófico de levar em conta o contexto no qual Nāgārjuna pensa e escreve.

As várias posições interpretativas apresentadas na primeira parte deste trabalho serão todas colocadas em discussão com base em um ou outro desses critérios: algumas dessas se mostram fundamentadas em uma leitura apenas parcial da obra de Nāgārjuna, ou recorrem a textos de autoria e peso filosófico discutíveis; outras contêm conceitos e significados não confirmados pelo exato *wording* de Nāgārjuna; outras implicam a atribuição a Nāgārjuna de posições logicamente defeituosas ou problemáticas; outras, enfim, filologicamente plausíveis, resultarão, porém, discutíveis do ponto de vista da 'ortodoxia' (ou da *ortopráxis*) budista, que Nāgārjuna, provavelmente, devia respeitar.

A leitura da filosofia de Nāgārjuna apresentada na segunda parte é a que parece melhor respeitar o aspecto textual da obra de Nāgārjuna, o contexto da sua aderência à tradição budista e, por fim, os princípios que determinam a coerência lógica de uma posição filosófica.

Todos os critérios acima indicados, no entanto, requerem alguns esclarecimentos e devem responder a algumas possíveis objeções.

2.1. Base textual

No que diz respeito ao primeiro critério, poder-se-ia observar que, na história dos estudos modernos dedicados ao Madhyamaka, não houve completa uniformidade de pontos de vista sobre o que devemos exatamente entender como 'obra de Nāgārjuna': atribuições a Nāgārjuna de muitos dos escritos que a tradição (indo-sino-tibetana) lhe imputa têm sido frequentemente postas em discussão por um ou outro autor

contemporâneo[27]. A gama de pontos de vista sobre essa questão se estende desde posições que reduzem drasticamente o número das obras a serem atribuídas a Nāgārjuna, até posições que lhe referem títulos escassamente confirmados pela tradição.

Um exemplo extremo do primeiro caso é o de Warder: segundo esse autor, atendo-nos a um critério rigoroso, devemos referir-nos a Nāgārjuna como ao autor apenas das MK; sobre as outras obras que a tradição lhe atribui, é até possível pensar que sejam suas, mas deve-se conservar um certo nível de ceticismo[28], logo, não as considerando decisivas para alcançar conclusões sobre a filosofia de Nāgārjuna (conclusões que, segundo Warder, com absoluta certeza, só poderão ser alcançadas com base no estudo das MK). Por outro lado, no que diz respeito à atribuição a Nāgārjuna de obras cuja paternidade é fortemente discutível, podemos citar o caso de Lamotte, que considera nāgārjuniano o *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra* ("Tratado da grande perfeição da sabedoria")[29], um texto que nenhum dos estudiosos mais recentes está disposto a atribuir ao mesmo autor das MK.

Se, portanto, o debate sobre as obras autenticamente nāgārjunianas apresenta pontos de vista entre eles tão diferentes, o critério de fundamentar as conclusões do presente trabalho, em primeiro lugar, sobre o que pode ser encontrado *dentro da obra de Nāgārjuna,* deverá ser precedido por uma identificação aceitável de quais são os limites de tal obra.

Ora, se é verdade o que acabei de dizer – que em relação à questão aqui examinada as posições têm sido, frequentemente, divergentes –, é também verdade que os autores que, ultimamente, se dedicaram mais seriamente à mesma questão alcançaram, enfim, conclusões bem parecidas: no que diz respeito a uma ou outra obra secundária, podem ficar perplexidades e visões diferentes; no entanto, o quadro geral das obras que, com alta probabilidade, podemos considerar autenticamente nāgārjunianas, logo, reputar como uma base razoavelmente certa sobre a qual fundamentar nossas análises da filosofia de Nāgārjuna, parece, atualmente,

---

[27] "Além das MK, cuja paternidade nāgārjuniana é tida como verdadeira por definição, a atribuição de todas as outras obras foi questionada" (*Apart from the MMK, where Nāgārjuna´s authorship is taken to be true by definition, the attribution of every other one has been questioned*)– Westerhoff (2009), p. 6.

[28] "Quem escreve acredita que seja razoavelmente provável que essas [a saber, as obras atribuídas a Nāgārjuna, diferentes das MK, GF] sejam, de fato, suas; entretanto isso não foi estabelecido para além de qualquer dúvida, e nós não deveríamos assumi-lo" (*The present writer thinks it quite likely that they [isto é, as obras atribuídas a Nāgārjuna diferentes das MK] are in fact his, nevertheless this has not been established beyond doubt and we ought not to assume it*) – Warder (1973), p. 79.

[29] A edição e a tradução do *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra* foram publicadas por Lamotte em 5 voll., entre o ano 1944 e o 1980.

suficientemente homogêneo e coerente. As vozes dissonantes que eventualmente permaneçam, são, na maioria dos casos, isoladas e nunca parecem decisivas a ponto de por em questão as conclusões que se seguem.

Seyfort Ruegg, Lindtner e Williams, cujos trabalhos, para qualquer discussão sobre o que tenha verdadeiramente escrito Nāgārjuna, são uma referência imprescindível, concordam em considerar nāgārjuniana – entre as muitas obras que as diferentes tradições comentariais e doxográficas indo-sino-tibetanas lhe atribuem – a autoria dos seguintes escritos:

MK ("Estâncias fundamentais do caminho do meio")[30],

VV ("A solução das controvérsias")[31],

YṢ ("Sessenta estâncias sobre o raciocínio"),

ŚS ("Setenta estâncias sobre a vacuidade"),

VP ("Pulverizando as categorias"[32]),

RV ("Grinalda de jóias").

A elas, com boa probabilidade, deve-se acrescentar o SSam ("Coleção de *sūtras*")[33].

Baseando-se apenas na autoridade de Lindtner – considerada, no entanto, excessivamente generosa por outros autores[34] – podemos acrescentar:

Suh ("Carta a um amigo"),

---

[30] As MK são obra de Nāgārjuna por antonomásia. A questão, aqui, não é se, entre as obras tradicionalmente atribuídas a Nāgārjuna devemos incluir, entre outras, também as MK, e sim quais outras obras, *além das MK*, podemos considerar nāgārjunianas.

[31] Sobre a atribuição da VV a Nāgārjuna, dúvidas foram postas por Tola e Dragonetti (1988), com base em dois argumentos fundamentais: (1) a similaridade da VV com o VP, obra, segundo Tola e Dragonetti, de paternidade duvidosa; (2) na VV há um uso recorrente de palavras que não aparcem nas MK. Ambos esses argumentos são julgados como extremamente defeituosos e questionáveis por Westerhoff (2010) no seu recente estudo sobre a VV.

Com mais indulgência, Seyfort Ruegg (2000), p.116, julga razoáveis (ao menos, cumulativamente) os argumentos de Tola e Dragonetti, mas conclui que "mesmo que a VV (V) [isto é, a VV e o seu comentário (*vṛtti*), GF] não tivesse o mesmo autor das MK, ela poderia ter sido composta por um *deutero*-Nāgārjuna (uma possibilidade não investigada por Tola-Dragonetti)" (*even if the VV (V) did not have the same author as the MK, it could still have been composed by a Deutero-Nāgārjuna (a possibility not investigated by Tola-Dragonetti*).

[32] Uma tradução mais literal do VP seria "Tratado sobre os [sutras] fragmentários": *prakaraṇa* significa 'tratado' ou 'comentário'; *vaidalya* corresponde ao pāli *vedalla* que designa a última seção de uma divisão (*theravādin*) do *sutta-piṭaka* em nove partes: os *suttas* dessa seção são uma miscelânea ou uma coletânea de fragmentos. No entanto, como mostram Tola e Dragonetti (1995), p. 4, *Pulverizing the categories* – título com o qual esse tratado é mais frequentemente citado – considera a proveniência de *vaidalya* de *vi√dal* ("despedaçar, dissecar") e se baseia nas traduções tibetana e japonesa desse escrito: ambas contêm a ideia de desintegrar ou pulverizar.

O *Vaidalya-prakaraṇa* atribuído a Nāgārjuna (existente apenas em tibetano) consta de 73 sūtras (*vaidalya-sūtras*) com um autocomentário (*prakaraṇa*).

[33] Cf. Seyfort Ruegg (1981) e Lindtner (1997).

[34] Cf., por exemplo, Gómez (2000), p. 105 (nota de pé de página 14), ou Burton (2001), p. 13.

VS (“Ilustração da realidade convencional”),

BS (“Equipamento para a iluminação”),

PSH (“Estâncias sobre a essência da co-originação dependente”),

BCV (“Exposição da mente da iluminação”).

A atribuição desse último texto a Nāgārjuna, contudo, deve ser definitivamente excluída[35].

As primeiras seis obras citadas [MK, VV, YṢ, ŚS, VP, RV] são aquelas que, na tradição tibetana, são apontadas como *yukti*[36] *corpus* (*rigs ćhogs*), a saber, o corpus das obras de filosofia teorética, de natureza lógico-argumentativa e dialética.

Entre essas obras, alguma dúvida pode surgir em relação ao RV[37], que, em algumas listas tibetanas, é substituído pelo VS[38], do qual Lindtner apresenta poucos fragmentos e a sua tradução[39]. Com efeito, em primeiro lugar, o RV é uma epístola para um rei[40] em que, apesar de estarem contidos, na sua parte central, argumentos e reflexões de caráter mais nitidamente filosófico, é, em sua maior parte, um escrito de tom moralístico. Talvez, portanto, mais do que do *yukti corpus*, o RV (junto com o Suh) pode ser melhor julgado parte do que a tradição tibetana considera o *parikathā*[41] *corpus* (*gtam ćhogs*), ou corpus ‘homilético’: um grupo de cartas e pequenos tratados de tom basicamente moral e exortatório. Além do Suh e eventualmente do RV a esse *corpus* devem pertencer, também, o VS (a não ser que este pertença ao *yukti corpus*), o BS e o PSH[42]. Algumas listas tibetanas incluem nesse *corpus* também títulos de obras cuja paternidade nāgārjuniana é, atualmente, excluída pelos autores que tomei como referência.

Por fim, tende-se a considerar de paternidade certamente nāgārjuniana uma coletânea de “Quatro Hinos” (CS): quais, porém, são exatamente esses quatro *stavas*

---

35 Especialmente decisivos, contra a atribuição do BCV a Nāgārjuna, parecem os argumentos de Williams (1984).

36 *Yukti*: “*f.* union, junction, connection , combination […], reasoning, argument, proof , influence, induction, deduction […]” (f*[eminino]. União, junção, conexão, combinação [...], raciocínio, argumento, prova, influência, indução, dedução [...]*) – Monier-Williams (1986).

37 Walser (2005) dedica algumas páginas (271-278) à questão da paternidade do RV, demonstrando que há ótimas evidências para considerá-lo um texto autenticamente nāgārjuniano.

38 Cf. Seyfort Ruegg (1981), p. 8.

39 Lindtner (1997), pp. 273-278.

40 A investigação de Walser (2005, pp. 59-88) leva à conclusão de que Nāgārjuna residiu na região da atual Amarāvāti (Andra Pradesh, Índia) e que, portanto, mais provavelmente, o rei do RV fosse Yajña Śri Sātakarṇi (acerca 175-204 d. C), da dinastia Sātavāhana.

41 *Parikathā:* “*f.* a religious tale or narrative” (f. *conto religioso ou narrativa*) – Monier-Williams (1986).

42 No entanto, entre as fontes consultadas, não achei nenhuma inclusão explícita dessas três obras no *parikathā corpus*.

(hinos), não é imediatamente claro, sendo que as fontes tibetanas não são unívocas: segundo Tucci, autenticamente nāgārjunianos seriam:

o *Niraupamya-stava* ("[Hino] ao incomparável"),

o *Lokātīta-stava* ("Hino ao transcendente o mundo"),

o *Acintya-stava* ("Hino ao inconcebível") e

o *Paramārtha-stava* ("Hino à realidade suprema")[43].

Não falta, porém, quem substitua alguns desses quatro com outros hinos[44].

Seyfort Ruegg observa que o tom dos hinos é, de qualquer forma, relativamente à questão da 'verdade suprema', decisivamente menos apofático, mais celebrativo e edificatório do que outros escritos de Nāgārjuna[45]. Não por acaso, os tibetanos consideram os hinos como um corpus – o *stava corpus* (*bstod ćhogs*) – diferente do *yukti*.

Dadas todas essas considerações, penso que seja suficientemente certo fundamentar minha análise, em primeiro lugar, sobre os escritos do *yukti corpus* que são mais aceitos como nāgārjunianos, e sobre o RV. Dos outros escritos, que pertencem aos outros dois *corpora* – ou seja, o *parikathā* e o *catuḥstava*, cujas finalidades, respectivamente moralísticas e devocionais, são menos diretamente 'filosóficas' – e que com mais certeza podemos atribuir a Nāgārjuna, farei uso secundário, para fundamentar as conclusões conseguidas nos textos do mesmo *yukti corpus*.

2.2. Aspectos lógico-linguísticos na obra de Nāgārjuna

2.2.1. Nāgārjuna e as regras da lógica tradicional

No que diz respeito ao critério de fundamentar minhas conclusões, primeiramente, sobre as palavras e as frases utilizadas por Nāgārjuna nos seus escritos, poder-se-ia observar que isso seria plenamente legítimo somente sob condição de que o

---

43 Tucci (1956), p. 235-7.

44 Seyfort Ruegg (1981, p. 31) cita, por exemplo, La Vallée Poussin, que coloca o *Cittavajra-stava* no lugar do *Acintya*, e Patel, que considera o *Stutyatīta* no lugar do *Paramārtha*.

45 "Em muitos dos hinos nós encontramos uma concepção positiva da realidade absoluta (*paramārtha*) e uma abordagem catafática a ela; essas características distinguem filosoficamente os hinos do apofatismo que caracteriza os tratados teoréticos escolásticos que compõem o Yukti-corpus de Nāgārjuna" (*In several of the hymns we find a positive conception of absolute reality (*paramārtha*) and a cataphatic approach to it, and these features distinguish the hymns philosophically from the apophaticism which characterizes the theoretical scholastic treatises comprising Nāgārjuna´s Yukti-corpus*) – Seyfort Ruegg (1981), p. 31.

uso das palavras e a construção das frases, por parte do autor das MK, aconteçam sempre em respeito às regras da lógica. Essa questão, evidentemente, se refere também, mais geralmente, ao terceiro critério que individuei como base para avaliar as posições exegéticas analisadas no meu trabalho: justamente, o da coerência e da confiabilidade lógica dos discursos de Nāgārjuna.

Caso fosse verdade, como defendido por alguns autores[46], que Nāgārjuna não respeita os princípio de indentidade, de não-contradição ou de *tertium non datur*, ou se, como sustentam outros autores, fosse encontrável em Nāgārjuna um uso ambíguo da palavra[47], então, poderia ser enganoso fundamentar nossas conclusões sobre aquilo que foi *explicitamente* dito por ele. Palavras ou frases utilizadas por Nāgārjuna poderiam não ser totalmente confiáveis; o objetivo das mesmas poderia não ser o de veicular significados diretos e unívocos; enfim, poderia não ser correto interpretar esse autor somente com base em suas palavras e frases, resultando necessário formular hipóteses sobre significados implícitos e recônditos dentro da sua obra.

No entanto, no âmbito dos estudos nāgārjunianos mais recentes, as posições que descrevem Nāgārjuna como irracionalista, ou aquelas que lhe atribuem o uso de uma lógica anômala, irregular ou ambígua, parecem ultrapassadas, por quantidade e qualidade da argumentação, pelas posições favoráveis à ideia de que Nāgārjuna escreve a sua obra respeitando, pelo menos, os princípios de não contradição e do terceiro excluído[48].

---

[46] Stcherbatsky (1930), vol. I, p. 153, nota 3, afirma, por exemplo, que o objetivo de Nāgārjuna é o de "minar completamente os métodos lógicos e demonstrar as desesperadas contradições dos princípios sobre os quais a lógica é construída" (*to undermine logical methods altogether and to demonstrate the hopeless contradictions of the principles upon which logic is built*). Inada (1993), p. 20: "Nāgārjuna não é um lógico ou um dialético de marca ocidental e [...] a verdade budista, se de fato alcançável, não é o resultado da lógica ou da dialética" (*Nāgārjuna is not a logician or a dialectician of the Western brand and […] the Buddhist truth, if forthcoming at all, is not the result of logic or dialectics*). McEvilley (2002), pp. 469 e ss., argumenta a favor da tese de que "a recusa da lei do terceiro excluído é de importância central tanto para o pensamento cético quanto para o *mādhyamika*" *(the rejection of the Law of the Excluded Middle is of central importance to both Skeptic and Mādhyamika thought*).

[47] Hayes (1994), por exemplo, sustenta que a dialética de Nāgārjuna é frequentemente viciada pela falácia lógica do 'equívoco'. Tipicamente, argumenta Hayes, a palavra *svabhāva* (crucial na economia do pensamento nāgārjuniano) é utilizada por Nāgārjuna às vezes com o significado de "independece", outras vezes com aquele de "identity" (consequentemente, o uso de *parabhāva* é também ambíguo, significando tanto "difference" quanto "dependence"). Cf. seção 3.2.5.2, II parte.

[48] Também no âmbito tibetano, junto à escola dGe lugs pa, a ideia é que Nāgārjuna respeita plenamente o uso das regras da lógica e da linguagem: Tsong kha pa "não vê Nāgārjuna como alguém que *ataca* a racionalidade, mas sim como alguém que a *utiliza*, aceitando seus princípios básicos, para recusar a existência inerente" (*does not see Nāgārjuna as* attacking *reasonig but rather* using *reasoning, within acceptance of its basic principles, to refute inherent existence*) – Napper (1989), p. 89.

Nesse sentido, especialmente aprofundado é um estudo de Bugault intitulado *Logic and dialectics in the MK*[49]. Nesse, o estudioso francês conclui que, dentro das MK, é possível observar o funcionamento do princípio de não contradição em 140 ocasiões: "o que, em si, é suficiente para eliminar os pontos de vista simplistas que sustentam que o 'pensamento oriental' não conhece o princípio de não contradição, e que busca imediatamente promover uma união de contrários ou até mesmo de contraditórios"[50].

Duas estâncias que, segundo Seyfort Ruegg, mostram mais claramente que "nas suas análises e críticas de conceitos e categorias, o raciocínio de Nāgārjuna é claramente baseado nos princípios de contradição e de exclusão"[51] são MK.VIII.7(cd)[52] e XXV.14[53].

Também Hayes (em geral crítico com relação aos procedimentos dialéticos de Nāgārjuna para com seus adversários) e McEvilley (convencido de que os *mādhyamikas* desrespeitem sistemática e programaticamente a lei do terceiro excluído) concordam que Nāgārjuna, em regra, respeita o principio de não contradição[54].

No que diz respeito ao princípio do terceiro excluído, ainda Bugault observa que, enquanto uma parte dos versos[55] permite pensar que Nāgārjuna o respeita, outros

---

[49] Bugault (1983).

[50] "that in itself is sufficient to sweep away the simplicistic views which hold that 'oriental thought' does not know the principle of contradiction, and that it immediately seeks to bring about a union of contraries and even contradictories" – Bugault (1983), p. 22.

[51] "in his analysis and criticism of concepts and categories, Nāgārjuna´s reasoning is clearly based on the principles of contradiction and exclusion" – Seyfort Ruegg (1981), p. 41.

[52] "Como podem, a existência e a não existência, que se excluem mutuamente, ocorrer em uma mesma coisa?" (*paraspara-viruddhaṃ hi saccāsac-caikataḥ kutaḥ*).

[53] "Como poderia o *nirvāṇa*, ao mesmo tempo, existir e não existir? Os dois [existir e não existir] não podem ocorrer no mesmo lugar, como a luz e as trevas" (*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ kathaṃ / na tayor ekatrāstitvam āloka-tamasor yathā*).

[54] "[Segundo Nāgārjuna] nenhuma hipótese que direta ou inferencialmente implique em uma violação das leis de não contradição e do terceiro excluído pode ser uma hipótese correta" (*no hypothesis that directly or through entailment results in a violation of the law of contradiction and excluded middle can possibly be a correct hypothesis*) – Hayes (1988), p 58.

Segundo McEvilley, "a lei de não contradição" é violada por Nāgārjuna apenas uma vez, em VV.70. A tradução da *kārikā* por parte do mesmo autor – (2002), p. 475: "All things prevail for him for whom emptiness prevails. Nothing whatever prevails for him for whom emptiness prevails (*Todas as coisas vigoram para aquele para quem a vacuidade vigora. Absolutamente nada vigora para aquele para quem a vacuidade vigora*) –, com efeito, justifica a sua afirmação. No entanto, lendo o texto sânscrito (*prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanti tasya sarvārthāḥ / prabhavanti na tasya kiṃcinna prabhavati śūnyatā yasya //*), reparamos que tal tradução da estância é incorreta: McEvilley parece não ler o segundo *na* do verso c-d, que confere ao mesmo verso, justamente, o significado contrário ("nada vigora para quem a vacuidade *não vigora*") aos primeiros dois *pādas* ("tudo vigora para quem a vacuidade *vigora*"). Portanto, a *kārikā* em questão, em vez de ser uma exceção à regra, vale como mais uma prova do respeito, por parte de Nāgārjuna, ao princípio de não contradição.

[55] A ocorrência do princípio do terceiro excluído é, secundo Bugault, implícita em várias estâncias das MK (nas quais Nāgārjuna afirma o princípio de que, com respeito a vários conceitos, as alternativas lógicas possíveis são somente duas, excluindo qualquer terceira opção): por exemplo, XV.4 ("Sem

versos[56] parecem *rationes contra* essa eventualidade. O fato é que, como observa o estudioso francês, o princípio em questão apresenta duas vertentes: a primeira que afirma que, entre duas posições contraditórias, pode ser escolhida *no máximo* uma como verdadeira (já que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas)[57]; a segunda que, dessas, é necessário escolher *ao menos* uma (como verdadeira). Ora, entre essas duas vertentes, Nāgārjuna respeita somente a primeira, rejeitando a obrigação imposta pela segunda: "Se vê, então, que Nāgārjuna aceitou e utilizou metade desse princípio, isto é, *tertium non datur*"[58]. Em outras palavras, entre *A* e *não-A*, nunca acontece que Nāgārjuna aceite ambos como verdadeiros, (agindo, portanto, de acordo com as leis do quadrado lógico), mas pode acontecer – e frequentemente acontece – que não escolha como verdadeiros nenhum dos dois.

É errada, portanto, do ponto de vista da análise de Bugault, a conclusão de McEvilley, segundo a qual Nāgārjuna desrespeita o princípio em questão, pois ele sistematicamente *escolheria* uma terceira posição, intermédia entre duas contraditórias: "o caminho do meio é o caminho entre A e não-A"[59]. A própria escola Madhyamaka, segundo McEvilley, deve o nome à circunstância de que ela "toma sua posição no terceiro excluído"[60]. É surpreendente que um autor como McEvilley, convicto defensor da leitura 'cética' de Nāgārjuna (cf. I parte, Cap. 5), afirme que esse último *toma posição* ou dedica a sua filosofia "a lavrar, por assim dizer, na terra do terceiro excluído"[61]. Quem acredita no ceticismo de Nāgārjuna, muito mais coerentemente, deveria concordar com a conclusão de Bugault, segundo a qual Nāgārjuna,

---

identidade ou diferença, como ainda poderia haver um ente? Pois um ente pode ser posto apenas na identidade ou na diferença" [*Svabhāva-para-bhāvābhyām ṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ / svabhāve para-bhāve vā sati bhāvo hi sidhyati*]), XXII.4 ("Se não houver identidade, como poderia haver diferença? Sem identidade e diferença quem é este Tathāgata?" [*Yadi nāsti svabhāvaś ca para-bhāvaḥ kathaṃ bhavet / svabhāva-parabhāvābhyāṃ ṛte kaḥ as tathāgataḥ*]), ou XXI.6 ("A posição dos dois [nascimento e morte] não é logicamente possível nem junto nem separadamente; como, então, seria possível qualquer outro tipo de posição dos dois?" [*Sahānyonyena vā siddhir vinānyonyena vā yayoḥ / na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathan nu khalu vidyate*]); explícita nos versos II.8cd – "Além do 'quem vai' e do 'quem não vai', quem como terceiro poderia ir?" (*anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo ´tha gacchati*) – e II.15.cd: "Além do 'quem vai' e do 'quem não vai', quem terceiro poderia ficar?" (*anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo ´tha tiṣṭhati*).

56 Por exemplo MK.XVIII.6: "Por parte dos buddhas foi demonstrado o 'si', foi ensinado o 'não-si' e foi também ensinado que não existe nenhum 'si', nem 'não-si'" (*ātmeti api prajñāpitam anātmety api deśitam / buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam*).

57 Sobre o quadrado lógico e suas implicações cf. http://plato.stanford.edu/entries/square/.

58 "One sees then, that Nāgārjuna accepted and used half of this principle, viz. *tertium non datur*" – Bugault (1983), p. 41.

59 "the middle way is the way between A and not-A" – McEvilley (2002), p. 455.

60 "takes its position in the excluded middle" – *Ibid*.

61 "to the farming, as it were, of the land in the excluded-middle zone" – *Ibid*.

frequentemente, entre duas posições contraditórias, não escolhe (como verdadeiras ou como falsas) nenhuma.

Em relação ao princípio de identidade, a conclusão de Bugault é que esse, com efeito, não é respeitado por Nāgārjuna. Na sua filosofia não é possível encontrar nem a identidade sincrônica de um elemento *A* consigo mesmo, nem a sua identidade diacrônica. A ausência de *svabhāva* – termo que, segundo Bugault, expressa a ideia de substância[62] – no ente equivale à ausência de indentidade sincrônica do mesmo ente; além disso, o princípio da impermanência de todos os *dharma* (*sarvam anityam*) indica a impossibilidade de falar de qualquer identidade diacrônica do ente consigo mesmo. *A*, portanto, na filosofia *mādhyamika*, não é equivalente a *A*. Tal circunstância, mesmo que, sem dúvida, crie alguns problemas de ordem filosófica geral, não chega a por em questão a confiabilidade das palavras utilizadas por Nāgārjuna, excluindo que elas possam ser uma base segura que dê sustentação filológica a uma determinada posição interpretativa e que possam excluir a procedência de outras interpretações. A confiabilidade das palavras, com efeito, é assegurada pelo respeito ao princípio de não contradição: quando falamos *A*, ainda que não estejamos afirmando a existência de algo ontologicamente identificável, não estamos, de qualquer forma, entendendo *não-A*. Isso garante que, pelo menos no plano linguístico convencional (isto é, no plano *vyavahāra*), o uso dos significantes é rigoroso e exclusivo. O significante *A*, uma vez que consiga não ser confundido com *não-A*, adquire uma identidade relativa; o que, no plano ôntico[63], realmente corresponda ao mesmo *A*, qual seria o seu referente, se é que haja um referente, é uma outra questão. A identidade relativa de *A* deriva da sua diferença com *não-A*: trata-se de uma "identidade apoiada na diferença, ou identidade extrínseca"[64], "perfeitamente válida em nível de *vyavahāra*"[65].

Por fim, o respeito, por parte do autor das MK, ao princípio de não contradição nos permitirá dizer que Nāgārjuna, quando *fala A*, entende *A* e *não fala não-A*. Quando, em seguida, investigarmos o *status* ôntico de *A* e *não-A*, teremos, sem dúvida, questões de ordem metafísica para enfrentar; porém, que o uso das palavras, por parte de Nāgārjuna não é – pelo menos programaticamente – ambíguo, contraditório ou, enfim, ilógico, é uma conclusão que podemos alcançar sem receios particulares.

---

62 Bugault (1983), p. 49.

63 Ao longo desta tese utilizarei 'ôntico' para qualificar o que é próprio do ser; 'ontológico' para qualificar o que se refere às teorias sobre o ser.

64 "identity resting on difference, or extrinsic identity" – *Ibid*., p.55.

65 "perfectly valid on the level of *vyavahāra*" – *Ibid*.

2.2.2. Uso dos comentários[66]

Posto que a linguagem de Nāgārjuna seja confiável no plano lógico, poder-se-ia objetar, porém, que é *insuficiente* para constituir uma base sólida para defender uma determinada leitura da sua obra e para avaliar criticamente outras. Uma posição acreditada no âmbito do mais recente debate sobre a interpretação dos escritos de Nāgārjuna sustenta que o caráter críptico até o limite do hermetismo, junto à escassez do nosso conhecimento sobre o meio filosófico no qual Nāgārjuna operava, nos impedem de alcançar posições interpretativas – sobre o tema das duas verdades, bem como, mais em geral, sobre o significado último da filosofia de Nāgārjuna – que possam ser ditas *definitivamente* corretas: os trabalhos de Nāgārjuna são, segundo Griffiths,

> insuficientemente precisos e sistemáticos para que os debates sobre o que ele realmente quis dizer sejam, filosoficamente falando, muito úteis. A interpretação do *corpus* na Índia mostra divergências maiores do que no Ocidente. Eu não acredito que o apelo aos textos possa resolver tais divergências[67].

No máximo, portanto, o trabalho exegético sobre Nāgārjuna poderá consistir na proposta de leituras parciais de sua obra, que não tenham a pretensão, porém, de serem mais plausíveis do que outras; ou, eventualmente, se poderá escolher dar um peso maior às interpretações de autores cronológica ou filosoficamente mais próximos ao "fundador da escola Madhyamaka"[68] e, sobre essa base, oferecer uma leitura; nesse caso também, porém, sem exigir que essa possa ser particularmente mais justificada do que alguma outra. Por exemplo, Tillemans, após ter expresso o próprio ceticismo sobre a possibilidade de obter uma leitura 'pura' de Nāgārjuna[69], independente do ponto de

---

66 Sobre as MK, dispomos de 4 (ou 5, se consideramos o ChL um texto diferente do Abh) comentários: (1) Abh ("O sem medo" ou, talvez melhor, "O seguro"); autor: cf. nota de pé de página 79; disponível em tibetano; provavelmente (cf. nota 79) o ChL é a sua versão em chinês; (2) BPVṛ ("Comentário de Buddhapālita"); disponível em tibetano; (3) PrPr ("Relâmpago da sabedoria"); autor: Bhāviveka (cf. nota 22); disponível em tibetano e em chinês; (4) PP ("Palavras claras"); autor: Candrakīrti; disponível em sânscrito e em tibetano.

Além desses 4, a tradição *mādhyamika* cita a existência de mais 4 comentários, hoje totalmente indisponíveis, cuja autoria é atribuída a: (5) Devaśarman; (6) Guṇaśrī; (7) Guṇamati; (8) Sthiramati.

67 "insufficiently precise and systematic to make debates about what he really meant, philosophically speaking, very useful. Interpretation of the corpus in India shows major divergences, as does that in the West. I do not think that the appeal to the texts will resolve such divergence" – Griffiths (2000), p. 24.

68 A comum interpretação de Nāgārjuna como 'fundador da escola Madhyamaka' é contextada por Huntington (2003). Cf. Introduzione, seção 2.3.

69 "Pessoalmente, sou cada vez mais cético sobre as tentativas atuais de dizer em termos filosoficamente significativos o que *o próprio* Nāgārjuna realmente queria dizer, independente de como

vista de seus comentadores, conclui que a sua própria leitura (a de entender a filosofia de Nāgārjuna "como uma refutação das sobreimposições (*superimpositions*)", especificamente, resulta "muito bem atestada e explicitamente promovida pelos principais comentadores na Índia, sejam eles da chamada escola Svātantrika, sejam da Prāsaṅgika"[70].

Rumo à ideia de que a leitura de Nāgārjuna deva necessariamente acontecer através do filtro de seus comentadores, parece ir, também, a 'repreensão' que Seyfort Ruegg dirige contra Oetke[71], criticado por ter menosprezado, em dois artigos[72] concernentes à interpretação de algumas passagens da obra nāgārjuniana, a tradição comentarial sucessiva a Nāgārjuna. Na réplica de Oetke às perguntas de Seyfort Ruegg há algumas considerações relevantes: a omissão do uso, nos dois artigos criticados por Seyfort Ruegg, da literatura *mādhyamika* pós-nāgārjuniana indiana e tibetana

> É devida à circunstância de que a tarefa em questão concerne à identificação do que foi dito ou o que foi entendido por [...] passagens textuais específicas. Consequentemente, o que está em jogo é a interpretação de expressões, e para *essa* finalidade, a consideração dos comentários feitos por intérpretes sucessivos é uma abordagem bastante perversa. Isso porque a interpretação de expressões é 'autônoma' no sentido que, em circunstâncias normais, ela não se baseia em interpretações feitas por outros sujeitos. A prática comum é que os falantes – se eles não forem egomaníacos perversos – não requerem muitas informações sobre si mesmos para uma comunicação bem sucedida dos seus pensamentos, de forma que a tarefa de apanhar o que eles querem dizer não requer mais conhecimento geral do que competência na linguagem pertinente e algumas informações sobre o contexto da expressão[73].

Enquanto Nāgārjuna escreve, evidentemente, ele não pensa que suas frases, para serem entendidas, deverão passar pelo filtro comentarial de autores sucessivos, assim como, quando eu pronuncio uma frase qualquer, "eu normalmente espero que os demais

---

ele foi interpretado" (*I personally am increasingly skeptical about current attempts to say in meaningful philosophical terms what Nāgārjuna himself really meant apart from how he was interpreted*) – Tillemans (2001), p. 519.

70 "very well attested and was explicitly promoted by major commentators in India, be they of the so-called Svātantrika school or of the Prāsaṅgika school" – *Ibid*.

71 Seyfort Ruegg (2000), p. 218.

72 Oetke (1991) e "Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas", *Studien zur Indologie und Iranistik*, 15, 1989, pp.1-39.

73 "is due to the circumstance that the task at hand concerns the identification of what had been said or what was intended by […] individual textual passages. Accordingly, interpretation of utterances was at stake, and for *that* purpose consideration of comments made by later interpreters is a rather perverse approach. This is because interpretation of utterances is 'autonomous' in the sense that under normal circumstances it does not rely on interpretations made by other subjects. The common practice is that speakers – if they are not perverse egomaniacs – do not even demand much information about themselves for a successful communication of their thoughts, so that the task of grasping what they intended to say usually does not require more background-knowledge than competence of the pertinent language and some information about the context of the utterance" – Oetke (2003), pp. 460-61.

sejam capazes de entender minhas expressões sem a ajuda de intérpretes adicionais"[74]. Nesse mesmo sentido "as limitações da relevância de uma 'tradição exegética' precisam ser claramente reconhecidas" [75]. "A posição radical de que a consideração de uma tradição exegética é indispensável para qualquer compreensão de um ensinamento (filosófico) é absurda e autodestrutiva"[76]. Se não fosse assim, ou seja, se fosse realmente impossível ler um autor sem o filtro das suas interpretações, isso, obviamente, continua provocativamente Oetke, nos impossibilitaria entender as ideias de filósofos contemporâneos, "até que seja produzida uma rica literatura exegética sobre eles"[77].

Naturalmente, se essas considerações justificam o critério metodológico de fundamentar o trabalho exegético destas páginas *em primeiro lugar* sobre as palavras de Nāgārjuna, no entanto, elas não excluem de maneira alguma que os comentadores indianos e tibetanos sejam fundamentais *em segundo lugar*. Na própria posição de Oetke há o reconhecimento da importância da tradição interpretativa antiga e medieval, na medida em que ela pode proporcionar informações sobre as possíveis razões de determinadas posições e sobre as possíveis ligações lógicas de determinados teoremas com outros[78].

Importante é, a meu ver, manter distinto o plano de tentar entender o que as palavras de Nāgārjuna, em si, querem dizer, do plano de examinar como seus antigos intérpretes liam e entendiam as mesmas palavras. Como observado anteriormente, esses últimos trabalham dentro de um 'paradigma exegético', cujas finalidades – em primeiro lugar, soteriológicas – são diferentes das de um indologista contemporâneo. Minha ideia é, portanto, que não seja o caso de ler Nāgārjuna *por meio*, por exemplo, de Candrakīrti, mas sim ler Nāgārjuna *e* Candrakīrti: é possível que a leitura desse último seja, em alguns casos, decisiva para *nossa* compreensão do primeiro. Mas é também possível que nossa leitura de Nāgārjuna nos leve a conclusões diferentes daquelas de Candrakīrti: nesse caso, parece-me oportuno limitarmo-nos a observar a disparidade, sem, por isso, necessariamente modificar nossa interpretação.

Essa posição, poder-se-ia ainda objetar, parece pressupor que a distância temporal, linguística e cultural de um determinado texto não seja uma variável de

---

74 "I normally expect that others are able to understand my utterance without the help of additional interpreters" – *Ibid*., p. 461.

75 "the limitations of the relevance of an 'exegetical tradition' need to be clearly recognized" – *Ibid*., p.462.

76 "The extreme view that the consideration of an exegetical tradition is indispensable for any understanding of a (philosophical) teaching is absurd and self-defeating" – *Ibid*., p. 464.

77 "until a rich exegetical literature about them has been produced" – *Ibid*.

78 Cf. *ibid*. 463.

particular relevância. Oetke afirmava, na passagem citada acima, que para a interpretação de um texto são suficientes "competência na linguagem pertinente" e "algumas informações sobre o contexto da expressão". Evidentemente, porém, o fator da "competência linguística" é bastante relativo: o domínio (até completo) do sânscrito por parte de um estudioso contemporâneo de Nāgārjuna não é comparável com o conhecimento e o uso da mesma língua por parte de Candrakīrti, Buddhapālita ou Bhāviveka. Além disso, também a outra exigência mínima apontada por Oetke, a de ter "algumas informações" sobre o contexto, pode ser entendida de maneira muito diferente: as informações contextuais disponíveis a um autor budista indiano do século VII, bem como, provavelmente, a um tibetano do século XIV, mesmo admitindo, com Oetke, que eles não tivessem acesso a obras nāgārjunianas a nós também inacessíveis[79], eram, possivelmente, maiores do que as nossas. Dadas essas considerações, seria possível argumentar que a leitura de Nāgārjuna feita por um autor antigo seja sempre preferível – quando destoante – àquela de um autor contemporâneo.

No entanto, no que diz respeito à variável temporal (a saber, o fato de que nossa distância de Nāgārjuna é muito maior do que a dos seus comentadores indianos e tibetanos), podemos logo observar que, se é verdade que, de Nāgārjuna, nos separam quase 2000 anos, é também verdade que os seus comentadores, excluindo o autor do misterioso *Akutobhayā* ("O sem medo" ou, talvez melhor, "O seguro")[80], distam dele,

---

[79] "Não há nenhuma base para assumir que *mādhyamikas* como Buddhapālita, Bhāvaviveka ou Candrakīrti tenham lido trabalhos originais de Nāgārjuna aos quais nós não temos acesso e que eles – ou outros representantes da tradição Madhymaka posterior – fossem melhor equipados para adquirir informações sobre os pontos de vista de Nāgārjuna" (*there is no secure basis for the assumption that Mādhyamikas like Buddhapālita, Bhāvaviveka or Candrakīrti had read more original works of Nāgārjuna which are inaccessible to us and that those – or other – representatives of the later Madhyamaka tradition were better equipped to gain information about Nāgārjuna's views*)– Oetke (2003), p. 462.

[80] O 'mistério' em torno do Abh ("A tradição que cerca o Abh está cheia de mistério" – Huntington [1995], p. 698), do qual dispomos apenas a tradução tibetana (*restaurado* em sânscrito por R. Pandeya [1989]) consiste, em primeiro lugar, na sua autoria. Algumas fontes tradicionais – e, entre os modernos, o eminente Lamotte (1958, p. 657) – o considera um autocomentário do próprio Nāgārjuna. No entanto, já entre os tibetanos dos tempos (século XIV) de Tsong kha pa, "uma crescente controvérsia sobre a sua autoria foi resolvida de uma vez por todas a favor da afirmação dGe lugs pa e Sa skya pa que o Abh não podia ser um trabalho de Nāgārjuna" (*a growing controversy about its authorship had been once and for all resolved in favor of the dGe lugs pa and Sa skya pa claim that Abh could not be Nāgārjuna´s own work*)– Huntington (1995), p. 698.

Lindtner (1982), p. 16, tem optado a favor da hipótese de Piṅgala como o autor do Abh; porém, "a evidência relevante [a favor dessa hipótese, GF] é extremamente ambivalente" – Huntington (1995), p. 698. O problema da autoria do Abh fica, portanto, atualmente, irresolvido: "Parece que argumentos para ambos os lados da questão [ou seja, prós e contras à atribuição do Abh a Nāgārjuna, GF] sejam os mesmos hoje do que eram para os estudiosos pré-modernos" (*It seems that the arguments on either side of the issue are the same today as they were for pre-modern scholars*) – Walser (1998) p. 218. Em segundo lugar, ressalta Huntington, surpreende que, apesar de ter gozado da máxima autoridade até os tempos de Buddhapālita, "todavia [...] esse antigo companheiro das *kārikās* de Nāgārjuna parece ter caído

ao menos, 300 anos[81]; e muito mais os tibetanos[82]. Evidentemente, as dificuldades de compreensão de um texto, depois de 300, 1000 ou 2000 anos, não aumentam de forma proporcional[83].

Mais importantes se mostram as variáveis cultural e – pelo menos no caso dos autores indianos – linguística[84], que parecem colocar os antigos comentadores de Nāgārjuna em uma posição interpretativa decididamente mais vantajosa do que a nossa. Dir-se-ia que à interpretação de autores com um conhecimento provavelmente superior ao nosso do contexto cultural[85] no qual Nāgārjuna vive e escreve, e que compartilhem

---

em uma obscuridade praticamente total em algum momento durante o século quinto" (*yet, [...] this ancient companion to Nāgārjuna´s* kārikās *seems to have fallen into virtually total obsurity by sometime in the fifth century*) – Huntington (1995), p. 705.

Também intrigante é a relação entre o Abh e o *Chung-lun* ("«Middle Treatise» or «Treatise on the Middle»" – Bocking [1993], p. 1), um comentário indiano (cuja autoria deve ser atribuida a Vimalākṣa ou a Piṅgala, segundo Walser [1998], p. 189; ao primeiro, segundo Bocking [1993], que dedica uma apêndice da sua tradução do ChL à questão da sua autoria) traduzido em chinês por Kumārajīva em 402, que, comparado ao Abh, devido às grandes semelhanças com esse último, mostra evidências de que "ambos os comentários brotam de uma fonte original índica" – Huntington (*ibid*.). Em um e-mail que Huntington me enviou no dia 15 de abril de 2010 o estudioso afirma que "Como documentei no meu próprio estudo do texto, o chinês Chung Lun é basicamente uma redação do Abh" (*As I documented in my own study of the text, the Chinese Chung Lun is essentially a redaction of the ABh*). O estudo ao qual Huntington se refere é "The Akutobhaya and early Indian Madhyamaka", não publicado e apenas disponível em micro-filme na University of Michigan.

No que diz respeito aos conteúdos do Abh, Huntington afirma que "ele parafraseia consistentemente ou simplesmente reafirma em prosa o conteúdo das *kārikās* das MK" – (1995), p. 706. Por outro lado, Walser (1998), pp. 204-205, argumenta a favor da tese de que o Abh não seja "uma simples glosa" das MK. Apesar do comentário a cada verso incorporar muito do mesmo verso, "O *akutobhayā* trata cada verso de Nāgārjuna como um *enthememe* – um silogismo com um dos membros faltante. Ele pega palavras do verso em questão e as reajusta para que caibam em uma certa estrutura silogística, completando as partes do argumento que estão faltando" (*The akutobhayā treats each Nāgārjuna´s verses as an* enthememe – *a syllogism with one or two members missing. It takes words from the verse in question and rearranges them to fit a certain syllogistic structure by filling in the parts of the argument that are missing*).

[81] Seyfort Ruegg (1981, p.60) afirma que "Buddhapālita floresceu em cerca do ano 500", enquanto a vida de Bhāvaviveka ("também conhecido como Bhāvya e Bhāviveka" – [*ibid*.], p. 61) e a de Candrakīrti se colocam, segundo o mesmo autor, respectivamente, no VI e no VII século. Trata-se, de qualquer forma, de datações incertas e discutidas.

[82] As primeira traduções de textos *mādhyamikas* em tibetano, logo, o início do estudo de Nāgārjuna no Tibet, remonta ao século IX, alcançando seu ápice no século XIV, com Tsong kha pa.

[83] Napper (1989), p. 139, ao contrário, parece entender o fator da distância temporal como uma variável diretamente proporcional à plausibilidade de uma interpretação: "Intérpretes ocidentais os quais, tentando entender o Madhyamika, recusam interpretações de Nāgārjuna feitas por autores tardo-Madhyamika por serem muito sucessivos, afastados demais do sujeito, inclinados demais a introduzir suas próprias opiniões, e assim por diante, podem também excluir a si mesmos, uma vez que eles são ainda mais tardios" (*Western interpreters who, in seeking to understand Madhyamika, would disallow interpretations of Nāgārjuna by later Madhyamika authors as being too late, too far removed from the subject, too likely to introduce their own opinions, and so forth, might just as well rule out themselves as well, since they are even later*).

[84] No plano linguístico os tibetanos não se encontravam em uma posição melhor do que a nossa. Aliás, na medida em que eles liam e estudavam Nāgārjuna através de traduções (apesar das mesmas serem reconhecidamente confiáveis), estavam linguisticamente mais longes dos textos originais do que um estudioso contemporâneo que lê os mesmos em sânscrito.

[85] Oetke (2003), p. 462, tende a reduzir o peso do 'fator contextual', para a interpretação de um determinado texto de Nāgārjuna, apenas ao conhecimento do resto da obra do mesmo Nāgārjuna. Ora,

com ele a participação ao *saṃgha* budista e a ideia de uma finalidade basicamente soteriológica da atividade filosófica, deva ser concedido um peso necessariamente superior do que às interpretações de nós modernos.

Essa indubitável vantagem (linguístico-)cultural dos antigos doutores *mādhyamikas*, no entanto, ainda não parece uma razão suficiente para preferir, a priori, a interpretação dos mesmos àquela, eventualmente diferente, que resultar da nossa leitura direta das palavras de Nāgārjuna. Independente da observação de Oetke, que, para uma correta compreensão de Nāgārjuna algumas noções de lógica contemporânea podem ser úteis ou até indispensáveis[86], parece-me mais uma vez relevante lembrar que o estudo moderno de um texto, como argumentado na primeira seção desta Introdução, se baseia em regras e metodologias de pesquisa que têm seu sentido com relação a finalidades 'científicas' às vezes diferentes daquelas buscadas pelos doutores budistas pré-modernos. Quando, por exemplo, sobre determinados conceitos nāgārjunianos (por exemplo, o de *śūnyatā* no verso MK.XXIV.7[87]), o ponto de vista dos antigos comentadores resultar discrepante da nossa compreensão direta das palavras do autor das MK, mais do que descartar nossa interpretação e aceitar o ponto de vista dos autores antigos (mas, também, sem descartar como 'falso' ou errado aquele mesmo ponto de vista), será o caso de limitarmo-nos a evidenciar as diferenças. Com efeito, com base nos critérios seguidos nesta tese, será preferível a leitura que se apresentará como filologicamente mais correta. No entanto, é provável que, dentro do contexto no qual

---

mesmo excluindo que os autores *mādhyamika* tivessem acesso a (decisivo) material nāgārjuniano do qual nós não dispomos, parece que uma inquestionável vantagem, ao menos dos indianos (se não, também, dos tibetanos), com relação a nós, consistisse no possível acesso a outras fontes (inclusive não escritas) budistas e hinduistas, sobre as quais, verossimilmente, Nāgārjuna se baseia e com as quais, eventualmente, dialoga.

86 "Se estiverem em jogo avaliações de conexões inferenciais entre teoremas e afirmações que pertencem a um ensinamento, uma capacidade de fazer julgamentos próprios no que diz respeito à relação lógica é requerida, e *nesse* contexto a proficiência na lógica moderna é útil e, às vezes, indispensável" (*If assessments of inferential connections between theorems and tenets belonging to a teaching are at stake, a capacity to make own independent judgments concerning logical relationship is required, and in this context proficiency in modern logic is useful and sometimes indispensable*) – Oetke (*ibid.*), p. 464.

87 "Aqui, nós afirmamos que tu não entendes o propósito [ínsito na] vacuidade, a [própria] vacuidade e o sentido da vacuidade – e por isso, portanto, tu estás aborrecido" (*Atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam / śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase //*).

A definição de *śūnyatā* oferecida por Candrakīrti em PP.491.4-6 não é nada mais do que a definição que Nāgārjuna, em MK.XVIII.9, dá da 'realidade em si' (*tattva*): "independente, apaziguada, não desdobrada pela proliferação mental, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade" (cf., nota de pé de página 251); logo em seguida (PP.493.10-14), a mesma estância MK.XVIII.9 é utilizada por Candrakīrti para glosar *paramārtha*. Podemos, portanto, concluir, que a 'vacuidade', em Candrakīrti, é interpretada como 'realidade em si' e como 'verdade suprema'. Mais enigmática é a definação que Bhāviveka dá de *śūnyatā*: "the knowledge which perceives voidness (*śūnyatā-upalambha-jñāna*) without all the graspings" (*o conhecimento que percebe a vacuidade [*śūnyatā-upalambha-jñāna] *sem todos os apegos*) – Trad. Uryuzu (1971), p. 33.

Buddhapālita, Bhāviveka, Candrakīrti ou Tsong kha pa operam, e dadas as finalidades, as metodologias e o 'público alvo' da atividade filosófica deles, outras leituras façam mais sentido, pois conseguem melhor levar seus seguidores ao objetivo da libertação.

Em conclusão, acredito que uma posição equilibrada sobre a questão abordada nessa seção – a relação entre Nāgārjuna e seus antigos comentadores – seja a de dar extrema importância aos comentadores indo-tibetanos, mas de mantê-los distintos[88] do texto de Nāgārjuna e de considerá-los úteis, para a minha pesquisa, somente em segunda instância. Será a palavra de Nāgārjuna, resultante, em primeiro lugar, dos textos do seu *yukti corpus* (em segundo lugar, os do resto da sua obra), o meu principal critério para avaliar as diferentes interpretações sobre a questão das duas verdades. Uma interpretação que tenha fundamento textual apenas nos comentários, mas não resulte explícita em Nāgārjuna, a considerarei menos válida, para as finalidades da minha interpretação, do que aquela justificada pelas palavras de Nāgārjuna mas, eventualmente, não confirmada pelos comentários.

Poder-se-ia, a este ponto, observar que as considerações acima não respondem plenamente a objeção da qual tinha começado essa seção: a necessidade de ler Nāgārjuna *através* de seus comentadores poderia não ser imposta pela eventual superioridade do ponto de vista desses últimos diante do nosso – eventualidade sobre a qual se discutiu até aqui –, mas, seguindo o parecer de Griffith e de Tillemans, essa é imprescindível devido à substancial 'ilegibilidade' da obra de Nāgārjuna em si. As palavras de Nāgārjuna seriam tão obscuras e complexas que qualquer tentativa de lê-las independentemente do apoio de algum autor a ele mais próximo é necessariamente fadada ao fracasso.

Ora, diante desse ponto de vista, o meu posicionamento é, simplesmente, de que a atenta leitura da obra de Nāgārjuna parece-me não confirmá-lo, pelo menos no que diz respeito à questão das duas verdades aqui examinada. Embora, indubitavelmente, os antigos comentadores possam, por um lado, proporcionar uma *ajuda* fundamental (não,

---

[88] Da mesma opinião parece Napper (1989), p. 48, quando diz que: "é importante distinguir entre o que foi realmente dito por Nāgārjuna e o que é um comentário sucessivo" (*it is important to distinguish between what was actually said by Nāgārjuna and what is later commentary*); um princípio que, ao menos na importante obra (1989) na qual a autora apresenta a interpretação de Tsong kha pa da filosofia *mādhyamika*, não parece respeitado muito fielmente: a leitura de Nāgārjuna por parte de Napper (como veremos no capítulo 2, seção 3, da primeira parte desta tese) tende a não distinguir tudo aquilo – mesmo, portanto, o que não se encaixa na interpretação de Tsong kha pa – que Nāgārjuna fala sobre temas examinados por Napper (em particular, os conceitos de 'originação dependente' e de 'vacuidade') e como Tsong kha pa o lê; mais do que uma apresentação da obra de Nāgārjuna *e* da exegese de Tsong kha pa, a de Napper parece uma leitura de Nāgārjuna *através* de Tsong kha pa: aquilo que, do primeiro, é irredutível ou contrário ao segundo, é, pela autora, menosprezado.

porém, um filtro imprescindível) para nossa compreensão, por outro lado, estou convencido de que chegar a uma leitura razoavelmente consistente e plausível das palavras de Nāgārjuna sobre o tema das duas verdades é plenamente possível. Com certeza, algumas de suas passagens resultam crípticas, ambíguas e abertas a mais de uma possível leitura; outras, contudo, espalhadas ao longo da inteira obra nāgārjuniana, se apresentam como nitidamente mais claras, ou até mesmo inequivocáveis. É partindo dessas últimas que será possível abordar e, em alguns casos, dirimir numerosas das dificuldades e aparentes ambiguidades, chegando, enfim, a atribuir a Nāgārjuna uma posição suficientemente coerente.

2.3. Aspectos histórico-filosóficos e contextuais da reflexão nāgārjuniana

Por fim, com relação ao terceiro critério anteriormente estabelecido – o de ler Nāgārjuna dentro do contexto doutrinal ao qual ele pertence –, uma possível objeção é que sua eficácia depende da possibilidade de identificar e circunscrever com alguma precisão esse contexto. Uma genérica consideração das idéias em circulação nos meios budistas da Índia do século II d.C. não auxilia muito no entendimento de qual exatamente fosse o pensamento de Nāgārjuna sobre assuntos específicos. Ao longo da sua longa e complexa história, a filosofia budista não apresenta nada de parecido ao que poderíamos definir como uma rígida ortodoxia: as ideias-guias apresentadas pelo Buda (em primeiro lugar, as Quatro Nobres Verdades, os conceitos de *anicca*, *dukkha* e *anattā*, a doutrina da 'co-originação dependente', etc.) resultam declinadas, dentro das várias seitas e subseitas budistas, em uma miríade de doutrinas e concepções, até mesmo radicalmente diferentes entre elas. A não ser que estabelecessemos com certeza absoluta a qual precisa escola Nāgārjuna pertence, não parece correto optar a favor ou contra uma determinada hipótese interpretativa de uma doutrina nāgārjuniana baseando-se somente na circunstância de que essa ou aquela escola sustentam ou rejeitam a mesma doutrina.

Em outras palavras, que uma determinada escola afirme inequivocamente *x* não pode ser comprovatório para dizer que, portanto, Nāgārjuna diz (ou não diz) *x*, *a não ser que* se certifique que o autor das MK pertença àquela escola (caso no qual é provável que ele também afirme *x*) ou a uma escola adversária (que poderia ser um argumento a favor do fato que ele não diga *x*).

Ora, a definição do preciso contexto doutrinal no qual colocar Nāgārjuna está longe de ser óbvia e facilmente acessível. Recentemente, até mesmo a tradicional e genérica classificação de Nāgārjuna como de um 'pensador mahāyāna (fundador) da escola Madhyamaka' foi questionada por alguns autores. Warder, no final de um artigo especificamente dedicado à questão do 'mahāyānismo' de Nāgārjuna[89], conclui que não há elementos suficientes para considerar Nāgārjuna um filósofo *mahāyāna*, mas, pelo contrário, um autor que busca a recuperação do real significado dos *sūtras* canônicos, em oposição aos desvios e às modificações que as várias escolas *ābhidharmikas* têm trazido a tal significado original:

> Parece claro que Nāgārjuna aceita o *Tripiṭaka*[90], em uma forma antiga provavelmente reconhecida por todas as escolas budistas como o ensinamento do Buda, mas ataca o que ele vê como seus desentendimentos por parte da tradição escolástica das seitas [...]. Se Nāgārjuna realmente tivesse alguma simpatia pelos *mahāyānistas*, ele seria com certeza contrário à ruptura completa com o primeiro budismo que muitos *sūtras mahāyāna* defendem[91].

Uma posição desse tipo, evidentemente, depende estritamente do ceticismo que Warder nutre a respeito da atribuição a Nāgārjuna de todas as obras diferentes das MK[92]: nessas últimas, com efeito, os elementos inequivocamente *mahāyānas* não são muitos (no entanto, de qualquer maneira, existem[93]). Considerando de paternidade nāgārjuniana os outros textos que a tradição lhe atribui, as dúvidas sobre o mahāyānismo de Nāgārjuna desaparecem definitivamente[94] ou, pelo menos, conduzem à

---

89 Warder (1973).

90 *Tripiṭaka* (pāli *Tipiṭaka*), literalmente, "Três Cestos" é o nome com o qual as escolas budistas chamam as três coleções de escrituras 'canônicas': (1) *sūtra (*pāli, *sutta*)-*piṭaka*: coleção dos discursos; (2) *vinaya-piṭaka*: coleção das regras monásticas; (3) *abhidharma* (pāli, *abhidhamma*)-*piṭaka*: coleção dos tratados ulteriores.

91 "it seems clear that Nāgārjuna accepts the *Tripiṭaka*, in an ancient form recognised probably by all schools of Buddhists as the teaching of the Buddha, but attacks what he sees as misinterpretations of it by the scholastic traditions of the schools [...]. If Nāgārjuna really had any sympathies with the Mahāyānists, he was certainly against that complete break with early Buddhism which many Mahāyāna *sūtras* advocate" – Warder (1973), p. 84.

92 Cf. nota de pé de página 28.

93 Bugault (1994), p. 216, observa, contra Warder, que na *kārikā* MK.XXIV.32 se fala de "carreira do *bodhisattva* (*bodhisattva-caryayam*)". Seyfort Ruegg (1981), p. 6, observa que a *kārikā* MK.XIII.8 "parece claramente pressupor uma seção da coleção do Ratnakūṭa, o *Kāśyapaparivarta*" (*appears clearly to presuppose a section of the Ratnakūṭa collection, the* Kāśyapaparivarta), um texto, esse último, com certeza *mahāyāna*. Com base em tal evidência, "assim como na elaboração de doutrinas características do Mahāyāna nas MK" (*as well as the elaboration of doctrines characteristic of the Mahāyāna in the MMK*), o ponto de vista de Warder, conclui Seyfort Ruegg (1981), nota de pé de página 13, "é extremamente difícil de ser mantido" (*is extremely difficult to mantain*).

94 Gómez (2000), p. 120, considerando a religiosidade de Nāgārjuna, fecha o assunto, declarando que Nāgārjuna "foi, de fato, um mahāyānista (*pace* Warder 1973)".

conclusão de que Nāgārjuna é um pensador 'híbrido', que pertence a ambas as tradições, Hīnayāna e Mahāyāna[95].

Uma outra posição, que não discute o mahāyānismo de Nāgārjuna, afirma que o mesmo, porém, não pode ser legitimamente considerado um 'pensador *mādhyamika'*. Saito observa que, embora exista uma longa tradição historiográfica e doxográfica que defina Nāgārjuna como adepto e, aliás, fundador da escola Madhyamaka, e apesar da sua obra mais importante ser as *Madhyamakakārikās*, em nenhum ponto da sua obra Nāgārjuna se apresenta como um '*mādhyamika*': "Nāgārjuna se reconheceu apenas como um «Śūnyatāvādin»[96] nas sua VV e VP, e não como um «mādhyamika» ou «dBu ma pa»"[97]. Será somente Bhāviveka (seguido por Candrakīrti) o primeiro a escolher, "em oposição à tese então influente das «Três naturezas»"[98], autodefinir-se *mādhyamika*, ou *mādhyamika-vādin*. Ulteriores evidências filosóficas demonstram, segundo Saito, que a escola Madhyamaka surge somente como reação aos desenvolvimentos *yogācāra* oriundos da própria obra de Nāgārjuna: "parece também certo que, sem a fundação da escola Yogācāra por parte de Asaṅga e Vasubandhu no quinto século d.C., o Madhyamaka como escola não teria sido criado por Bhāviveka (c.490-570)"[99].

Diante do ímpeto classificatório dos estudiosos *mādhyamikas*, cujo ponto de partida, também segundo Huntington, deve ser encontrado na obra de Bhāviveka[100], e,

---

95 McCagney (1997), p. 4, por exemplo, declara que "Nāgārjuna não foi nem um Hinayanista nem um Mahāyānista, mas um caminho do meio entre os dois" (*Nāgārjuna was neither a Hinayanist nor a Mahāyānist, but was midway between the two*). Kalupahana (1991), p. 8, aparentemente atraído pela tese de Warder (do 'não-mahāyānismo' de Nāgārjuna), conclui que, de qualquer forma, não é o caso de "exagerar a chamada distinção Hīnayāna-Mahāyāna" no que diz respeito a Nāgārjuna.

96 Kaie Mochizuki (2004) acredita que, mesmo que, com certeza, a definição de *śūnyatā-vādin* é correta para falar de Nāgārjuna, essa, no entanto, não é da mesma forma precisa para definir os desenvolvimentos filosóficos da escola Madhyamaka pós-Nāgārjuna: "eu vou criticar a ideia de que a vacuidade seja a filosofia central da escola Madhyamika ou do budismo" (*I will criticize the thought that the emptiness is the central philosophy of the Madhyamika school or [sic] Buddhism*) – *Ibid*., p. 209.

97 "Nāgārjuna recognized himself only as a «Śūnyatāvādin» in his VV and VP, and not as a «mādhyamika» or «dBu ma pa»" – Saito (2007), p.155.

dBu-ma-pa é a expressão que traduz, em tibetano, *mādhyamika*.

98 "opposing the then influential Yogācāra tenet of the «Three natures»" – *Ibid*.

Na filosofia da escola Yogācara (Cittamātra ou Vijñānavāda), a das Três Naturezas (*trisvabhāva*) é a teoria que distingue as três dimensões (onto-)epistemológicas – Gethin (1998), p. 246, fala de três diferentes naturezas do mundo da experiência; Huntington (1992), p. 61, de discussão teorética sobre as basis onto-epistemológicas da dicotomia sujeito/objeto – de: 1) *parikalpita-svabhāva*, 'natureza imaginada'; 2) *paratantra-svabhāva*, 'natureza dependente'; 3) *pariniṣpanna-svabhāva*, 'natureza perfeitamente realizada.

99 "[i]t also appears certain that without the foundation of the Yogācāra school by Asaṅga and Vasubandhu in the 5th century A.D., the Madhyamaka as a school would not have been brought into being by Bhāviveka (c.490-570)" – *Ibid*., p. 158.

100 "Ao investigar as origens históricas da ideia de uma «escola do Madhyamaka», um autor particular é quem chama nossa atenção imediata: [...] Bhāvaviveka [...]. Pelo que sabemos atualmente,

em seguida, no trabalho doxográfico e hermenêutico dos doutores tibetanos[101], o mesmo autor argumenta a favor da tese de que uma melhor compreensão da filosofia de Nāgārjuna, Āryadeva e Candrakīrti é aquela que evita encaixar tais pensadores em alguma categoria escolástica:

> Tudo indica que esses autores não estavam filosófica e religiosamente dispostos a promulgar qualquer «conclusão estabelecida de modo insuperável» [[102]] – muito menos a fundar uma escola de pensamento sistemático e especulativo construído ao redor da defesa de tais teses"[103].

Nossa busca de um 'contexto doutrinal' ao qual Nāgārjuna pertence resultaria, portanto, frustrada tanto pela incerteza de qual realmente seja tal contexto, quanto pela circunstância de que o próprio conceito de 'contexto de pertencimento' seria inapropriado para se referir a Nāgārjuna: "parece razoável assumir que seus escritos não

---

Bhāvaviveka é o responsável pela primeira apropriação da palavra *madhyamaka* como o nome de um sistema filosófico ou de uma escola que defendia teses específicas. […] Ele parece também ter sido o primeiro dos comentadores de Nāgārjuna a associar explicitamente esse termo à formulação de específicas teses filosófícas (*pratijñā/dam bca'*) ou posições (*pakṣa/phyogs*). Isso requeria a elaboração de um sistema complexo de raciocínio formal inferencial que não tinha tido algum papel nos tratados próprios de Nāgarjuna, onde, como temos visto, a asserção de qualquer tese, posição ou ponto de vista foi conscientemente evitada" (*In tracing the historical origins of the idea of a «school of Madhyamaka», one particular author commands our immediate attention: [...] Bhāvaviveka [...]. So far as we know at present Bhāvaviveka is responsible for first appropriating the word madhyamaka as the name of a philosophical system or school that advocated specific tenets. [...] [H]e seems also to have been the first of Nāgārjuna's commentators explicitly to associate this term with the formulation of a specific philosophical thesis (pratijñā/dam bca') or position (pakṣa/phyogs). This required the working out of a complicated system of formal inferential reasoning that had not played a part in Nāgārjuna's own treatises, where, as we have seen, the assertion of any thesis, position or view was self-consciously eschewed*) – Huntington (2003), p. 74

[101] "O Madhyamaka – entendido como um sistema filosófico ou uma «escola» (*darśana*) fundada por Nāgārjuna – é a preocupação central de virtualmente toda a literatura doxográfica produzida no Tibet [...]. Uma maioria consistente da terminologia utilizada para classificar as subescolas do Madhyamaka indiano é reconhecida atualmente como uma invenção dos tibetanos" (*Madhyamaka – understood as a philosophical system or «school» (*darśana*) founded by Nāgārjuna – is the central preoccupation of virtually all doxographic literature written in Tibet [...]. [A] sizeable majority of the terminology used to classify subschools of Indian Madhyamaka is now recognized to have been an invention of the Tibetans*) – *Ibid*., p. 67.

[102] Ao falar da literatura doxográfica tibetana, Huntington tinha afirmado que "nessa literatura, as escolas e as subescolas são definidas com base nas teses que elas sustentam. Conforme um importante manual doxográfico dGe lugs pa do século dezoito, essas teses devem ser consideradas como «conclusões estabelecidas» que não podem ser «superadas»" (*in this literature, schools and subschools are defined on the basis of the tenets they hold. According to a prominent eighteenth-century dGe lugs pa doxographic manual, these tenets are to be regarded as «established conclusions» that one «will not pass beyond»*) – *Ibid*., p. 69.

[103] "there is every indication that these authors were philosophically and religiously indisposed to the promulgation of any «established conclusion beyond which one will not pass» – not to mention the founding of an orthodox school of systematic, speculative thought built around the defense of such tenets" – *Ibid*., p. 72.

teriam encontrado um lugar imediato e seguro em nenhuma tradição ortodoxa"[104]. A própria autodefinição de Nāgārjuna como *śūnyatā-vādin* não deve ser tomada, segundo Huntington, como uma declaração de adesão a um 'movimento filosófico' centrado na noção de vacuidade: "Tudo indica que para Nāgārjuna um *śūnyatāvādin* era apenas «uma pessoa que fala sobre a vacuidade"[105].

Diante de tamanha incerteza sobre a colocação de Nāgārjuna dentro do panorama filosófico do pensamento budista, parece, portanto, discutível, como critério para dirimir as controvérsias interpretativas, apelar ao "contexto no qual Nāgārjuna está inserido". Além disso, poder-se-ia ainda acrescentar que, mesmo conseguindo, enfim, classificar Nāgārjuna de alguma maneira (por exemplo, dentro de uma categoria extensa como a de 'pensador budista', logo, ao menos, fiel aos ensinamentos originais do Buda), ficaria sempre aberta a possibilidade de que ele foi um filósofo totalmente heterodoxo ou revolucionário com respeito ao próprio meio escolástico[106]: o contraste eventual e aberto com o que é dito por um texto hipoteticamente 'próximo' a Nāgārjuna poderia não servir como prova contrária por uma determinada leitura, pois Nāgārjuna poderia estar, naquele momento, inovando ou contestando com respeito ao próprio meio filosófico de pertencimento.

Em resposta a todas essas observações, a favor da possibilidade de identificar, com boa aproximação, o contexto de referência de Nāgārjuna e contra a hipótese de que ele fosse (ou possa ter sido) um pensador totalmente revolucionário em relação àquele contexto, se põe uma recente, ampla e acurada pesquisa de Walser.

A conclusão desse autor, alcançada ao termo de uma análise das fontes (não apenas documentárias, mas também epigráficas e arqueológicas) atualmente disponíveis, apresenta um quadro inquestionavelmente novo em relação a quanto dito até a publicação do seu *Nāgārjuna in context* (2005), sobre a questão do 'meio de pertencimento' de Nāgārjuna.

---

104 "it seems reasonable to assume that his writings would not have found an immediate and secure place in any orthodox tradition" – *Ibid*., p. 71.

105 "There is every indication that for Nāgārjuna a *śūnyatāvādin* was merely «a person who talks about emptiness»" – *Ibid*., p. 76.

106 McCagney (1997), p. XIX-XX, por exemplo, considera Nāgārjuna como um pensador que, ao menos em dois aspectos cruciais, se opõe à "ortodoxia" dos "cânones e comentários das primeiras escolas, e especialmente da versão Theravāda ou Pāli dos ensinamentos de Gautama" (*canons and commentaries of the early schools, and particularly with the Theravāda or Pāli Canon version of the teachings of Gautama*): o primeiro aspecto diz respeito ao uso do conceito de *śūnyatā*, que "no cânone Pāli é bem traduzido pelo termo «vacuidade» (*emptiness*)", enquanto "o uso de Nāgārjuna é inspirado na imagem do céu ou do espaço (*ākāśa*)"; o segundo aspecto é a identificação nāgārjuniana do *saṃsāra* com o *nirvāṇa*.

Primeiramente, com relação ao 'mahāyānismo' de Nāgārjuna, evidências – reconhecidas por todos os estudiosos que se ocuparam, durante os últimos anos, da questão das origens do Mahāyāna – comprovam que o 'Grande Veículo', inicialmente, foi apenas um 'movimento', sem própria identidade sectária: "Fontes chinesas posteriores, como, por exemplos, os relatos dos peregrinos chineses na Índia, nos informam que nos mesmos mosteiros conviviam monges mahāyānas e não mahāyānas"[107]. O surgimento do Mahāyāna, portanto, não pode ser reconduzido a nenhum evento cismático originário:

> Na história do cristianismo os cismas foram produzidos por discordâncias doutrinais. Ao invés disso, no budismo, a identidade é dada pela adesão ao código monástico, ao Vinaya. É uma identidade de tipo monástico [...]. *Não existe um Vinaya mahāyāna* [...], *na Índia não havia nenhum monge mahāyāna*[108].

Pertencer ao Mahāyāna, portanto, nos tempos de Nāgārjuna,

> denota simplesmente uma específica predileção doutrinal entre um pequeno grupo de monges dentro de uma das seitas existentes [...]. Mahāyāna devia ser visto como um *vāda*, a saber, uma 'escola' ou um 'movimento filosófico' (isto é, um *corpus* doutrinal), enquanto oposto a um *nikāya*, que denota um completo sistema institucional, tanto material quanto ideológico, de mosteiros afiliados"[109].

Harrison especifica que as temáticas caracterizantes do 'corpus doutrinário' *mahāyāna* eram, em primeiro lugar, "a doutrina da vacuidade (*śūnyatā*), a perfeição da sabedoria (*prajñāpāramitā*) e as cinco outras perfeições, a habilidade nos meios pedagógicos (*upāya kauśalya*) e, sobretudo, a carreira do bodhisattva"[110]. Posta a aderência a tais doutrinas fundamentais, e posto o 'culto'[111] a *sūtras* oriundos de uma suposta segunda revelação, ou revelação esotérica do Buda, o 'monge *mahāyāna*' não se

---

[107] "Fonti cinesi posteriori, come ad esempio i resoconti dei pellegrini cinesi in India, ci informano che negli stessi monasteri convivevano monaci mahāyāna e non mahāyāna" – Williams (2002), p. 95.

[108] "Nella storia del cristianesimo gli scismi sono stati prodotti da disaccordi dottrinali. Nel buddhismo, invece, l'identità è data dall'adesione al codice monastico, al Vinaya. È un'identità di tipo monastico [...]. *Non esiste un Vinaya mahāyāna* [...], *in India non vi era alcun monaco mahāyāna*" – *Ibid*., pp. 97-98.

[109] "simply denote[s] a specific doctrinal predilection among a smaller cohort of monks within one of the existing sects […]. Mahāyāna should be seen as a vāda, that is, a 'school' or a 'philosophical movement' (i.e., a body of doctrine), as opposed to a *nikāya*, which denotes the full institutional apparatus, both material and ideological, of affiliated monasteries" – Walser (2005), p. 17.

[110] "the doctrine of emptiness (*śūnyatā*), the perfection of wisdom (*prajñāpāramitā*), and the five other perfections, skill-in-means (*upāya kauśalya*) and, above all, the career of the bodhisattva" – Harrison (1987), p. 72.

[111] Cf. Schopen (1975) .

distinguia, portanto, em nada dos confrades da própria seita e do próprio mosteiro de pertencimento.

Agora, ao longo da sua pesquisa, Walser conclui que há suficientes evidências para sustentar que Nāgārjuna fosse, ao menos por uma parte da sua carreira espiritual, um monge (de aderência *mahāyāna*) da ordem Mahāsāṅghika, provavelmente 'próximo' aos meios da subseita Prajñaptivāda[112]; além disso, interlocutores dos quais Nāgārjuna parece, em mais de uma ocasião, buscar o favor ou a aliança[113], são os adeptos da subseita Saṃmitīya da ordem Pudgalavāda[114]. Com certeza adversários de Nāgārjuna (eventualmente até por razões "estratégicas"[115]) são, pelo contrário, os Sarvāstivādin.

> Em suma, o *Mūlamadhyamakakārikā* coloca em conversação ao menos três coleções *abhidharma*: a do Sarvāstivādin, a do Mahāsāṅghika, e a do Pudgalavādin. [...] Nāgārjuna apropria e reabilita certos conceitos chaves do Mahāsāṅghika e do Pudgalavādin (especialmente do Saṃmitīya) *abhidharma* e utiliza esses termos e conceitos chaves para encontrar defeitos no conceito de *svabhāva* dos *sarvāstivādin*. Essa estratégia não deveria ser vista como uma tentativa para que os *sarvāstivādin* mudem de ideia, mas sim, ao invés disso, como uma tentativa de fortalecer uma aliança entre os *mahāyānistas* de Nāgārjuna e os mosteiros que os hospeda[116].

O pertencimento a um meio sectário impõe a Nāgārjuna, evidentemente, o escrupuloso respeito às regras do *Vinayapiṭaka* específicas daquele meio. Entre tais

---

112 "A correspondência entre o método lógico de Nāgārjuna e as teses do Mahāsāṅghika (…) aparece ainda mais estrita se o seu método de argumentação é visto à luz das teses dos Prajñaptivādins" (*The fit between Nāgārjuna's logical method and the theses of the Mahāsāṅghika (...) appears even tighter if his method of argumentation is seen in the light of the theses of the Prajñaptivādins*) – Walser (2005), p. 234.

113 "Os argumentos de Nāgārjuna deveriam ser examinados nos termos das *alianças que eles forjam*, mais do que de quem eles atacam" (*Nāgārjuna's arguments should be examined in terms of the alliances that they forge instead of merely whom they attack*) – Walser (*ibid*.), p. 226

114 "Fica claro que alguns elementos podem ter sido dirigidos a (ou, ao menos, podem não ter ofendido) uma audiência Pudgalavādin nos capítulos 4, 9, 10, 12, 16, 18, 25 e 27 das *Mūlamadhyamakakārikā* – em outras palavras, em quase um terço dos capítulos do livro" – *Ibid*., p. 258.

115 "Se ele ataca específicas posições Sarvāstivādin, é mais provavelmente porque ele está tentando mostrar sua lealdade a uma ou a ambas das outras duas [isto é, Prajñaptivāda e Pudgalavādin]" (*If he attacks specific Sarvāstivādin positions, it is most likely because he is trying to show his allegiance to one or both of the other two [isto é, Prajñaptivāda e Pudgalavādin]*) – *ibid*., p. 261.

116 "In sum, the *Mūlamadhyamakakārikā* engages at least three *abhidharma* collections in conversation: the Sarvāstivādin's, the Mahāsāṅghika's, and the Pudgalavādin's. […] Nāgārjuna appropriates and rehabilitates certain key concepts from the Mahāsāṅghika and Pudgalavādin (especially the Saṃmitīya) *abhidharma* and uses these key terms and concepts to find fault with the Sarvāstivādin's concept of svabhāva. This strategy should not be seen as an attempt to get the Sarvāstivādins to change their minds but, rather, as an attempt to cement an alliance between Nāgārjuna's Mahāyānist and their host monasteries" – *Ibid*.

regras, a da proibição de *saṅghabheda* ('rachadura do sangha', isto é, 'cisma') deve ser considerada, junto às várias seitas, como uma das mais rígidas[117]:

> Não havia nada de parecido a uma ilimitada liberdade de expressão para os monges na antiga Índia [...]. Embora o budismo na Índia nunca tivesse uma instituição eclesiástica centralizada com a autoridade para decidir sobre assuntos de doutrina ou de regras [...], isso não significa que uma 'ortodoxia' funcional, localmente, não existisse[118].

Pelo menos nos meios Mahāsāṅghika, segundo Walser, parece infundado o quadro desenhado por Bechert e Williams, de plena tolerância, junto aos meios monásticos do tempo de Nāgārjuna, para qualquer desvio doutrinário por parte de monges isolados, "*desde que eles se comportassem na mesma maneira – fundamentalmente, desde que eles aderissem ao mesmo código monástico*"[119]. Um relato mais completo e realístico da situação nos diz, pelo contrário, que "a regra da «rachadura do *saṅgha*» não se aplicava apenas a controvérsias sobre o *vinaya*, como Bechert e Williams alegam, mas sim também a controvérsias sobre o *sūtra piṭaka*"[120].

Se, consequentemente, Nāgārjuna não quisesse incorrer nas severas sanções[121] previstas para uma acusação de 'rachadura do *saṅgha*', e quisesse ter alguma chance que o seu mosteiro de pertencimento dedicasse recursos materiais à reprodução e à conservação[122] de sua obra e a do incipiente movimento Mahāyāna, evidentemente, a

---

117 A acusação de fomentar um cisma (*saṅghabheda*) tinha possíveis repercussões legais que eram bastante severas e teriam sido de grande importância para qualquer movimento religioso incipiente" (*The accusation of fostering a schism (saṅghabheda) had potential legal repercussions that were quite severe and would have to be a great concern to any budding religious movements*) – *Ibid*., p. 95.

118 "There was nothing like unrestricted freedom of speech for ordained monks in ancient India [...]. Although Buddhism in India never had a central ecclesiastic institution with the authority to decide matters of doctrine or law […], this is not to say that a functional 'orthodoxy' did not exist at the local level" – *Ibid*., pp. 94-95.

119 "*so long as they behaved in the same way – crucially, so long as they adhered to the same monastic code"* – Williams, cit. em Walser (2005), p. 99.

120 "the «splitting the *sangha*» rule applied not only to disagreements over the *vinaya*, as Bechert and Williams contend, but to disagreements regarding the *sūtra piṭaka* as well" – Walser (*ibid*.), p. 101.

121 "Em nível prático, uma ofensa do tipo *saṅghātiśeṣa* ["separação da comunidade", GF] requer censura e um período probatório. Em nível kármico, no entanto, as consequências são bastante severas. Provocar um cisma é um pecado com uma retribuição imediata de tipo bem desagradável (equiparável ao matar a própria mãe ou pai, matar um *arhant*, etc" (*On a practical level, a* saṅghātiśeṣa *offense requires censure and a probationary period […]. On a karmic level, however, the consequences are quite severe. Causing a schism is a sin with immediate retribution of a rather nasty variety [on par with killing one's mother and father, killing an* arhant, *etc.*]) – *ibid*, p. 96.

122 "*Sūtras* não são simplesmente um pacote de ideias; eles são produtos manufaturados pelo mosteiro. Como tais, a sua (re)produção teria requerido a alocação de recursos de tempo e trabalho, canetas, papel e tinta. Ademais, espaço de armazenamento devia ser disponibilizado para sua preservação" (Sūtras *are not just bundles of ideas; they are manufactured goods produced by monasteries. As such, their (re)production would have required the allocation of the resources of time*

sua profissão de idéias e a sua linguagem não poderiam estar em aberto contraste, e sim, pelo contrário, em sintonia com as doutrinas que, junto ao meio monástico ao qual ele pertence, eram consideradas 'ortodoxas'. Ora, o critério fundamental para 'passar adiante' as próprias idéias, mostrando-as como aceitáveis e dignas de serem reproduzidas e guardadas, é o de apresentá-las como *buddhavacana* ('palavra do Buda')[123], na específica acepção na qual a própria 'palavra do Buda' era declinada naquela determinada seita[124]. O eventual contraste entre as próprias idéias e aquelas de escolas diferentes daquela à qual Nāgārjuna pertence não é um problema, mas, ao contrário, eventualmente, um ponto a favor, em meio a monges que podem ter algum interesse a diferenciar-se, contrastando e criticando teorias consideradas ortodoxas por outras escolas.

Naturalmente – Walser ainda ressalta – Nāgārjuna, para apresentar suas doutrinas mais especificamente *mahāyāna*, poderá utilizar algumas estratégias de camuflagem[125], inserindo termos e fórmulas que imediatamente reconduzem à dimensão dos *sūtras* canônicos ou aludindo a textos de reconhecida autoridade *buddhavacana*; no entanto, parece difícil pensar que as estratégias 'miméticas' de Nāgārjuna fossem eficazes até o ponto de despachar como 'ortodoxa' uma ideia objetivamente contrária à específica 'palavra do Buda' codificada no próprio meio de pertencimento. Não há razões para pensar que a audiência à qual Nāgārjuna se direciona não esteja preparada e atenta: consequentemente, as teorias *mahāyānas* por ele apresentadas não apenas

---

and labor, pens, paper, and ink. Furthermore, storage space had to be devoted to their preservation) – *ibid*, p. 123.

[123] Todas as escolas *ābhidharmikas*, observa Walser, compartilham uma definição ampla do que deve ser considerado 'palavra do Buda': "Todas as tradições aceitam que um sermão não devia ser pronunciado fisicamente pelos lábios do Buda para ele ser qualificado como um discurso de *Dharma* [...]. Na literatura budista como um todo, o termo 'palavra do Buda' se torna uma metonímia para qualquer pronunciação dotada de autoridade que represente o *dharma* do Buda" (*All traditions accept that a sermon did not have to be uttered from the physical lips of the Buddha in order to qualify as a statement of dharma […]. In Buddhist literature generally, the term 'word of the Buddha' becomes a metonym for any authoritative utterance representing the* dharma *of the Buddha*) – *ibid*, pp. 107-108).

No *Mahāparinibbāna-sutta* ("Grande discurso sobre o *nibbāna* definitivo") (DiNik.16) é declarado que qualquer discurso ouvido diretamente do Buda (mais ainda não codificado no cânone), de uma comunidade de mestres idosos e emintentes, de um grupo de monges competentes no Dhamma, ou até de apenas um monge perito na doutrina, caso se mostre, depois do "atento cotejo" com os suttas canônicos (*sutte otāretabbāni*) e a "comparação com as regras monásticas (*vinaye sandassetabbāni*), como um discurso conforme ao Dhamma, deve ser reconhecido como "palavra do Buda".

"O caminho para a autenticação de novos textos e doutrinas devia enfrentar os ataques da velha guarda, por assim dizer. Entretanto, qualquer texto que tivesse navegado com sucesso esse caminho podia ser considerado «palavra do Buda »" ("*The road to authentication for new texts and doctrines had to run the gauntlet of the old guard, as it were. Yet any text successfully navigating this road could be considered «word of the Buddha»*) – Walser (*ibid.*), p. 109. Emfim, "a porta da canonicidade era vigiada, mas não fechada" (*the door to canonicity was guarded but not closed*) – *ibid*, p. 109.

[124] *Ibid*., p. 153.

[125] O inteiro capítulo 5 de Walser (2005) é dedicado às "Estratégias parasíticas do Mahāyāna".

deverão ter uma *forma* compatível com a ortodoxia daquela audiência, bem como, também, uma certa 'sintonia filosófica' real com ela. Suas teorias, portanto, poderão até ser percebidas como uma elaboração e um desenvolvimento[126] em relação às próprias doutrinas, mas, com certeza, nunca como antitéticas ou contraditórias a elas.

Todas essas observações permitem concluir que o tradicional ponto de vista hermenêutico que apresenta Nāgārjuna como feroz adversário de *todas* as escolas *ābhidharmikas*, ou até mesmo subversivo quanto a algumas das teorias contidas no *sūtra-piṭaka*, deve ser reconsiderado. Apesar de provavelmente incorreta a rotulagem de Nāgārjuna como "filósofo *mahāyāna* fundador da escola Madhyamaka", e embora fique, de qualquer forma, difícil classificar o pensamento de Nāgārjuna através de algumas das categorias que utilizamos para falar da filosofia budista, isso não exclui que seja possível identificar um preciso contexto histórico-filosófico ao qual Nāgārjuna pertence: um contexto que, assumindo os resultados da pesquisa de Walser, é o de um monge *mahāyāna* que reside num meio de clima *mahāsāṅghika-pudgalavādin*, próxima da seita Prajñaptivāda e filosoficamente adverso às doutrinas da escola Sarvāstivāda.

Do eventual *abhidharma-piṭaka* da escola Mahāsāṅghika[127] não temos nenhum vestígio e também da seita dos *pudgalavādin* não temos nenhum material de 'primeira mão'. No entanto, algumas fontes doxográficas (chinesas, em particular) fornecem informações suficientes para formarmos uma ideia das doutrinas fundamentais das seitas do universo Mahāsāṅghika. Além disso, da escola Sarvāstivāda dispomos do inteiro *abhidharma-piṭaka* (em boa parte, em chinês), assim como do testemunho de autores – em primeiro lugar, de Vasubandhu – que relatam e discutem as doutrinas dessa escola. Todo esse material nos proporciona uma boa base contextual para cotejar e avaliar as diferentes hipóteses interpretativas da teoria nāgārjuniana das duas verdades.

---

126 "Os mahāyānistas evocam ulteriormente a aura de «palavra do Buda » através da sua designação dos *sūtras* mahāyāna como *vaipulya sutras* [...]. O termo *vaipulya* costuma ser glosado como «estendido» […], mas uma nuance desse termo falta frequentemente nos léxicos tradicionais, a saber, uma «elaboração» ou «exploração temática» [...]. Nesse contexto, «fazer uma expansão» corresponde à elaboração do autor sobre um texto dado. A «elaboração» assim criada não é nem exatamente o mesmo do original, nem ela rompe com o original" (*Mahāyānists further evoke the aura of «word of the Buddha» through their designation of Mahāyāna sūtras as* vaipulya sūtras *[…]. The term* vaipulya *is usually glossed as «extended» […], but one nuance of this term is often missing from the standard lexicons, namely, an «elaboration» or «thematic exploration» […] «making an expansion» amounts to the author elaborating on an existing text. The «elaboration» thus created is neither exactly the same as the original, nor does it break away from the original*) – *ibid*, p.155.

127 A existência de um *abhidharma-piṭaka mahāsāṅghika* é objeto de discussão entre os estudiosos, "no entanto, a maior evidência sugere que o Mahāsāṅghika tivesse, sim, um *abhidharma piṭaka*, ou, ao menos, algumas das suas seitas o tinham" (*The preponderance of evidence, however, suggests that the Mahāsāṅghika did have an* abhidharma piṭaka, *or at least some sects of it did*) – *ibid*, p. 213. Contra as evidências da existência de um *ābhidharma-piṭaka mahāsāṅghika*, Walser cita o testemunho do (pāli) *Dīpavaṃsa*.

Mas esse material ainda não exaure o contexto dentro do qual se desenvolve o pensamento de Nāgārjuna. Com efeito, a sua identificação como pensador proto-*mahāyāna*, *mahāsāṅghika-pudgalavādin* e anti-*sarvāstivāda* não diz o suficiente em relação à sua proximidade e à sua fidelidade à palavra 'canônica' do Buda histórico: a principal referência filosófica de Nāgārjuna parece ser, de fato, os sermões budianos[128] do *sūtra-piṭaka*[129]. A interpretação de Nāgārjuna proposta por Kalupahana enfatiza especialmente esse aspecto: o pensamento do autor das MK, longe de opor-se à inteira tradição budista que o precede, deve ser qualificado como uma recuperação e uma glosa de ensinamentos do Buda Śākyamuni[130], dos quais as tradições *ābhidharmikas* haveriam se desviado[131]. Em particular, Kalupahana individua no *Kaccā*[*ya*]*nagotta-sutta* o discurso do Buda do qual a obra de Nāgārjuna seria um extenso comentário[132]. Entretanto, ao longo destas páginas, observaremos que todas as principais doutrinas de Nāgārjuna têm suas raízes em ensinamentos canônicos do Buda: além do 'caminho do meio' (que é o conteúdo específico do *Kaccānagotta-sutta*), também a teoria da vacuidade e a concepção da co-originação dependente são desenvolvimentos de discursos originais do Buda. Ademais, como será claro na parte final desta tese, a própria profunda motivação pedagógica e soteriológica da filosofia de Nāgārjuna – motivação que pode ser sintetizada na noção de *upāya kauśalya* ("meios apropriados") – deve ser reconhecida como um princípio fundamental do magistério do Buda. Enfim, reconstruindo o contexto histórico-filosófico onde 'ambientar' o pensamento de Nāgārjuna, além de ser necessário considerar as posições do debate filosófico da sua

---

128 Ao longo desta tese utilizarei o adjetivo 'budiano', que talvez seja um neologismo, para distinguir o que se refere diretamente ao Buda histórico do que é mais genericamente 'budista', a saber, relativo ao 'budismo', e do que é 'búddhico', ou seja, relativo à condição de ser um *buddha*.

129 Os 'cestos dos discursos' das várias escolas do 'budismo de base' deviam apresentar, diferentemente dos seus *abhidharma-piṭakas*, poucas diferenças. Por exemplo, os dois *sūtra-piṭakas* dos quais dispomos inteiramente, o da escola Theravāda e o da Sarvāstivāda (respectivamente em pāli e em chinês), são em boa parte coincidentes.

130 "Nas páginas seguintes será feita uma tentativa de apresentar Nāgārjuna meramente como um grande comentador da palavra do Buda, e mostrar que ele não tentou melhorar os ensinamentos do Buda" (*In the following pages, na attempt will be made to present Nāgārjuna merely as a grand commentator on the Buddha-word and to show that he did not try to improve upon the teachings of the Buddha*) – Kalupahana (1991), p. 5.

131 Parece que Kalupahana, ao ressaltar a fidelidade de Nāgārjuna ao ensinamento do Buda, tenda a subestimar o seu mahāyānismo e a aumentar a sua postura anti-*abhidharma*. No entanto, na medida em que concebemos tanto o primeiro Mahāyāna quanto o universo das escolas *ābhidharmikas* como meios filosóficos complexos e variados, não parece problemático pensar em Nāgārjuna como um pensador *mahāyāna*, perfeitamente fiel à palavra canônica do Buda, crítico para com algumas escolas *ābhidharmikas* (em particular, com a escola Sarvāstivāda), mas ao mesmo tempo, por sua vez, ligado a um meio doutrinal *ābhidharmika* (isto é, ao meio *mahāsāṅghika-pudgalavādin*).

132 Cf. Kalupahana (1991), p. 5.

época, também os sermões do *sutta-piṭaka* devem ser reputados como um ponto de referência imprescindível.

PARTE I

INTRODUÇÃO À PRIMEIRA PARTE

Dentro da história dos estudos contemporâneos dedicados a Nāgārjuna é possível identificar algumas tendências interpretativas da sua filosofia: a 'metafísica', na qual podemos inserir tanto a leitura 'niilística'[133] quanto as 'idealístico-trascendentalistas'; a 'semântica' ou 'linguística', parcialmente coincidente com aquela chamada, por Tuck, 'pós-wittgensteniana'[134]; a 'cético-agnosticista', e por fim, a 'analítico-neopositivista'[135].

Para as finalidades do discurso aqui desenvolvido – sobre a questão das duas verdades – a última tendência, 'neopositivista', é menos importante do que as três primeiras. Os estudos 'analíticos' sobre Nāgārjuna parecem em particular interessados, mais do que no que o autor das MK diz em última análise, na maneira na qual ele se expressa e desenvolve seus raciocínios. Objeto das leituras 'neo-positivistas' de Nāgārjuna se tornam, portanto, as problemáticas referentes às palavras por ele empregadas, a descrição da lógica utilizada (para demolir o ponto de vista dos adversários), a identificação de eventuais falácias na construção dos seus ataques às filosofias budistas e não budista por ele criticadas. Em particular, os estudos analíticos sobre Nāgārjuna, que floresceram em maior cópia a partir do fim dos anos cinquenta do século passado[136], estão interessados no funcionamento e no uso do tetralema[137] nas MK, na formalização dos seus raciocínios[138], na aplicação de paradoxos (tais como, por

---

133 O adjetivo 'niilístico(/a/os/as)' será utilizado para designar autores e interpretações que consideram 'niilista' a posição filosófica de Nāgārjuna. Da mesma forma, 'absolutista' e 'ceticista' (e suas formas derivadas) serão utilizados para qualificar as leituras que definem a filosofia nāgārjuniana como um 'absolutismo' ou como um 'ceticismo'.

134 "Pós-empiristas pós-wittgensteinianos viram Nāgārjuna como um antifilósofo, primeiramente interessado no uso da linguagem, no holismo conceitual e nos limites do discurso filosófico" (*Postempiricist post-Wittgensteinians have seen Nāgārjuna as an antiphilosopher, primarily concerned* with language use, conceptual holism, and the limits of philosophical discourse) – Tuck (1990), p. vi.

135 "Na primeira metade [sic] do século XX, filósofos analíticos e positivistas caracterizaram o espectro filosófico indiano como uma gama de afirmações rivais sobre a eficácia causal e a exatidão lógica. Nesse contexto, Nāgārjuna foi visto como um analista lógico de proposições metafísicas e epistemológicas em competição" (*In the first half of the twentieth century, analytic and positivist philosophers characterized the Indian philosophical spectrum as an assortment of rival claims about causal efficacy and logical accuracy. In this context, Nāgārjuna was viewed as a logical analyst of competing metaphysical and epistemological propositions*) – Tuck (*ibid*), p. v.

Observamos, também com base no capítulo que o mesmo Tuck (*ibid.*) dedica às leituras 'analíticas' de Nāgārjuna, que é a *segunda* metade do século XX aquela na qual as leituras em questão se desenvolvem.

136 Um artigo de Robinson (1957) pode ser considerado o primeiro da série de trabalhos que podemos classificar como 'leituras analíticas' de Nāgārjuna.

137 Cf., por exemplo, K. N. Jayatilleke (1967), Seyfort Ruegg (1977), R. D. Gunaratne (1960), Shōryū Katsura (2000).

138 Cf., por exemplo, Potter (1963), B. K. Matilal (1985 e 1999).

exemplo, o enigma do mentiroso[139]), nas categorias lógicas recorrentes, nas tipologias de negação[140], no uso do *prasaṅga*[141], na comparação da sua lógica com a das escolas lógicas do seu tempo[142] ou também – considerando a lógica como um tipo de atividade teorética independente do contexto histórico-filosófico no qual é produzida – com a pesquisa lógica contemporânea[143].

Os resultados desse tipo de investigação são importantes e, frequentemente, devem ser levados em conta por qualquer tratamento sério da filosofia de Nāgārjuna, até aqueles cujas finalidades não são, diretamente, 'analíticas'. No entanto, com efeito, ao longo da presente pesquisa sobre o significado da verdade ordinária e da verdade suprema em Nāgārjuna, tais resultados serão, eventualmente, apenas 'utilizados', mas não também analisados ou discutidos.

A linha hermenêutica 'metafísica' é aquela que lê a filosofia de Nāgārjuna como um discurso que, kantianamente, postula a existência de uma dimensão noumênica além do fenômeno e, metafisicamente, oferece uma descrição ou dá uma definição da mesma dimensão.

Ao longo da história dos estudos dedicados ao Madhyamaka, esse tipo de leitura do pensamento de Nāgārjuna tem sido quantitativamente preponderante, articulando-se em um número decididamente amplo de soluções interpretativas. Entre elas, os três primeiros capítulos desta tese apresentarão, em forma necessariamente sintética, aquelas que me parecem mais significativas.

O primeiro capítulo é dedicado às leituras niilísticas da filosofia de Nāgārjuna, segundo as quais o que mais coerentemente emerge nos escritos do 'fundador da escola Madhyamaka' é a qualificação da realidade em si (além do mundo convencional-fenomênico) como pura e rigorosa ausência de ser.

---

139 Cf., por exemplo, Mabbett (1996).

140 Cf., por exemplo, Matilal (1971), Seyfort Ruegg (1978 e 1981), Walser (1998), Berger (1998).

141 *Prasaṅga*, na terminologia dos gramáticos, significa "ocasião, aplicação [provisória de uma regra]" – Seyfort Ruegg (1981), p.37. Na tradição dos estudos *mādhyamikas* contemporâneos esse termo costuma ser traduzido com "*reductio ad absurdum*". Independente da questão se essa última seja uma boa versão da palavra *prasaṅga*, esse termo define a principal estratégia argumentativa e dialética dos raciocínios nāgārjunianos, consistentes na progressiva eliminação, com base na demonstração da sua inconsistência lógica, de qualquer possível posição (*pakṣa*) ou ponto de vista (*dṛṣṭi*) sobre um determinado assunto. Cf., por exemplo, nos numerosos estudos dedicados ao *prasaṅga*, Priest (1979), Murti (1981), Walser (1998), Matilal (1999).

142 Cf., por exemplo, Bahm (1957), Matilal (1968).

143 Cf., por exemplo, Chiari, (1954), Matilal (org.) (1986), Galloway (1989).

O segundo capítulo apresenta as características (e os limites) de três leituras metafísicas que podem ser, genericamente, qualificadas como ‘não-niilísticas’ ou ‘transcendentalistas’: todas as três oferecem definições positivas da verdade suprema, que é pensada como uma dimensão epistêmica ‘outra’ em relação à verdade ordinária.

O terceiro capítulo diz respeito a uma leitura metafísica que, combinando elementos niilísticos e transcendentalistas, identifica, na filosofia de Nāgārjuna, um duplo movimento de negação e afirmação.

No quarto capítulo serão examinadas características e aparentes incongruências da leitura ‘semântica’, marcadamente anti-metafísica: o real sentido da proposta filosófica nāgārjuniana não seria o de proporcionar definições da verdade última, mas sim, ao contrário, o de afirmar a inexistência de uma realidade em si, independente da fenomênica: a verdade suprema, segundo essa interpretação, é que *não existe verdade suprema*.

O quinto capítulo explora criticamente as posições daqueles estudiosos que interpretam Nāgārjuna como um filósofo rigorosamente cético que, em vez de *afirmar algo* de ultimamente verdadeiro sobre a realidade, suspende o juízo sobre ela.

O sexto e último capítulo da primeira parte, enfim, é dedicado à análise das principais interpretações que o conceito de verdade ordinária, ou *saṃvṛti satya*, recebeu dentro dos estudos nāgārjunianos contemporâneos.

CAPÍTULO 1.
INTERPRETAÇÃO NIILÍSTICA

Uma posição legitimamente 'metafísica' é aquela que considera a filosofia de Nāgārjuna como uma das mais rigorosas afirmações de 'niilismo ontológico' já concebidas pela mente humana[144]: o verdadeiro sentido do discurso de Nāgārjuna seria o de afirmar que, se *convencionalmente* podemos falar de entes separados, cada qual dotado da sua identidade ontológica, a *verdade suprema* é que *não existe nada*. Independente de como o fenômeno possa aparecer, a realidade em si equivale a um puro nada[145].

1.1. Verdade suprema como puro nada

1.1.1. Leituras niilísticas antigas e proto-contemporâneas

A interpretação niilística do pensamento de Nāgārjuna é amplamente atestada nos meios filosóficos indianos que mais diretamente dialogam ou polemizam com o Madhyamaka. Também entre os tibetanos, ao menos até a revolução exegética operada

---

144 "Com efeito, o pensamento Mādhyamika como tal é o mais profundo niilismo que o mundo já conheceu" (*Indeed, the Mādhyamika thought as such is the most thoroughgoing Nihilism the world has never known*) – Narain (1997), p. 146.

145 O uso da expressão "niilismo ontológico" para descrever essa leitura da filosofia nāgārjuniana pode suscitar algumas perplexidades, e requer uma justificação. S. N. Dasgupta (1962) descreve o Madhyamaka como "nihilistic idealism". Uma expressão "acurada e iluminante", observa Wood (1994), p. 6, mas que deve ser explicada: se com 'idealismo' entendemos "o ponto de vista filosófico de que tudo é mente" (*the philosophical view that everything is mind*), então, uma vez que "os *mādhyamikas* não acreditam na existência da mente mais do que acreditam na existência da matéria (ou de qualquer outra coisa)" (*the Mādhyamikas did not believe in the existence of mind any more than they believed in the existence of matter [or anything else]*), podemos concluir que "os *mādhyamikas* não podem ter sido idealistas" (*the Mādhyamikas could not have been idealists*) – *Ibid*. Porém, ainda ressalta Wood, existe uma versão de idealismo ("muito mais pronunciada na Índia do que no Ocidente") meramente interessada em sustentar a fundamental insubsancialidade do real, sem, necessariamente, se comprometer com a afirmação da existência da só mente (posição, essa última, que em âmbito budista será defendida, segundo Wood, pelos Vijñānavādins, partidários de uma "versão *ontológica* de idealismo"): um idealismo desse tipo, típico da escola Madhyamaka, pode ser definido, conclui Wood, como uma "versão niilista, *não-ontológica* de idealismo" (non-ontological, *nihilist version of idealism*) – *ibid*, p. 7.

Independente das considerações de Dasgupta e de Wood, definindo 'niilismo ontológico' a posição que os autores tratados nessa seção atribuem a Nāgārjuna, entendo apenas afirmar que o niilismo do qual aqui se discute é um discurso que se refere à categoria do ser (no específico, é a negação da existência do ser); dentro da história da filosofia existem outros tipos de niilismo (niilismos de natureza axiológica, existencial ou, também, hermenêutica) que não põem em discussão a existência da realidade. Aqui, ao contrário, a categoria do 'nada' é utilizada em um sentido metafísico, a saber, para negar a realidade – o que, enfim, justifica, a meu ver, o uso de um aparente 'oximoro filosófico' como 'nihilismo ontológico'.

por Tsong kha pa (Dzong-ka-ba)[146] no século XIV, a leitura niilística é prevalecente. Igualmente, os primeiros estudos budológicos ocidentais (desde a metade do século XIX até os anos vinte ou trinta do século XX) entendem o budismo (em geral) e o Madhyamaka (em particular) como absolutas e radicais afirmações de que nada existe.

O que se segue nesta seção é uma rápida e antológica exploração da história da interpretação niilista do Madhyamaka até os tempos mais recentes (aos quais dedicar-se-á mais detalhadamente a próxima seção). A base bibliográfica dessa exploração, mais do que material bibliográfico primário, muito amplo e de difícil acesso, serão fontes secundárias mais recentes, que reconstroem e relatam a história da hermenêutica budista.

Mayeda[147], em um estudo dedicado à relação entre Śaṅkara e o budismo, refere que nos meios *vedāntin* é o inteiro budismo a ser tachado de niilismo: *Brahmasūtra-Bhāṣya*, 2.2.11-18 define o budismo como *sarva-vaināśika-rāddhānta* "the doctrine which asserts the nihilism of everything"[148]. Mais especificamente, falando sobre os adeptos da escola Madhyamaka, Śaṅkara – apesar de conhecer a palavra '*mādhyamika*'[149] – prefere a expressão *sarva-śūnyatā-vādins* ("defensores da vacuidade de tudo")[150]. Narain aponta a duas passagens – *Śārīraka-Bhāṣya* (*alias Brahmasūtra-Bhāṣya*), 2.2.31 e *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya*, 4.3.7 – nas quais Śaṅkara expressa a sua interpretação de "*Śūnyavāda* as pure Nihilism"[151]; um ponto de vista que o mesmo Narain considera compartilhado pela inteira tradição brahmânica, como é evidente, por exemplo, nos *Nyāya-Sūtras*, na passagem 1.1.5 do *Ślokavārtika*, do Mīmāṁsaka Kumārila-bhaṭṭa ou, enfim, voltando ao âmbito *vedāntin*, em passagens[152] de Rāmānuja, Vijñānabikṣu e Mādhava.

---

146 O primeiro nome (fora da parêntese) segue o método (mais 'científico') de transliteração do tibetano da American Library Association; entre parênteses, o correspondente na transliteração 'fonética' proposta por Hopkins (1983), pp.19-21.

147 Mayeda (1999-2005).

148 (*A doutrina que assevera o niilismo de tudo*) – *Ibid*., p 39.

149 "Está, com efeito, certo que Śaṅkara está bem ciente dos termos Mādhyamika and Vijñānavāda, uma vez que ele utiliza esses termos nos seus próprios trabalhos, quando ele pesquisa sobre a posição budista" (*It is indeed certain that Śaṅkara is well aware of the terms Mādhyamika and Vijñānavāda since he uses these terms in his own works when he surveys Buddhist position*) – *Ibid*.

150 Por meio dessa definição dos *mādhyamikas*, observa Mayeda, Śaṅkara toma distância do budismo, respondendo as acusações (por parte, por exemplo, do *bhedābhedavādin* ["aderente ao ramo da «diferença-e-não-diferença» da escola Vedānta"] Bhāskara) de ser um "cripto-budista" (*prachanna bauddha*) e um *maya-vādin*, a saber, segundo Bhāskara: "alguém que depende da doutrina dos budistas (*Buddhamatavalambin* [sic])" (*one who depends on the doctrine of the Buddhist [*Buddhamatavalambin*]*) – Mayeda (*ibid*.), p. 38.

151 "*Śūnyavāda* como puro niilismo" – Narain (1997), p. 55.

152 *Ibid*., p. 64, nota 20.

Não apenas nas escolas hinduístas, mas sim, também, nos próprios meios budistas não *mādhyamikas*, podemos encontrar a atribuição de niilismo a Nāgārjuna: "também a escola Yogācāra do Budismo subscreve o mesmo ponto de vista de *śūnyavāda*"[153]. Um exemplo disto é dado por Sthiramati (*Madhyāntavibhāgaṭīkā,* I.2), o qual declara o *Śūnyavāda* (*alias* Madhyamaka) como "uma doutrina do absoluto nada"[154]. Um texto (*Abhidharmadīpa*) da escola Vaibhāṣika, em oposição à tese *sarvam asti* ("tudo existe") da escola Sarvāstivāda, opõe uma tese *sarvam nāsti* ("tudo não existe") que o comentário atribui aos *Śūnyatāvādin*.

Posições realmente niilistas – ou que, ao menos, tais parecem a Tsong kha pa (1357-1419)[155] – são atestadas dentro da própria tradição *mādhyamika* tibetana.

Fontes doxográficas dos séculos XVII-XVIII[156] atribuem a rṄog Blo ldan šes rab (Lo-den-shay-rap) (1059-1109) a tese de que a maneira correta de entender a vacuidade é no sentido de 'absoluta negação' (*med gag*)[157]. Na mesma direção vai o sequaz de rṄog, Phy(v)a/Cha pa Chos kyi seṅ ge (Cha-ba Chö-gyi-seng-ge) (1109-1169), que chega a afirmar que *paramārtha-satya* é "pura absoluta negação"[158]. Nas listas dos que, segundo as sucessivas gerações de budistas tibetanos, 'negam demasiadamente', há também o nome de Žaṅ Thaṅ sag pa Ye šes ´byuṅ gnas (Tang-sak-ba) (séc. XI-XII) ao qual é atribuída a teoria pela qual os fenômenos não existem, além de ultimamente, também convencionalmente[159].

Esses mestres e seus discípulos[160], segundo Tsong kha pa (e segundo seus sequazes dGe lugs pa das gerações sucessivas), mesmo considerando-se *mādhyamikas*, arremeteram-se bem além do limite do que pode ser considerado 'mediano', ampliando

---

153 "even the Yogācāra school of Buddhism subscribes to the same view of *Śūnyavāda*" – *Ibid*., p. 55.

154 *Ibid*., p. 56.

155 "Nowadays, most who claim to propound the meaning of the middle way say that all phenomena [...] are refuted […]. Thus, [they feel that Candrakīrti] says that the reasoning refuting ultimate production also refutes conventional [production]" (*Hoje em dia, a maioria dos que afirmam propor o significado do caminho do meio assevera que todos os fenômenos […] são refutados […]. Assim, [eles sentem que Candrakīrti] afirma que o raciocínio que refuta a produção última refuta também [a produção] convencional*) – Tsong kha pa, LRCM, trad. Napper (1989), pp. 178-179.

156 Por exemplo, ´Jam dbhyangs bzhad pa (Jam-yang-shay-ba) e A kya yoṅs ´dzin (A-gya-yong-dzin).

157 Cf. Seyfort Ruegg (2000), p. 31.

158 Cf. Seyfort Ruegg (2000), p. 37-38.

159 Cf. Napper (1989), p. 53.

160 Napper (1989), p. 52, ainda cita, entre os *mādhyamikas* tibetanos niilistas, Gun-kyen-rong-dön (1367-1449) e Bo-dong Chok-lay-nam-gyel (1306-1386[?]).

demasiadamente o limite do *negandum*. Eles, portanto, "de fato, são suscetíveis de ser acusados de niilismo"[161].

Sem nenhum receio, também os autores dos primeiros estudos contemporâneos dedicados a Nāgārjuna, até os anos trinta do século passado, atribuem à escola Madhyamaka o exclusivo sentido de ser um puro niilismo.

Burnouf (1801-1852) é o primeiro grande nome, entre os estudiosos contemporâneos, a ocupar-se de budismo *mahāyāna* com base nos manuscritos nepalêses que, a partir dos anos trinta do século XIX, Hodgson (1800-1894) começou a enviar à Europa. O juízo de Burnouf sobre o budismo é explícito: "*nirvāṇa* significa uma mudança fundamental na condição do indivíduo que seria, em aparência, total aniquilação".[162]

Nessa mesma linha manter-se-ão os estudiosos da geração de Burnouf ou daquelas imediatamente sucessivas[163]. Até o próprio de La Vallée Poussin, inicialmente, interpreta de forma niilística o Madhyamaka[164], para depois, em um artigo mais tardio, mudar radicalmente sua interpretação – no que Lamotte definirá uma "marcha atrás

---

161 "Do ponto de vista de Dzong-ka-ba todos que propõem tais pontos de vista atribuindo-os aos *mādhyamikas* foram longe demais, negando demasiadamente e, de fato, sendo suscetíveis à acusação de niilismo" (*From Dzong-ka-ba´s viewpoint, all who propound such views within claiming to be Mādhyamikas have gone too far, negating too much, and in fact are susceptible to charges of nihilism*) – Napper (1989), p.53.

162 "*nirvāṇa* means a fundamental change in the condition of the individual, that would, to all appearence, be utter annihilation" – Cf. Tuck, p. 32-33.

163 Theodore Stcherbatsky (2003), p. 43, relata os pontos de vista de H. Kern: "a legítima consequência lógica dos princípios que alicerçam o antigo budismo" (*the legitimate logical outcome of the principles underlying ancient Buddhism*) é o "niilismo puro e total" (*complete and pure nihilism*); de H. Jacobi: "[segundo o budismo], todas nossas ideias estão baseadas sobre uma não-entidade ou sobre o vazio" (*all our ideas are based upon a non-entity or upon the void*); de M. Walleser: o budismo é um "negativismo que esvazia radicalmente a existência até a extrema consequência da negação" (*negativism which radically empties existence up to the last consequences of negation*); de A. B. Keith: o budismo é uma doutrina cuja concepção da realidade é a de "nada absoluto" (*absolute nothingness*); de I. Wach que define os madhyamika como "o niilismo mais radical que já existiu" (*the most radical Nihilists that ever existed*). O juízo de J. B. Saint Hilaire (cit. em Tuck [1990], p. 33) é também drástico: o budismo é uma "uma monstruosa empreitada na qual qualquer serviço potencial para o gênero humano é esterilizado por um niilismo penetrante" (*monstrous enterprise in which every potential service to mankind is sterilized by a pervasive nihilism*).

164 "Em 1933 o próprio Poussin estava no processo de rever suas posições sobre os *mādhyamikas*. Até aquele tempo, Poussin tinha visto os *mādhyamikas* como niilistas extremos [...]. Poussin dedicou muita da sua carreira de budologo à expansão e aprofundamento dessa interpretação niilista do Madhyamaka, até o ponto que os seus primeiros escritos sobre o assunto [...] são agora o *locus classicus* da "Interpretação Niilística" (*In 1933 Poussin himself was in the process of revising his views about the Mādhyamikas. Until that time, Poussin had regarded the Mādhyamikas as extreme nihilists […]. Poussin devoted much of his career as a Buddhologist to expading and deepening this nihilist interpretation of the Madhyamaka, to the extent that his own earlier writings on the subject […] are now the locus classicus of the N[ihilist] I[nterpretation]*) – Wood (1994), p. 241-42.

(*machine arrière*)"[165] – reformulando em direção 'absolutista' (cf. capítulo 2, seção 1, desta primeira parte) a própria interpretação do budismo[166]. Wood[167], com base nas observações de Lamotte, pensa que a posição reformulada de Poussin é uma capitulação às posições de Stcherbatsky que, a partir do final dos anos vinte do século passado, começavam a impor-se, determinando a momentânea crise e decadência da interpretação niilística do pensamento *mādhyamika*.

Em anos recentes, todavia, tal interpretação conheceu, entre estudiosos de Madhyamaka até eminentes, uma reabilitação e – tendo que confrontar-se com numerosas e elaboradas interpretações 'positivas' de Nāgārjuna – uma clara evolução em relação às leituras niilísticas do século XIX ou do início do século XX, frequentemente ingênuas e superficiais.

1.1.2. Leituras niilísticas recentes

Entre os autores que, recentemente, têm lido como niilística a filosofia de Nāgārjuna, alguns apresentam posições interpretativas mais consistentes e articuladas[168].

---

165 Cit. em Wood (1994), p. 245.

166 "Eu tenho longamente acreditado (...) que o Madhyamaka era 'niilista', negava o Absoluto, a coisa em si. Em uma nota 'Madhyamaka' (*Mélanges chinois e buddhiques, 2*), eu viro rumo a uma solução menos categórica. Enfim, nesta nota eu me disponho a admitir que o Madhyamaka reconhecia um Absoluto" (*J'ai longtemps cru [...] que le Madhyamaka était 'nihiliste', niait l'Absolute, la chose en soi. Dans un mémoire 'Madhyamaka' [Mélanges chinois e buddhiques, 2], je glisse vers une solution moins catégorique. Enfin, dans la présente note, je me dispose à admettre que le Madhyamaka reconnaît un Absolu*) – Poussin (1938), p. 148.

167 Wood (1994), p. 245.

168 Outras versões contemporâneas dessa linha hermenêutica são, ao contrário, menos elaboradas e defensáveis. Por exemplo, uma leitura como aquela de Narain, antecipada em um artigo de 1964 (*Śūnya-vāda: a reinterpretation*) e mais detalhadamente desenvolvida em *The Madhyamika mind*, apesar de rica em citações e considerações relevantes, não enfrenta de uma forma consistente as várias possíveis objeções à leitura niilística. Essa, conforme uma atitude decididamente 'verificacionista', se baseia apenas naqueles elementos textuais que parecem justificar o niilismo de Nāgārjuna, alcançando conclusões que parecem excessivamente categóricas: segundo Nāgārjuna, declara Narain, "não há nada subjacente aos fenômenos e, graças ao seu caráter autocontraditório, os fenômenos são eles mesmo irreais. Por isso, não há absolutamente nada. Tudo é vazio, absolutamente vazio […]. Vazio absoluto, no entanto, não deve ser confundido com o Absoluto [...]. Nesse sentido, o *mādhyamika* merece ser chamado não apenas 'niilista', mas sim 'niilista absoluto', um advogado do puro nada" (*there is nothing subjacent to phenomena and, thanks to their self-contradictory character, phenomena themselves are unreal. Therefore, there is nothing whatsoever. All is void, absolute void [...]. Absolute void should not to be confused with the Absolute, however [...]. On this ground, the Madhyamika deserves to be called not only a Nihilist but an absolute Nihilist, an advocate of pure nothing*) – Narain, 1997, p. 32.

Também Tola e Dragonetti (que, no prefácio do seu *On Voidness, a study on Buddhist Nihilism*, 1995, p. XI afirmam: "mesmo que a filosofia *mādhyamika* não afirme o nada, contudo sua concepção da realidade como 'vazia', a ênfase que ele coloca na contingência universal, a afirmação da irrealidade de tudo e o método de abolição analítica a fim de alcançar a verdade, nos levaram à conclusão de que a filosofia *mādhyamika* representa o grau mais radical de niilismo filosófico" [*even if the Mādhyamika*

§1. Burton, recusando qualquer leitura de Nāgārjuna como de um cético, literalmente desprovido de qualquer ponto de vista (como alguns versos da VV[169] podem induzir a pensar[170]), conclui que o autor das MK tem, sim, uma fundamental posição filosófica, que consiste na afirmação que "as entidade (*bhāva*) carecem de *svabhāva*"[171]. *Svabhāva* é entendido por Burton como "existência inerente" (*inherent existence*) ou "ser próprio" (*own being*)[172]. A negação da presença de tal elemento essencial nos entes, ou seja, a afirmação da 'vacuidade' dos mesmos, equivale, conclui Burton, sem dúvida a niilismo[173]: baseando-nos no que é dito em estâncias como ŚS.68-69a[174], é necessário concluir que a 'verdade suprema', segundo Nāgārjuna, é a da inexistência de todos os entes. Com efeito, afirmar a '*śūnyatā* de um *dharma*' significa asseverar a sua originação dependente, a ausência da sua existência substancial (*dravyasat*) e a sua mera existência conceitual (*prajñaptisat*)[175]; qualquer coisa, portanto, só existe mentalmente, à feição de "sonhos, ilusões e outras entidades construídas"[176] pela mente. Se, portanto, todos os entes são ilusórios, e se um ente

---

philosophy does not affirm nothingness, anyhow its conception of reality as 'void', the emptiness it lays on universal contingency, the affirmation of the unreality of all and analytical-abolishing method in order to reach truth, have led us to the conclusion that the Mādhyamika philosophy representes the most radical degree of philosophical nihilism]) não enfrentam – pelo menos nos textos que pude consultar – as possíveis críticas, filológicas e histórico-filosóficas, à interpretação niilística do Madhyamaka, contentando-se em concluir que "A escola [Madhyamaka] nega a existência verdadeira, a existência como ela aparece, da realidade empírica, de todas as suas manifestações, de todos os elementos que a constituem, de todas as categorias que se manifestam nela, de todas as características que são próprias dela" (*The [Madhyamaka] school denies the true existence, the existence as it appears, of the empirical reality, of all its manifestations, of all the elements that constitute it, of all the categories that manifest themselves in it, of all the characteristics which are proper to it*) – *Ibid.* p. XVI.

169 Por exemplo, tipicamente, VV.29 (cf. nota de pé de página 226).

170 Cf. mais adiante, I parte, capítulo 5.

171 "entities (*bhāva*) lack svabhāva" – Burton (2001), p. 34 e ss.

172 *Ibid*., p. 2.

173 "A filosofia de Nāgārjuna, entendida como uma asserção da ausência universal de *svabhāva*, equivale a niilismo" (*Nāgārjuna's philosophy, understood as an assertion of universal absence of* svabhāva*, is tantamount to nihilism*) – *Ibid.*, p. 83.

174 "Since all entities are empty of svabhāva, the incomparable *tathāgata* taught the dependent origination of entities. The ultimate (*paramārtha*) is no more than that [literally, 'is exhausted in that]" (*Uma vez que todos os entes são vazios de* svabhāva*, o incomparável* tathāgata *ensinou a originação dependente dos entes. O último (*paramārtha*) não é nada mais do que isso [literalmente, 'se esgota nisso']*) – Trad. Burton (*ibid*.), p. 35. Sobre essas duas estâncias, cf. mais adiante, seção 2.1.2, I parte.

175 "Vacuidade (a ausência de svabhāva das entidades) parece significar tanto que as entidades surgem dependentemente (*pratītyasamutpanna*), quanto que elas não têm existência fundada em si mesma (*dravyasat*). Isso quer dizer que todas as entidades surgidas dependentemente apenas têm uma existência conceitualmente construída (*prajñaptisat*)" (*Emptiness [the absence of svabhāva of entities] appears to mean both that entities are dependently arisen [*pratītyasamutpanna*], and that they do not have foundational existence [*dravyasat*]. Which is to say that all dependently arisen entities have merely conceptually constructed existence [*prajñaptisat*]*) – *ibid*, p. 35-36.

176 "Sonhos, ilusões e outras entidades produzidas. As entidades originadas em dependência têm, como um sonho ou uma ilusão, uma existência que depende apenas da atividade construtiva da mente" (*Dreams, illusions, and other fabricated entities. Dependently originating entities have, like a dream or an illusion, an existence which depends solely on the constructing activity of the mind*) – *ibid*, p. 99.

ilusório é algo que não existe em si, fora da mente que o concebeu, a inevitável conclusão, segundo Burton, embora ela pareça absurda e insustentável [177], é que "Nāgārjuna é, como seus oponentes sustentam, um niilista"[178].

Quanto às passagens (que veremos mais adiante) nas quais Nāgārjuna parece rejeitar a acusação de niilismo, Burton pensa que uma hipótese plausível, contra a posição de Wood (segundo a qual "Nāgārjuna se auto-declara um niilista"[179]), é a de argumentar que Nāgārjuna possa ser *involuntariamente* niilista: "Nāgārjuna provavelmente não se via como um niilista, porém é possível argumentar que, dados os princípios da sua filosofia, ele foi, todavia, um niilista"[180].

§2. Alguns anos antes de Burton, Wood tinha proposto uma interpretação niilística da filosofia de Nāgārjuna particularmente elaborada: qualquer leitura anti-niilística do pensamento de Nāgārjuna, hoje, não pode não confrontar-se com o *Nāgārjunian Disputations* do estudioso americano. Em relação a Burton e à maioria dos outros estudiosos que defendem a interpretação niilística do Madhyamaka e a criticam até o limite da indignação[181], a de Wood é uma "leitura niilística indulgente do Madhyamaka"[182]. Como conclusão do seu trabalho, ele observa: "O ponto de vista niilista é radical, mas eu não estou totalmente convencido que seja filosoficamente insustentável, isto é, que deva ser realmente recusado porque *incoerente*. Essa posição não parece envolver nenhuma inconsistência lógica"[183].

---

177 "Eu não penso que eu consiga dar sentido à ideia de que até mesmo o agente [...] que constrói conceitualmente as entidades seja ele mesmo uma construção conceitual" (*I don't think that I can make sense of the idea that even the agent (...) which conceptually constructs entities is itself a conceptual construction*) – *ibid*, p. 110. Cf., também, Narain (1997).

178 "Nāgārjuna is, as his opponents contend, a nihilist" – Burton (*ibid*.), p.111.

179 "Nāgārjuna is self-avowedly nihilist" – *Ibid*., p. 90.

180 "Nāgārjuna probably did not see himself as a nihilist, but that it is arguable that, given the principles of his philosophy, he was a nihilist nevertheless" – *Ibid*.

181 "É difícil ver qual benefício soteriológico pode derivar de uma tal meditação [isto é, a meditação sobre a vacuidade entendida como puro nada, GF] […]. A meditação na vacuidade seria um total desligamento da mente (mais do que um estado de conhecimento), apesar de eu não conseguir entender porque a obtenção desse 'branco total' seria desejável" (*It is difficult to see what soteriological benefit could be derived from such a meditation [isto é, a meditação sobre a vacuidade entendida como puro nada, GF] […]. [M]editation on emptiness would be a total shutting down of the mind [rather than a state of knowledge], though why the attainment of such mental blankness would be desirable I cannot understand*) – Burton (2001), pp. 82-83.

182 "charitable nihilistic reading of Madhyamaka" – Siderits (2007), p. 207.

183 "The nihilist view is a radical one, but I am not quite sure that it is philosophically untenable, i.e., that it is actually refutable as being *incoherent*. The view does not seem to involve any logical inconsistencies" – Wood (1994), p. 278.

Pelo contrário, segundo Wood, "inconsistências lógicas" afetam, de alguma forma, todas as diferentes interpretações não-niilísticas[184]. Atribuir algum tipo de conteúdo positivo à 'verdade suprema', diferente da conclusão de que 'nada existe', significa, em primeiro lugar, contradizer todos aqueles pontos da literatura *prajñāpāramitā* e *mādhyamika* nos quais tal conclusão é expressa aberta e claramente. Quando, por exemplo, *Aṣṭa*.482 afirma que: "All dharma are empty (śūnya), signless, wishless, unproduced (anutpanna), not-extinguished and non-existent (abhāva)"[185], ou quando Nāgārjuna, na primeira *kārikā* do primeiro capítulo das MK diz que "não há, em nenhum lugar, entes originados a partir de si, a partir de outro, a partir de ambos [de si e de outro] e privados de causa"[186], não há outra conclusão possível a não ser a de dizer que as coisas não são identificáveis, não surgem, logo, não existem. Qualquer conclusão diferente dessa contradiria a letra – segundo Wood, inequivocável – de tais textos. Em particular, observa Wood com base nos comentários tanto de Candrakīrti[187], quanto de Bhāviveka[188], a negação da *kārikā* MK.I.1 deve ser entendida como *prasajya pratiṣedha* e não como *paryudāsa pratiṣedha*[189], isto é, quando Nāgārjuna diz que as *coisas não se originam* nos quatro modos indicados pela estância, não pode ser implícito um ulterior modo de originação: simplesmente, se as coisas não surgem a

---

184 "Qualquer tentativa *não*-niilística de interpretar os textos *mādhyamikas*, eu vou argumentar, leva a uma provável violação das regras da lógica" (*Any* non-*nihilistic attempt to interpret the Madhyamika texts, I shall argue, is likely to lead to some violation of the rules of logic*) – *Ibid*, p. 5.

185 "Todos os dharma são vazios (śūnya), sem sinal, sem desejo, não produzidos (anutpanna), não-extinguidos e não-existentes (abhāva)" – Cit. em Wood (*ibid*.), p. 162.

186 *Na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana //*

187 A passagem de Candrakīrti à qual Wood está pensando é PP.13.4-6: "Objeção: desde que foi declarado que «os entes não são originados a partir de si», temos a indesejada consequência que os entes são originados a partir de outro. [Resposta:] Não temos essa consequência, pois [aqui] é aceita a negação não-implicativa (*prasajyapratiṣedha*), pela qual também a originação a partir de outro será rejeitada" (*nanu ca | naiva svata utpannā ityavadhāryamāne parata utpannā ityaniṣṭaṃ prāpnoti | na prāpnoti | prasajyapratiṣedhasya vivakṣitatvāt parato ´pyutpādasya pratiṣetsyamānatvāt* |).

188 "This negation 'not from themselves' (na svataḥ) must be understood in the sense of prasajyapratiṣedha (med par dgag pa)" (*Essa negação 'não de si mesmos' [na svataḥ] tem que ser entendida no sentido de* prasajyapratiṣedha *[*med par dgag pa*]*) – trad. Kajiyama, cit. em Wood (1994), p. 50.

189 Tradicionalmente, conforme uma distinção identificada no âmbito do *Vyākaraṇa-śāstra* ("Escola" ou "*corpus* literário da gramática"), os filósofos indianos distinguem dois tipos de negação (*pratiṣedha*): a negação 'implicativa' (*paryudāsa*), que implicitamente afirma a existência do contrário do (ou, de qualquer forma, de algo alheio ao) que é negado, e a 'não implicativa' (*prasajya*), que exclui qualquer tipo de afirmação implícita. A segunda é reivindicada como típica da dialética *mādhyamika* que, quando nega *x*, não está afirmando 'não-*x*'. Como explica Seyfort Ruegg (1981), p. 79: "A negação absoluta não pressuposicional do Madhyamaka não o compromete a aceitar a proposição contraditória que concerne à existência de qualquer entidade; e a sua força se exaure totalmente na anulação da proposição do oponente" (*the Mādhyamika´s absolute non-presuppositional negation [*prasajyapratiṣedha*] does not commit him to accepting the contradictory proposition concerning the existence of any entity; and its force is fully exhausted in the annulment of the opponent´s proposition*).

Cf., também, Westerhoff (2009), pp. 70-90.

partir "de si, de outro, de si e de outro, sem causa", "a conclusão, evidentemente, é que as coisas não surgem absolutamente"[190]. As tentativas de evitar tal conclusão[191] deparam-se inevitavelmente com a axiomática evidência de que "se Nāgārjuna quisesse evitar a conclusão niilista de que as coisas não se originam, *ponto*, ele não teria declarado em MK.I.1a-b que as coisas não se originam (*anutpāda*)"[192].

Em segundo lugar, segundo Wood, todas as leituras não-niilísticas de Nāgārjuna impõem atribuir a Nāgārjuna a infração dos princípios da lógica tradicional e dos seus corolários. Por exemplo, quando os *mādhyamikas* negam todas as quatro posições do tetralema (*catuḥkoṭi*) – entre elas contrárias ou contraditórias –, é somente atribuindo a eles o ponto de vista niilístico que será possível evitar a conclusão de que eles estejam infringindo as regras da lógica: a posição 'nada existe' é, com efeito, argumenta Wood, uma alternativa que não equivale a nenhum dos quatro *koṭi*[193] ('não *a*', 'não *não-a*', 'não *a* e *não-a*', 'não nem *a*, nem *não-a*') do tetralema, o qual, portanto, não está rejeitando *todas* as possíveis alternativas a uma dada questão[194] (se fosse assim, se – como defendido pelas leituras não-niilísticas de Nāgārjuna – as quatro alternativas do tetralema realmente exaurissem todas as possibilidades lógicas, haveria infração da regra de que 'duas posições contraditórias não podem ser nem ambas verdadeiras, nem *ambas falsas* ao mesmo tempo); a conclusão de Wood é que "uma vez que os *mādhyamikas* afirmam que nada existe, e uma vez que essa alternativa não é negada no catuḥkoṭi, o Mādhyamika não se contradiz"[195].

Naturalmente, a consideração de que as posições não-niilísticas não conseguiriam superar dificuldades de ordem lógica, em si, poderia não preocupar os

---

190 "the conclusion, surely, is that things do not arise at all" – Wood (1994), p.57.

191 Wood, depois de ter acompanhado as tentativas (de evitar a conclusão niilística) de Kajiyama e de Galloway, conclui que "os proponentes da interpretação não niilística quiseram evitar a interpretação de que Nāgārjuna entenda que as coisas não se originam de forma alguma, pois [...] a asserção de que as coisas não se originam de forma alguma leva diretamente à conclusão de que não existe absolutamente nada, e essa é a posição niilista que a maioria dos interpretes atuais do Madhyamaka querem evitar a todo o custo" (*proponents of the N[on]N[ihilistic]I[nterpretation] have wished to avoid interpreting Nāgārjuna to mean that things do not originate at all, for […] the assertion that things do not originate at all leads directly to the conclusion that nothing whatever exist, and this is the nihilist position that most of the present-day interpreters of the Madhyamaka wish to avoid at all costs*) – *ibid*, p. 62.

192 "If Nāgārjuna had wished to avoid the nihilistic conclusion that things do not originate *period*, he would not have said in MMK.1.1a that things do not arise (anutpāda)" – *Ibid*., p. 63.

193 *Koṭi* – que entre os seus significados tem o de 'cornos' – significa 'alternativa', 'corno' de um raciocínio de premissas alternativas.

194 "Ao rejeitar todas as quarto posições do *catuḥkoṭi*, os *mādhyamikas* não estavam rejeitando todas as possíveis alternativas a uma questão dada" (*In rejecting all four positions of the catuhkoti, the Madhyamikas were not rejecting all the possible logical alternatives to a given question*) – Wood (1994), p.122.

195 "Since the Mādhyamikas maintained that nothing exists, and since this alternative is not denied in the catuhkoti, the Mādhyamika did not contradict themselves" – *Ibid*.

defensores daquelas mesmas posições: é possível seguir a direção exegética de admitir que a contradição *pode* pertencer à estratégia filosófica de Nāgārjuna (cujo objetivo filosófico poderia ser, por exemplo, somente soteriológico e não também o de perseguir, em qualquer circunstância, a coerência lógica). Por exemplo, Seyfort Ruegg, em uma passagem citada por Wood, afirma que "a contradição não deve desaparecer; e todos os quatro koṭis serão negados ou rejeitados"[196].

Evidentemente, porém, admitir que a posição de Nāgārjuna possa ser contraditória, significa considerar irracionalista aquela mesma posição. O próprio Seyfort Ruegg, entretanto, observa ainda Wood, insiste que "apesar da circunstância dos *mādhyamikas* estarem preparados para aceitar as contradições lógicas, eles não eram irracionalistas"[197]. No mesmo texto citado por Wood, Seyfort Ruegg afirma que "O raciocínio (*yukti*) Madhyamaka está baseado nos dois pilares gêmeos da não-contradição e do terceiro excluído"[198]. Mas, conclui razoavelmente Wood, "se os *mādhyamikas tivessem* admitido as contradições, sua filosofia não poderia ter sido baseada na lei de não-contradição"[199].

A saída concebida por Seyfort Ruegg para evitar que sua posição possa ser, tão facilmente, tachada de incongruente, relata ainda Wood, é: "o raciocínio *mādhyamika* estava baseado nos princípios lógicos da não-contradição, etc., mas também insiste que as leis da lógica não se aplicam ao *paramārtha*"[200]. Dessa maneira, porém, pode concluir Wood, a posição de Seyfort Ruegg se torna uma forma de *psicologismo*: "parece-me que ao tomar essa posição Ruegg está endossando o ponto de vista do psicologismo, segundo o qual as leis da lógica são válidas *dentro* do domínio do pensamento, mas podem ou não ser válidas fora do pensamento"[201].

As posições não-niilísticas, portanto, devem reconhecer, segundo Wood, que o seu retrato de Nāgārjuna é o de um filósofo que não respeita (ao menos parcialmente) as regras da lógica, e é, logo, irracionalista – em contraste, porém, com aquelas numerosas

---

196 "contradiction must not disappear; and all the four koṭis are to be negated or rejected" – *Ibid*., p.120.

197 "Despite the fact that the Mādhyamikas were prepared to countenance logical contradictions, they were not irrationalists" – *Ibid*.

198 "Madhyamaka reasoning (yukti) is based on the twin pillars of the principles of non-contradiction and excluded middle" – *Ibid*.

199 "If the Mādhyamikas *had* countenanced contradictions, their philosophy could not have been based on the law of non-contradiction" – *Ibid*. P.122.

200 "Mādhyamika reasoning was based on the logical principle of non-contradiction etc., and also insists that logical laws do not apply to the paramārtha" – *Ibid*., p.123.

201 "It seems to me that in taking this position Seyfort Ruegg is endorsing the view of psychologism, according to which logical laws are valid *within* the domain of thought, but may or may not be valid outside of thought" – *Ibid*.

evidências[202] nas quais o autor das MK parece claramente aceitar, e invocar como própria ferramenta dialética, se não o princípio de identidade, com certeza o da não-contradição e, parcialmente, do terceiro excluído.

Com relação às evidências textuais – ponto de força, obviamente, das interpretações não-niilísticas – nas quais Nāgārjuna rejeita, além do ser (*asti* ou *bhāva*), também, aparentemente, o não-ser (*nāsti* ou *abhāva*)[203], o argumento com o qual Wood tenta salvar a leitura niilística é extremamente (e excessivamente, parece ser o caso dizer) sutil: quando Nāgārjuna nega *abhāva*, ele não estaria negando o não-ser (dessa forma, rejeitando o niilismo), mas a existência de *entidades* não-existentes: "Houve filósofos[[204]] tanto na Índia quanto no Ocidente, que afirmaram que além das entidades existentes e dos fatos positivos, há também entidades não existentes e fatos negativos"[205]. Tais "entidades não-existentes", à feição das entidades existentes, seriam excluídas por Nāgārjuna, cujo niilismo, portanto, seria completo.

> O que os *mādhyamikas* fizeram foi, essencialmente, dizer: «não há entidades» e logo acrescentar (como um corolário, por assim dizer): «e não prossigam fazendo o ulterior, clamoroso erro de entender a própria não-existência como uma espécie de coisa ou de realidade (*padārtha*)»[206].

Por fim, diante daquelas passagens (na VV, particularmente) nas quais Nāgārjuna parece defender-se da acusação de niilismo dirigida-lhe por um adversário[207], Wood afirma:

---

202 Cf. seção 2.2.1, Introdução.

203 Por exemplo MK.XV.7: "No 'Ensinamento a Kātyāyana', o Abençoado, entendedor do ser e do não-ser (*bhāvābhāva-vibhāvinā*), recusou «existe» (*asti*) e «não-existe» (*nāsti*)" (*Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam / pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā //*);

MK.XV.10: "«existe» implica apego à doutrina «eternalista» (*śāśvata*); «não-existe» implica o ponto de vista da nulificação (*uccheda-darśanaṃ*)" (*Astīti śāśvata-grāho nāstīty uccheda-darśanam / tasmād astitva-nāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ //*);

YṢ.2: "First you must reject non-being, the source of all faults. But now hear the argument by which being also is rejected!" – Trad. Lindtner (1997), 73.

204 Como exemplos dos tipos de filósofos aos quais Wood está pensando (a saber, que sustentam *existência* de entidades não-existentes), Wood cita A. Meinong e os *naiyāyikas*.

205 "There have been philosophers, both in India and the West, who have claimed that besides existent entities and positive facts there are also non-existent entities and negative facts" – Wood (1994), p. 133.

206 "What the Mādhyamikas did, essentially, was to say: 'There are no entities' and then to add (as a corollary, as it were): 'And do not go on to make the further, egregious mistake of construing even non-existence as a kind of thing or reality (padārtha)" – *Ibid*., p. 135.

207 "K. Bhattacarya (1978) afirma que o adversário de Nāgārjuna na VV é um *naiyāyika*, mas é mais provável, eu penso, que seu adversário seja um budista *ābhidharmika* que utiliza a lógica e as estratégias dialéticas dos *naiyāyikas* para atacar a posição *mādhyamika*" (*K. Bhattacarya [1978] holds that Nāgārjuna's opponent in the VV is a Naiyāyika, but it is more likely, I think, that his opponent is a*

> Nāgārjuna *não* discute a acusação de niilismo que o oponente lança contra ele. O que ele faz, ao invés disso, é sustentar que a sua doutrina niilista, justamente porque é abrangente e, portanto, consistente, é imune do defeito (*doṣa*) que o oponente queria apontar nele[208].

A conclusão que, segundo Wood, é possível deduzir pela leitura completa da obra de Nāgārjuna, não importa quão indigerível ela possa resultar, é a seguinte:

> Segundo os *mādhyamikas*, a vacuidade (*śūnyatā*) não era uma coisa, um processo ou uma propriedade – tão pouco uma coisa, um processo ou uma propriedade transcendente. Era exatamente o que as palavras sânscritas *śunya* e *śūnyatā* sugerem que fosse. Como o espaço vazio, o si ou a alma de um homem ordinário e dos filósofos não-budista, como uma ilusão, um sonho, uma cidade imaginária no céu, uma criação mágica, uma miragem, uma alucinação que não existe nem como fenômeno mental, um punho cerrado com o qual uma criança é zombada, o filho de uma mulher estéril ou os chifres de uma lebre, [a vacuidade] era simplesmente um puro nada, não qualificado, absoluto[209].

§3. Na sua recensão crítica de *Nāgārjunian Disputation*, Oetke[210], embora critique alguns aspectos formais ou secundários do discurso de Wood, compartilha plenamente com ele a conclusão niilística[211] ("a tese filosófica fundamental de Nāgārjuna era que no nível da verdade final nenhuma entidade, nenhum *dharma* existe"[212]), que Oetke afirma ter alcançado antes do próprio Wood, em escritos que, por esse último, não foram levados em consideração. O fato dos dois estudiosos tiverem alcançado,

---

Buddhist Ābhidhārmika who uses the logic and debate strategies of the Naiyāyikas to attack the Mādhyamika position) – *Ibid*, p. 108.

208 "Nāgārjuna does *not* dispute the charge of nihilism that the opponent levels against him. What he does instead is to argue that his doctrine of nihilism, precisely because it is all-embracing and therefore consistent, is immune to the defect (doṣa) that the opponent wishes to pin on him" – *Ibid*., p. 109. Também Narain (1997), p. 57 acredita que, na VV, Nāgārjuna não rebate a acusação de niilismo feita pelo adversário: "A inteira *Vigrahavyavartani* parece aprovar tacitamente a atribuição de niilismo do oponente a ele […]. No seu trabalho, em nenhum lugar Nāgārjuna rejeita a atribuição de niilismo a si mesmo" (*The whole* Vigrahavyavartani *seems to accord tacit approval to the critic's ascription of Nihilism to him [...]. In this work, Nāgārjuna nowhere disfavours the ascription of Nihilism to him*) .

209 "For the Mādhyamikas, emptiness (śūnyatā) was not a thing, process or propriety – not even a transcendent thing, process or propriety. It was exactly what the Sanskrit words 'śūnya' and 'śūnyatā' suggest that it was. Like empty space, like the self or soul of the ordinary man and the non-Buddhist philosophers, like an illusion, a dream or an illusory city in the sky, like a magical creation, like a mirage, like an hallucination which does not exist even as a mental phenomenon, like a clenched fist with which a child is teased, like the son of a barren woman or the horn of a hare, it was simply sheer, unqualified, absolute nothingness" –Wood (1994), pp. 279-80.

210 Oetke (1996).

211 Observamos que, apesar de que nos discursos de Oetke haja todos os ingredientes para definir 'niilística' a sua posição interpretativa (não última o fato dele tomar abertamente partido a favor da posição de Wood), ao menos nos seus escritos que tive a oportunidade de consultar, nunca há uma explícita definição da sua própria posição como 'niilística'.

212 "Nāgārjuna's fundamental philosophical thesis was that on the level of final truth no entities, no *dharmas* exist" – Oetke (1996), p. 59.

independentemente um do outro, as mesmas conclusões, pode ser considerada, segundo o próprio Oetke, "como uma indicação de que eles possuem algum suporte objetivo nas fontes Madhyamaka relevantes"[213].

A posição interpretativa que Oetke se atribui é a de que "o autor das MK e da VV defendeu uma posição filosófica que pode ser descrita através da fórmula: «no nível da verdade suprema não há nada de nenhuma natureza»"[214].

Oetke – como, por outro lado, todos os outros defensores da interpretação niilística de Nāgārjuna – é perfeitamente ciente das dificuldades que uma tese como a de que 'nada existe' pode apresentar. Essa, por exemplo, é claramente incompatível com fatos aparentemente autoevidentes: "em particular[,] as proposições que se referem a estados mentais que ocorrem no momento presente sugerem um grau único de evidência"[215]; ademais, "nós somos familiarizados com a noção de algo ser verdadeiro em virtude de alguma coisa. [...] Se algo é verdadeiro há algum fato que é responsável pela sua verdade. Agora, o primeiro Madhyamaka parece que nunca previu a possibilidade de haver coisas como fatos"[216]. Em outras palavras, segundo Oetke, o niilismo de Nāgārjuna é, indubitavelmente, difícil de ser digerido; isso explica, mas não justifica, as leituras não-niilísticas do Madhyamaka, diante das quais Oetke assume uma postura decididamente polêmica: os intérpretes que tentam evitar a conclusão de que, em última análise, nada existe, em vez de aceitar aquelas que, segundo Oetke, são claríssimas evidências textuais (e em vez de concentrar-se na compreensão das "bases racionais nas quais as teses *mādhyamika* se apoiam"), tentaram mitigar "as características provocadoras da filosofia de Nāgārjuna", para torná-la "mais aceitável aos leitores modernos, até às custas de ignorar obstáculos filológicos recalcitrantes"[217]. As interpretações não-niilísticas mostram, segundo Oetke, uma "atitude servil aos gostos correntes"[218] e são "totalmente erradas"[219]. É, portanto, plenamente

---

[213] "as an indication that they possess some objective support in the relevant Madhyamaka sources" – *Ibid*., p. 60.

[214] "The author of the MMK and the *Vigrahavyavartani* advocated a philosophical position which can be described by the formulation: «On the level of highest truth there is nothing of any kind»" – *Ibid*., p. 59.

[215] "In particular propositions that relate to presently occurring mental states suggest a unique degree of evidence" – *Ibid*., p. 99.

[216] "We are familiar with the notion of something's being true in virtue of something. […] [i]f something is true there is some fact which is responsible for its truth. Now, early Madhyamaka seems never to have envisaged the possibility of there being things like facts […]" – *Ibid*., p. 100.

[217] "more acceptable to modern readers even at the cost of brushing aside recalcitrant philological obstacles" – *Ibid*.

[218] "servile attitude to current tastes" – *Ibid*.

[219] "entirely mistaken" – *Ibid*.

compartilhável, segundo o recenseador do texto de Wood, o que esse último escreve na p. 260, quase no fim do próprio trabalho: "Parece-me que nós temos que resistir à tentação de rejeitar a interpretação *prima facie* e tradicional dos textos mesmo quando aqueles pontos de vista nos parecem absurdos"[220].

Se é verdade que a tese – "em nível de verdade suprema não há absolutamente nada" – que Oetke atribui a Nāgārjuna apresenta dificuldades e aparentes absurdos, o mesmo autor pensa que, por meio da interpretação niilística, é possível resolver uma série de "tensões"[221] presentes na obra de Nāgārjuna. Em particular, entre sete 'pontos críticos' enumerados por Oetke[222], quatro me parecem merecer mais atenção :

> 2) Argumentações aparentemente racionais nas MK e outros trabalhos ↔[223] negação da existência de uma própria *pratijñā* em VV.29;
> 3) Rejeição de *bhāva* bem como de *abhāva* [...], por exemplo, em MK.XV ↔ afirmações explícitas de que certas (tipologias de) entidades não existem (por exemplo, MK.V.5);
> 4) Propagação aparente de uma doutrina da vacuidade/*śūnyatā* de todos os *dharmas* ↔ rejeição das consequências supostamente implícitas por uma doutrina que declara a vacuidade de todos os *dharmas* em MK.XXIV;
> 6) Aceitação aparente do *nirvāṇa* como parte essencial e integrante do budismo ↔ declaração que não existe diferença entre *saṃsāra* e *nirvāṇa* em MK.XXV.19-20[224].

O ponto (2) põe o problema da compatibilidade de qualquer ponto de vista teorético atribuído a Nāgārjuna com a *kārikā* 29 da VV (decididamente, uma das estâncias nāgārjunianas mais citadas e comentadas): a um adversário[225] que observa

---

220 "It seems to me that we must resist the temptation of rejecting the prima facie and traditional interpretation of texts even when those views seem to us to be absurd".

221 "Há um certo número de aparentes tensões e inconsistências nos escritos de Nāgārjuna, assim como na filosofia Madhyamaka, que devem ser tomadas em consideração em qualquer tentativa de interpretação satisfatória" (*There are a number of apparent tensions and inconsistencies in Nāgārjuna's writings as well as in Madhyamaka philosophy which have to be taken into account by any attempt at a satisfying interpretation*) – Oetke (1991), p. 315.

222 *Ibid*.

223 O símbolo '↔' indica 'oposição'.

224 (2) Apparent rational argumentations in the MMK and other works ↔ denial of the existence of an own *pratijñā* in VV.XXIX; (3) Rejection of *bhāva* as well as of *abhāva* […], e.g. in MMK.XV ↔ explicit statements saying that certain (kinds of) entities do not exist (e.g. MMK.V, 5); (4) Apparent propagation of a doctrine of voidness/*śūnyatā* of all *dharmas* ↔ rejection of consequences allegedly implied by a doctrine declaring the voidness of all *dharmas* in MMK.XXIV. (6) Apparent acceptance of *nirvāṇa* as an essential and integral part of Buddhism ↔ declaration that no difference between *saṃsāra* and *nirvāṇa* exist in MMK.XXV, 19-20.

225 A maioria dos intérpretes (por exemplo Westerhoff [2010]) identificam nos *naiyāyikas* os adversários de Nāgārjuna na VV. Wood, porém, como citado precedentemente, acredita que esses adversários sejam *ābhidharmikas*.

que, se tudo é vazio, também a própria doutrina de Nāgārjuna o será, perdendo qualquer eficácia, a *kārikā* em questão responde:

> Se eu tivesse alguma tese (*pratijñā*), então este erro [do qual vocês me acusam] me pertenceria. Mas eu não tenho nenhuma tese, e assim, de fato, não há algum erro de minha parte.[226]

Se, portanto, Nāgārjuna explicitamente afirma 'não possuir tese alguma', como se pode, em seguida, atribuir-lhe um ou outro ponto de vista sobre a verdade suprema e a verdade ordinária?

Oetke acredita que a atribuição a Nāgārjuna da posição de que, em última análise, 'nada existe', permite, justamente, evitar a aporia apresentada pela *kārikā* VV.29: as "argumentações racionais" normalmente empregadas por Nāgārjuna são, como qualquer outra coisa, apenas "aparentes"; elas existem somente no plano da verdade ordinária; VV. 29, ao contrário, está expressando o ponto de vista da 'verdade suprema': "uma negação da existência de qualquer asserção sua própria deveria ser tomada como atinente ao *paramārtha*-nível"[227]. A negação da existência de uma própria "assertion" (*pratijñā*) não seria nada mais de que uma aplicação, por parte de Nāgārjuna, do princípio de que 'nada existe'. Rebatendo as críticas de quem releva, nas posições defendidas por Nāgārjuna ao longo da sua obra, incongruências e contradições, a resposta de Nāgārjuna em VV.29 seria, portanto: minha posição não é incongruente, já que, conforme a verdade suprema, 'nada existe', tampouco uma minha posição. Assim, enquanto a afirmação da *kārikā* em questão – *não existe uma minha posição* – parece em atrito com todas as outras possíveis interpretações do pensamento de Nāgārjuna, a mesma afirmação não parece contradizer a interpretação niilística.

O ponto (3), como foi visto antes (apresentando os pontos de vista de Wood), é extremamente problemático e configura, realmente, uma "tensão" dentro da filosofia Madhyamaka: como conciliar aqueles pontos que parecem afirmar a inexistência das coisas com aqueles que, ao contrário, parecem afirmar que as coisas não podem ser nem existentes, *nem não-existentes*[228]? Evidentemente, os defensores das leituras não-

---

[226] *Yadi kācana pratijñā syānme tata eṣa me bhaveddoṣaḥ / nāsti ca mama pratijñā tasmānnaivāsti me doṣaḥ //*

[227] "a denial of the existence of any assertion of his own should be taken as pertaining to the *paramārtha*-level" – Oetke (1991), p. 317.

[228] Cf. nota de pé de página 203.

niilísticas de Nāgārjuna terão que explicar as passagens nāgārjunianas – como MK.V.5[229], escolhido por Oetke como exemplar – que parecem conduzir na direção do 'nada existe', enquanto os interpretes pró-niilismo terão que esclarecer passagens como, por exemplo, MK.XV.5.a-b[230], que questiona a existência tanto do ser *quanto do não-ser*. Nesse caso também, Oetke acredita que a leitura niilística ofereça uma solução às próprias dificuldades melhor do que aquela com a qual as interpretações não-niilísticas enfrentam os próprios problemas.

Frases como MK.XV.5.a-b, que parecem exlcuir, além do ser, também o não-ser, não estão em contraste, segundo Oetke, com a explicação niilística: "o fato de *bhāva* bem como *abhāva* serem rejeitados e [...] tanto 'é' como 'não é' serem reprovados pode ser entendido como uma consequência lógica da tese principal"[231], isto é, do princípio que 'nada existe'. Isto é, Oetke pensa que, quando Nāgārjuna rejeita o 'não-ser', junto com o ser, não está fazendo nada mais do que, novamente, aplicar o ponto de vista *paramārtha*, conforme o qual, nada existindo, também o não-ser não existe: "O caráter da tese central [...] exige a rejeição de todas as afirmações nas quais algo é atribuído a alguma coisa (no nível supremo de verdade)"[232]. Uma explicação, portanto, parecida com aquela já proposta por Wood (o qual falava, além da inexistência dos 'entes existentes', também daquela dos 'entes não-existentes').

O ponto (4) não é, em absoluto, problemático. O é só para quem, como Oetke, defende a interpretação niilística de Nāgārjuna: a leitura da doutrina da vacuidade como a afirmação da tese de que, em última análise, 'nada existe', com efeito, choca-se com aquela que (em MMK.XXIV) parece uma recusa das "consequências supostamente implícitas" por tal tese; em outras palavras, quem defende o niilismo de Nāgārjuna deve explicar por que, no capítulo MK.XXIV, Nāgārjuna parece reijetar as implicações do niilismo. Entretanto, as interpretações não-niilísticas não consideram MK.XXIV como um problema, porque, segundo elas, naquele capítulo Nāgārjuna não estaria *rejeitando as consequências do próprio credo niilista*, mas, pelo contrário, ele estaria, justamente, *rejeitando a ideia de que a própria doutrina seja interpretada como niilista*.

---

229 "Por isso, não existe nem o que é qualificado, nem o que qualifica; desprovido de qualificado e de qualificador, tampouco pode existir o ser" (*Tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate / lakṣya-lakṣaṇa-nirmukto naiva bhāvo ʹpi vidyate //*).

230 "se não é possível estabelecer o ente (*bhāva*), nem o não-ente (*abhāva*) pode ser estabelecido" (*Bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati*).

231 "the fact that *bhāva* as well as *abhāva* are rejected and [...] both 'it is' and 'it is not' are disapproved can be understood as logical consequences of the main tenet" – Oetke (1991), p. 318.

232 "The feature of the central tenet [...] necessitates the rejection of all statements in which something is attributed to something (at the highest level of truth)" – *Ibid*.

De qualquer forma, Oetke acredita poder resolver a problematicidade por ele identificada em MK.XXIV por meio da comparação da 'verdade suprema' com a explicação teórico-científica de um dado fenômeno natural, que deixa "o estado ordinário das coisas não afetado"[233]. O sentido, portanto, do capítulo XXIV das MK, segundo Oetke, seria simplesmente o de rebater, contra quem acusa o niilista Nāgārjuna de trair a inteira tradição filosófico-religiosa budista – fundamentada nas Quatro Nobres Verdades –, que o niilismo, como posição *paramārthatah*, não contradiz e exclui a dimensão ordinária e convencional, que (ainda que como mera aparência infundada) pode tranquilamente continuar a funcionar no sentido apontado pelo Buda nos seus primeiros sermões.

Sobre o ponto (6), enfim, Oetke acredita que a explicação niilística possa facilmente superar a aparente problematicidade das estâncias XXV.19-20[234]: se considerarmos como 'verdade suprema' a tese de que 'nada existe', essa implica naturalmente "que o *nirvāṇa* não é nada mais do que o mundo é no seu nível teorético, supremo, e por isso não surpreende o fato de que nós deparamos com afirmações que dizem que (em última análise) não há diferença entre *nirvāṇa* e *saṃsāra*"[235].

Desse último ponto e dos outros aspectos (menos o aspecto número 4, problemático só à medida que assumirmos o ponto de vista interpretativo niilístico) da filosofia nāgārjuniana, cuja problematicidade Oetke considera superável por meio de uma hermenêutica niilística, as leituras não-niilísticas da filosofia de Nāgārjuna, como aquela defendida nesta tese, deverão oferecer uma explicação alternativa.

1.2. Limites das interpretações niilísticas

1.2.1. Plano textual

§1. Abstendo-nos de possíveis considerações sobre a sensatez lógica e filosófica de uma metafísica que afirma que 'nada existe' – Siderits, discutindo sobre o 'niilismo

---

233 "ordinary states-of-affairs unaffected" - *Ibid*., p. 319.

234 Entre transmigração (*saṃsāra*) e extinção (*nirvāṇa*) não há a mínima diferença; entre extinção e transmigração não há nada de diferente. O que é o limite da extinção, esse é também o limite da transmigração. Entre eles não há a mínima diferença (*Na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṁsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // Nirvaṇāsya ca yā kotiḥ kotiḥ saṁsaraṇasya ca / na tayor antaraṃ kiṃcit susūkṣmam api vidyate//*).

235 "that *nirvāṇa* is nothing else but what the world is on its theoretical, higher level, and therefore nothing surprising lies in the fact that we come across statements expressing that (in the final analysis) there is no difference between *nirvāṇa* and *saṃsāra*" – Oetke (*ibid*).

metafísico' observa causticamente que, independente de qualquer outra possível avaliação, "o que é mais difícil de entender é como podemos supor que um número consistente de pessoas aparentemente sensatas podem ter tido um tal ponto de vista"[236] – indubitavelmente, a leitura niilística da filosofia *mādhyamika* pode produzir uma certa quantidade de dados textuais para justificar-se. Estâncias tais como MK.XIII.3[237], MK.XXIII.8[238], o citado MK.V.5, ŚS.66[239], YṢ.19[240] ou Lo.st.19[241], ou até mesmo o inteiro primeiro capitulo das MK, que aparentemente nega (por meio de uma negação 'não-implicativa', como vimos acima) a originação dos entes, podem, com certeza, ser utilizados como exemplos para a tese geral de que 'nada existe'. Ulteriores dados provêm da literatura *prajñāpāramitā* (da qual o Madhyamaka se põe como uma versão mais sistemática e 'filosófica'), que, em várias ocasiões, ao menos literalmente, parece negar a existência de qualquer coisa[242].

A leitura niilística, no entanto, está muito longe de ser a única explicação possível de tais passagens nāgārjunianas ou *prajñāpāramitā*. Essas, com efeito, simplesmente, parecem afirmar apenas a inexistência dos *entes* (*bhāvānām*) tal como eles aparecem: aqueles entes individuais que, no nível da nossa experiência ordinária, são tidos como existentes intrinsecamente e delimitados espacial e temporalmente. Relendo os versos invocados como base filológica da interpretação niilística, parece claro que o de que sistematicamente se nega a existência nas páginas de Nāgārjuna são

---

236 "[w]hat is more difficult to see is how one might suppose that a substantial number of seemingly sensible persons could have held such a view" – Siderits (2003), p. 10.

237 "Já que se vê transformação, [podemos afirmar a] ausência de natureza própria nos entes; desprovido de natureza própria, um ente não existe – portanto, [temos] a vacuidade dos entes" (*Bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvaṃ anyathā-bhāva-darśanāt / nāsvabhāvaś ca bhāvo ´sti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ //*).

238 "Forma material, sons, gostos, texturas, cheiros e componentes básicos (*dharma*) são apenas (*kevalāḥ*) como uma cidade de gênios celestes, assemelhados às miragens ou aos sonhos" (*Rūpa-śabda-rasa-sparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ / gandharvanagarākārā marīci-svapna-saṃnibhāḥ //*).

239 "Karma formations are like the city of gandharvas, illusions, mirages, nets of hair, foam, bubbles, phantoms, dreams, and wheels made with a firebrand" (*as formações cármicas são como a cidade dos gandharvas, ilusões, miragens, redes de cabelos, espuma, bolhas, fantasmas, sonhos, círculos feitos por um tição*) – trad. Lindtner (1997), p. 200.

240 "What arises, dependente upon this and that, is not intrinsically created; How can you call the intrinsecally uncreated, «created»"? (*o que surge, dependente disso e daquilo, não é intrinsecamente criado; como você pode chamar de «criado» o intrinsecamente incriado?*) – Trad. Loizzo (2007), p. 166.

241 "Por isso, este mundo, foi conhecido por ti [como] fruto da imaginação [e] inexistente – não [realmente] surgido, ele não desaparece" (*Atas tvayā jagad idaṃ parikalpasamudbhavam / prajñātam asadbhūtam anutpannam na naśyati //*).

242 Por ex. além do citado (por Wood) *Aṣṭa*, cf., tipicamente, o *Hṛdaya-sūtra* ("Sūtra do Coração"), p.80: "Portanto, o Śariputra, na vacuidade não há forma material, nem sensação, nem percepção, nem volições, nem consciência; nem olho, ouvido, nariz, língua, corpo, mente [...]; não há nesciência, nem extinção da nesciência; não há decadência e morte; não há sofrimento, nem a sua causa, nem a sua extinção, nem o caminho [para a sua extinção]" (*Tasmāc Śariputra śūnyatāyāṃ na rūpaṁ na vedanā na saṃjñā na samskārā na vijñānam. Na caksuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi. Na-avidyā na avidyā-ksayo yāvan na jarā-maraṇaṃ [...]. Na duḥkha-samudaya-nirodha-mārga*).

apenas os hipotéticos referentes ônticos das palavras. Em nenhum ponto das MK e dos outros escritos de Nāgārjuna é afirmada a existência do puro nada. A leitura niilística, com uma acrobacia lógica filologicamente (antes do que filosoficamente) incorreta, transforma a afirmação "nenhuma *coisa* (singular) existe" em "existe o nada".

Para obter este resultado interpretativo, os intérpretes que defendem o nihilismo de Nāgārjuna devem forçadamente atribuir ao conceito de *śūnyatā* o significado de 'nada'. Ora, analisando as ocorrências das palavras *śūnya* e *śūnyatā* na obra de Nāgārjuna, podemos perceber que entender 'vacuidade' como *nāsti* ou como 'nada' é injustificado: como veremos mais adiante, o sentido técnico fundamental de *śūnyatā* é o de 'ausência de *svabhāva*', que, no máximo, pode significar 'inexistência daquele dado objeto', mas não, como Burton, Wood ou Oetke querem, inexistência de tudo, puro nada metafísico.

Na falta de confirmações explícitas da tese de que uma expressão como *sarva-dharma-śūnyatā* possa significar, além de 'vacuidade de todos *os dharma*', também 'existência do puro nada', os intérpretes niilísticos forçam o conceito de *prasajya pratiṣeda* (negação não implicativa): por exemplo, como visto antes, analisando o capítulo I das MK, Wood observa que a 'negação da originação' apresentada por Nāgārjuna naquele capítulo, se entendida como negação não implicativa, deve conduzir-nos a concluir que não existe nenhum tipo de originação e que, logo, nada existe. Porém, é possível observar que é, justamente, a conclusão de Wood que não respeita a 'não implicatividade' presente na negação da originação: em MK.I, com efeito, Nāgārjuna apenas afirma que fenômeno da originação *dos entes* (*bhāvānām*) é problemático, à medida que todas as teorias para explicá-lo apresentam deficiências. Mas, por isso, considerando não implicativa tal negação, nós devemos parar por aqui: certamente não levantar a hipótese, segundo a qual, se os entes não se originam nas maneiras examinadas no texto, então deverão surgir de alguma outra maneira; mas, também, o elemento *prasajya* da negação em questão impede a conclusão de Wood, que diz que se *os entes* não têm originação, logo *nada* existe.

O que não existe, examinando os pontos nos quais Nāgārjuna fala de inexistência, são os seres, os *dharmas*, o tempo, os objetos dos cinco sentidos, o *karma*, as paixões, os corpos, etc.: todos elementos circunscritos e supostamente dotados de individualidade substancial. Daqui à afirmação de que o Madhyamaka é um absolutismo niilista, conforme o qual, portanto, não haveria realidade alguma, é um pulo que as palavras de Nāgārjuna não autorizam de forma alguma.

Em vários pontos da sua obra, Nāgārjuna alerta explicitamente os próprios leitores a não ler *niilisticamente* a própria filosofia e a não interpretar os seus discursos sobre a vacuidade como uma doutrina niilista.

Uma estância como MK.XXIV.11 ("A vacuidade mal entendida perverte o homem pouco inteligente, como uma cobra mal apanhada ou uma fórmula mágica mal pronunciada"[243]), que (até pelo contexto) parece excluir justamente a doutrina do niilismo[244], entretanto, ainda poderia suportar uma interpretação niilística: poder-se-ia, com efeito, afirmar, junto com Wood, sem contradizer a letra do texto, que a doutrina da vacuidade 'bem entendida' é a do niilismo; 'mal entendida', ao contrário, seria mesmo a compreensão 'não-niilística' da vacuidade. Outras passagens muito menos equivocáveis, porém, parecem explicitamente confirmar que a doutrina da vacuidade 'mal entendida', da qual fala a *kārikā* MK.XXIV.11, é, mesmo, o niilismo. Por exemplo:

> MK.XIII.8: Os [*buddhas*] vitoriosos declararam que a vacuidade é um meio para o abandono (*niḥsaraṇaṃ*) de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnām*). Mas quem tomar a vacuidade como um ponto de vista é dito incorrigível[245]
>
> RV. 60: They implicitly have no nihilistic thesis
> And also have no nihilistic behaviour
> And due to relying on [the path to] enlightenment have no nihilistic thought.
> Hence how can they be regarded as nihilists?[246]
>
> RV.119: This doctrine wrongly understood
> causes the unwise to be ruined
> because they sink into the uncleanliness
> of nihilistic view[247]

Passagens desse tipo são geralmente enfrentadas, pelos intérpretes niilísticos, segundo o esquema argumentativo que vimos aplicado para com a estância MK.XV.7 e aquelas outras (citadas na nota de rodapé 203) que parecem excluir, junto ao

---

243 *Vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ / sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā //*

244 O contexto do capítulo XXIV das MK é, com efeito, o de uma recusa, por parte de Nāgārjuna, da estigmatização do seu ensinamento como, substancialmente, niilista. Além disso, a imagem da cobra mal apanhada é, claramente, a citação de uma passagem canônica (MajNik.22.238) onde o Buda, longe de estar expondo um ponto de vista niilista, está apenas alertando seus discípulos sobre a necessidade de não apegar-se aos seus ensinamentos.

245 *śūnyatā sarva-dṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ / yeṣāṃ tu śūnyatā-dṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire*

246 (*Eles não têm, implicitamente, nenhuma tese niilista, e também nenhum comportamento niilista e, devido ao se basearem no [caminho à] iluminação, nenhum pensamento niilista. Portanto, como eles podem ser considerados niilistas*) – Trad. Hopkins (1998), p. 102.

247 (*Essa doutrina, mal entendida, causa a ruína do insipiente, pois eles afundam na impureza da visão niilista*) – Trad. Hopkins (1998).

eternalismo/substancialismo, também o niilismo: Nāgārjuna, excluindo tudo, deve necessariamente excluir, junto com o ser, também o não-ser; passagens como XIII.8 ou XV.7, ao invés de provas explícitas do não-niilismo de Nāgārjuna, deveriam demonstrar o seu radical niilismo que, levando-o a excluir tudo, o conduz a excluir até o próprio ponto de vista. Tal maneira de raciocinar permitiria, segundo esses autores, também explicar, como vimos, passagens como (o citado) VV.29 ou YṢ.50 ("The magnanimous have neither thesis nor contention. How can there be an opposing thesis to those who have no thesis?"[248]).

Observamos, porém, que a interpretação niilística de passagens como todas essas é possível somente com base na premissa de que Nāgārjuna, realmente, negue tudo. Oetke, nesse sentido, como citado anteriormente, é particularmente explícito: o fato de "tanto 'é' como 'não é' serem reprovados pode ser entendido como uma consequência lógica da tese principal"; a saber, que «no nível da verdade suprema não há nada de nenhuma natureza»". Evidentemente, portanto, a leitura niilística das passagens nas quais Nāgārjuna, excluindo o ser, parece excluir também o não ser (ou excluindo o ponto de vista eternalista exclui, também, o niilista), pode funcionar somente admitindo a premissa de que, em nível de verdade suprema, o Madhyamika defende a existência do puro nada. Uma premissa que, porém, não encontra nenhuma confirmação textual na obra de Nāgārjuna, o qual, embora negue a existência deste ou daquele ente individual, em momento nenhum nega a existência *da realidade* ou afirma que, em nível de *paramārtha-satya*, reina o puro nada.

Pelo contrário, são várias as evidências textuais que afirmam, inequivocamente, o contrário – isto é, que a *realidade*, ou um *plano supremo de realidade*, segundo Nāgārjuna, existe:

> MK.XV.6: Os que veem 'natureza própria' (*svabhāva*) e 'natureza alheia' (*parabhāva*), ser e não-ser, não veem a realidade (*tattva*) presente na doutrina do Buda[249].
>
> MK.XVIII.7: Quando cessa o campo da mente, cessa também o que pode ser expressado verbalmente; a natureza autêntica (*dharmatā*), assim como o *nirvāṇa*, não é produzida e não é destruída[250].

---

248 *(Os magnânimos não têm nem tese nem conflitos de opiniões. Como pode haver uma tese contrária aos que não têm tese nenhuma?)* – Trad. Lindtner (1997), p. 89.

249 *Svabhāvaṃ para-bhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca / ye paśyanti na paśyanti te tattvam buddha-śāsane //*

250 *Nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ / anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā //*

MK.XVIII.9: Independente, apaziguada, não desdobrada pela proliferação mental, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade (*tattvasya*)[251].

MK.XXIV.10: Sem basear-se no convencional (*vyavahāra*) o plano supremo (*paramārtha*) não é mostrado; sem ter realizado o plano supremo, o *nirvāṇa* não pode ser alcançado[252].

YṢ.5: Those who do not see reality believe in samsara and nirvana, [but] those who see reality believe in neither[253]

RV.105: Thus ultimately this world
Is beyond truth and falsity.
Therefore the Subduer does not assert
That it really exists or does not[254].

Evidentemente, a 'realidade' da qual Nāgārjuna fala nessas passagens é escassamente caracterizada[255]; porém, nunca é caracterizada como 'nada', 'inexistência', 'miragem' – a atribuição a Nāgārjuna da afirmação da existência do puro nada é, portanto, com base nas suas palavras, dificilmente sustentável.

Diante de estâncias como MK.XVIII.7 ou XVIII.9, Burton, ao menos, percebe a dificuldade e aparenta algum constrangimento. No entanto, antes de por em questão a própria interpretação (isto é, que a qualificação, por parte de Nāgārjuna, da realidade como ausência de *svabhāva* "equivale a niilismo"), o mesmo autor prefere tachar de contraditória a posição de Nāgārjuna. Depois de ter citado as duas estâncias acima (e mais alguma, ainda mais explícito, do CS), Burton observa:

Pode parecer, portanto, que minha interpretação da teoria nāgārjuniana do conhecimento da realidade contradiga o que os próprios textos de Nāgārjuna dizem

---

251 *Aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam / nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam //*

252 *Vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate //*

253 (*Os que não veem a realidade, acreditam no saṃsāra e no nirvāṇa, mas aqueles que veem a realidade não acreditam em nenhum dos dois*) – Trad. Lindtner (1997), p. 75.

254 (*Assim, ultimamente este mundo está além de verdade e falsidade. Portanto, o Vitorioso não assevera que isso realmente existe ou não*) – Trad. Hopkins (1998), p. 109.

255 Mais catafáticos (nos limites do que pode ser catafático um discurso *mādhyamika*), sobre a natureza da realidade em si, são os hinos do *stava* corpus. Por exemplo, Ac.st.37-39 se expressa da forma seguinte: "(Aquilo) que vai além de existência e não existência, mas não vai em algum lugar, que não é conhecimento nem objeto de conhecimento, que nem é nem não é, que não é um nem não um, nem ambos nem nenhum dos dois, que é sem base, sem manifestação, inconcebível, invisível, sem interrupção, sem nascimento, sem aniqulação e sem eternidade, esse é parecido com o espaço, transcendente pensamento e palavra" (*bhāvābhāvadvayātītam anatītam ca kutra cit / na ca jñānaṃ na ca jñeyaṃ na cāsti na ca nāsti yat // yan na caikaṃ na cānekam nobhayaṃ na ca nobhayaṃ / anālayam athāvyaktam acintyam anidarśanam // yan nodeti na ca vyeti nocchedi na ca śāśvatam // tad ākāśapratīkāśaṃ nākṣarajñānagocaram //*)

> sobre esse conhecimento. Entretanto, como já mostrei, esses textos também, frequentemente, asseveram que a natureza da realidade é a ausência de *svabhāva* das entidades. Em tal caso a contradição pareceria existir nos mesmos textos de Nāgārjuna. Isto é, os textos de Nāgārjuna afirmam tanto que a verdade/realidade última é a ausência da *svabhāva* das entidades, quanto que a verdade/realidade última está além das concepções e é inexpressável[256]

Ao contrário, Wood, Oetke e os outros intérpretes favoráveis ao niilismo de Nāgārjuna, sem particulares escrúpulos filológicos, parecem aproveitar a escassa ou somente apofática caracterização do *tattva* para caracterizá-lo, eles, como equivalente ao nada. As palavras de Nāgārjuna apenas afirmam que, além da discursividade e das dicotomias conceituais, existe uma *natureza autêntica* ou uma *realidade em si*, mas nunca qualificam a mesma realidade como "puro nada". A definição da 'verdade suprema' dos intérpretes niilistas é, portanto, baseada em um procedimento filologicamente incorreto; todas as operações interpretativas que dependem desse procedimento (como a leitura de estâncias como MK.XV.7, XIII.8 e as com essas parecidas) são viciadas por essa falha fundamental.

§2. Nos comentários antigos à nossa disposição não encontramos nenhuma confirmação à leitura niilística. Ao contrário, são várias as passagens que se opõem a essa interpretação.

Interessantes, em particular, são as observações de Buddhapālita. Ao longo do seu comentário às MK, algumas declarações parecem falar a linguagem do niilismo. Por exemplo: "For the proponent of dependent origination, the entity which is originating (*utpādyamānabhāva*) does not exist; and the origination (*utpatti*) of the entity which is originating does not exist"[257]; ou, parafraseando fielmente Nāgārjuna: "It is established that the appearance of entities is like a magical illusion, a mirage, a city of the *gandharvas*, or a reflection"[258]. No entanto, percebendo como frases desse teor podem ser facilmente suscetíveis de interpretações niilísticas, e respondendo a uma explícita

---

256 "It would appear, then, that my interpretation of Nāgārjuna´s theory of knowledge of reality contradicts what Nāgārjuna´s texts themselves say about this knowledge. Yet, as I have already shown, these texts also often assert that the nature of reality is the absence of *svabhāva* of entities. In which case the contradiction would appear to exist in Nāgārjuna´s texts themselves. That is, Nāgārjuna´s texts express both that the ultimate truth/reality is the absence of *svabhāva* of entities, and that the ultimate truth/reality is beyond conceptions and inexpressible" – Burton (1992), p. 48.

257 (*Segundo o proponente da originação dependente, o ente que está sendo originado [*utpādyamānabhāva*] não existe; e a originação [*utpatti*] do ente que está sendo originado não existe*) – BPVṛ, (P216a.5-6 /D231a.5-6) – Trad. Ames (1986), p. 319.

258 (*Está estabelecido que o aparecimento dos entes é como uma ilusão mágica, uma miragem, uma cidade de* gandharvas *ou um reflexo*) – BPVṛ, (P242a.1-2/D219b.7) – Trad. (*ibid.*), p. 324.

objeção ("What difference is there between one who has the view that «this world does not exist; the other world does not exist; aparitionally born beings do not exist» and so on and one who has the view that all entities are unoriginated and unceasing?"[259]), Buddhapālita apresenta um argumento que Ames sintetiza dessa forma:

> Buddhapālita responde que há uma grande diferença. O niilista fala sem realmente ter visto, sem realmente ter vivenciado nenhuma «não-existência» do mundo, etc. Por outro lado, alguém que tenha visto, que tenha tido experiência direta do fato de que as coisas, pela sua vacuidade de natureza intrínseca, são inoriginadas e incessantes, fala do que ele conhece. O niilista está meramente proferindo palavras, enquanto as afirmações *mādhyamikas* estão baseadas em conhecimento real. Buddhapālita dá o exemplo de duas testemunhas em uma corte. Ambos fazem o mesmo depoimento; mas um realmente viu os eventos em questão, enquanto o outro testemunha por ele ter sido subornado ou porque ele é faccioso a favor de um lado do caso. A segunda testemunha, apesar das suas palavras serem corretas, é considerada mentirosa[260].

O que diferencia um *mādhyamika* de um niilista é, portanto, algum tipo de vivência (que pressupõe a existência de, ao menos, um sujeito que vivencia), que o primeiro expressa por meio de uma 'linguagem niilística' que apenas se parece com aquela de um 'filósofo niilista', o qual, simplesmente, fala, sem fundar-se em nenhuma experiência. No entanto, alguém poderia interpretar que Buddhapālita esteja, mesmo, reivindicando para si uma posição 'conscientemente niilística', uma real experiência do nada. É para excluir essa segunda possibilidade, que Buddhapālita acrescenta, no âmbito da mesma discussão, que "we speak according to seeing that existence and nonexistence are like reflections because they are dependently originated"[261]. Vale dizer, a experiência que está por trás dos discursos dos *mādhyamikas* não é uma experiência de não-existência, e sim uma na qual as próprias categorias conceituais do ser e do não-ser se mostram inadequadas.

---

[259] (*Qual é a diferença entre alguém que tem o ponto de vista de que «este mundo não existe; o outro mundo não existe; seres aparentemente nascidos não existem», etc., e alguém que tem o ponto de vista de que todos os entes são inoriginados e incessantes?*) – Trad. Ames (*ibid*.), pp. 329-330. Em outras palavras, o oponente diz: "qual diferença existe entre um verdadeiro niilista e vocês, *mādhyamikas*?"

[260] "Buddhapālita replies that there is a great difference. The nihilist speaks without really having seen, without really having experienced any "nonexistence" of the world, etc. On the other hand, one who has seen, who has had a direct experience of the fact that things are unoriginated and unceasing because they are empty of intrinsec nature speaks of what he knows. The nihilist is merely uttering words whereas the Mādhyamika´s statements are based on actual knowledge. Buddhapālita gives the example of two witnesses in court. Both give the same testimony; but one actually saw the events in question, whereas the other testifies because he has been bribed or because he is partial to one side in the case. The second witness, though his words are correct, is considered to be a liar" – Ames (*ibid*.), p.330.

[261] (*Nós falamos conforme a visão de que existência e não existência são como reflexos, pois elas são originadas dependetemente*) – Trad. Ames (*ibid*.).

Também Candrakīrti é bem ciente da possível interpretação niilística da ideia de 'ausência de *svabhāva*', mas nega explicitamente que seja esse o sentido da doutrina do vazio: "Vocês, devido apenas ao seu pensamento discursivo, fazem uma errada sobreimposição da ideia de não-ser (*nāstitva*) na [nossa] ideia de vacuidade"[262].

Mais explicitamente, em uma outra passagem do PP, Candrakīrti declara: "We are not *nāstikas*. We rejecting both the theories of *asti* and *nāsti*, point out the non-dual path leading to the castle of *Nirvāṇa*. We do not say that action, doer, reward, etc. do not exist. We simply set out a temporary statement that these things do not have *svabhāva*"[263].

Também Bhāviveka, firmemente, recusa qualquer acusação de nihilismo[264].

1.2.2. Plano contextual

Deslocando nossa investigação do plano textual ao contextual, não se pode dizer que a interpretação niilística demonstre maior fundamento.

Em um contexto monástico como aquele esboçado na seção 2.3 da introdução – um meio monástico *ābhidharmika*, no qual Nāgārjuna tem que convencer seus confrades de que suas teses e aquelas do incipiente movimento Mahāyāna possam ser consideradas, plenamente, *buddhavacana*, e sejam compatíveis com os ensinamentos que a própria escola de pertencimento homologa como 'palavra do Buda' – uma rigorosa profissão de niilismo não poderia não significar condenação, acusação de *sanghabedha*, recusa em colocar à disposição recursos materiais para conservar a obra de Nāgārjuna e, finalmente, oblívio.

Não consta em nenhuma das (na verdade, escassas) fontes que o abhidharma *pudgalavādin* e o (presumido) *mahāsāṅghika* – com os quais, como dito, verossimilmente, Nāgārjuna mantinha relações mais estreitas – contivessem posições niilísticas. Nem, por outro lado, algum texto à minha disposição autoriza pensar que o *abhidharma-piṭaka* de qualquer outra escola ou seita budista defendesse a tese do niilismo ontológico (pelo contrário, tende-se a considerar, talvez de uma forma

---

262 PP.490.8: *Svavikalpanaiva nāstitvaṃ śūnyatārtha ityevam viparītam-adhyāropyam*.

263 (*Nós não somos* nāstikas. *Nós, ao rejeitarmos tanto as teorias do* asti *quanto as do* nāsti, *apontamos ao caminho não dual que conduz ao castelo do Nirvāna. Nós não afirmamos que a ação, o ator, a recompensa, etc. não existem. Nós apenas apresentamos uma afirmação temporária de que tais coisas não têm* svabhāva) – Cit. em Nayak (2006), p. 56.

264 Cf. seção 5.3.2, II parte.

excessivamente genérica, "realista" a inteira fase *ābhidharmika* da história do pensamento budista).

Também os discursos do Buda contidos nos *sūtras* canônicos – com os quais, naturalmente, talvez até mais do que com os tratados *ābhidharmikas*, as palavras de Nāgārjuna deviam mostrar-se em sintonia – não autorizam nenhuma leitura que possa ser dita niilística; pelo contrário, em numerosos pontos, o niihilismo parece categoricamente excluído: em alguns casos, junto com os 'extremos' do realismo ou do eternalismo[265]; em outros casos (por exemplo, em MajNik.22) sozinho:

> Falando dessa forma, ó monges, alguns ascetas e brâmanes me representam de forma falsa, mentirosa, errada e sem fundamento declarando assim: «o asceta Gotama é um niilista (*venayika*), pois ensina o aniquilamento (*uccheda*) a destruição (*vināsaṃ*), a não existência (*vibhavaṃ*) dos seres». Eu não sou assim, ó monges, eu não ensino assim[266].

No *Brahma-jāla-sutta* ("O discurso da rede de Brahma")[267], onde há o elenco de 62 'pontos de vista errados', os pontos de vistas do 51 ao 57 são desdobramentos da visão niilista, e são todos excluídos categoricamente.

Há, ademais, dentro do *sutta-piṭaka theravāda*, passagens que somente uma leitura superficial pode considerar 'equívocas'[268]:

> O mundo é amarrado pela nesciência, [mas] parece dotado de existência;
> É amarrado pelo apego, cercado pelas trevas,
> [mas] parece eterno;
> Para o [homem] que vê,
> Não existe nada[269].

---

265 Por exemplo, *Kaccānagotta-sutta* (SaṃNik.*Nidāna-vaggo*.12.15): "É nessas duas concepções, ó Kaccāna, que o mundo se baseia: realismo (*atthitā*) e niilismo (*natthitā*). [Mas] quem observa, com reto discernimento e segundo realidade, o surgimento do mundo, ele, com relação ao mundo, não cai no niilismo. [E] quem observa, com reto discernimento e segundo realidade, a aniquilação do mundo, ó Kaccāna, ele, com relação ao mundo, não cai no realismo" (*Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena – atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti*).

266 *Evaṃvādiṃ kho maṃ, bhikkhave, evamakkhāyiṃ eke samaṇabrāhmaṇā asatā tucchā musā abhūtena abbhācikkhanti – 'venayiko samaṇo gotamo, sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpetī'ti. Yathā cāhaṃ na, bhikkhave, yathā cāhaṃ na vadāmi* (MajNik.22.246).

267 DiNik.1. Cf. cap.7 II parte.

268 É sobre passagens desse tipo que Narain poderia tentar justificar a sua afirmação: "A linguagem do Buda tem várias vertentes e múltiplos aspectos até o ponto de envolver o risco de autoinconsistência e autocontradição [...]. As afirmações do Buda podem ser recolhidas em três categorias: categóricas, alegóricas e equívocas" (*The Buddha´s language is multi-stranded and multi-faceted enough to involve on his part the risk of self-inconsistency or self-contradiction […]. The Buddha´s statements can be grouped under three heads: the categorical, the allegorical, and the equivocal*) – Narain (1997) p. 7.

269 Ud.7: *Mohasambandhano loko, bhabbarūpova dissati; Upadhibandhano [upadhisambandhano (ka. sī.)] bālo, tamasā parivārito; Sassatoriva [sassati viya (ka. sī.)] khāyati, passato natthi kiñcana*.

Uma passagem como essa permite, na verdade, entender melhor o próprio ponto de vista de Nāgārjuna: "ver a realidade" significa "não ver os entes singulares" – essa mesmo, com efeito, parece a posição que Nāgārjuna defende, amplia e corrobora (conforme a lógica dos *vaipulya sūtras*)[270] ao longo da sua obra: todos os argumentos das MK, por exemplo, parecem aplicações da ideia de que os entes singulares (materiais e conceituais) não existem, enquanto existe apenas a realidade em si.

Um niilista que não queira aventurar-se na direção de negar as evidências a favor da hipótese de que Nāgārjuna seja um monge de alguma tradição *ābhidharmika* ou de afirmar que tal condição não tivesse peso na sua filosofia, poderia ainda argumentar que as "estratégias de camuflagem" das quais fala Walser[271] – por meio das quais Nāgārjuna tenta difundir as próprias idéias, de qualquer forma originais, em um meio escolástico eventualmente hostil ao Mahāyāna – cheguem até o ponto de despachar como *buddhavacana* um ponto de vista, o niilista, totalmente heterodoxo, para não dizer herético. Nāgārjuna, dessa maneira, teria conseguido 'enganar', por séculos, seus confrades, que continuaram a reproduzi-lo e guardá-lo, 'sem perceber' que as teses por ele defendidas estavam em total contradição com a ortodoxia em vigor na própria escola. Apenas os adversários de Nāgārjuna, e alguns dos seus intérpretes 'ocidentais', dezenas de séculos depois, teriam entendido o que, nas entrelinhas dos seus escritos e por trás do disfarce de algumas fórmulas e expressões mais imediatamente reconduzíveis à 'palavra do Buda', o autor das MK queria verdadeiramente dizer – um quadro da situação que, embora não possa ser categoricamente excluído, parece, no mínimo, inverossímil.

Ulteriores reflexões sobre o suposto niilismo de Nāgārjuna serão desenvolvidas nos próximos capítulos, em particular, na seção 2.3. do próximo capítulo 2 e no capítulo 5 da II parte desta tese, onde será analisado o ensinamento nāgārjuniano do 'caminho do meio'.

---

270 Cf. nota de pé de página 126.

271 Cf. Walser (2005), p. 154 e ss.

CAPÍTULO 2.
INTERPRETAÇÕES METAFÍSICAS TRANSCENDENTALISTAS

2.1. *Paramārtha* como Absoluto

2.1.1. Stcherbatsky e Murti

§1. Como dito, a interpretação niilística da filosofia de Nāgārjuna é a que domina inconteste na fase inicial da história dos modernos estudos nāgārjunianos. Tal fase inicial se conclui – como é unanimemente reconhecido por todos aqueles que se ocuparam em reconstruir o amplo trabalho exegético dedicado à escola Madhyamaka durante os últimos 150 anos – com a obra do estudioso russo T. Stcherbatsky (1866-1942): seu *The philosophy of buddhist nirvāṇa* (1927), junto com outros trabalhos a esse precedentes e sucessivos, oferece uma leitura da filosofia de Nāgārjuna que, apesar de se manter, a todos os efeitos, na categoria das interpretações 'metafísicas' do Madhyamaka, põe-se em aberto contraste com a ideia de que a verdade suprema de Nāgārjuna seja a afirmação de que 'nada existe'[272]; pelo contrário, segundo Stcherbatsky e outros autores que o seguirão, além da verdade fenomênica (convencional), é possível encontrar, nos escritos de Nāgārjuna e dos seus seguidores, a definição de uma realidade em si que não é *o nada*, mas sim:

> A Totalidade de todas as totalidades; é o elemento de todos os elementos (*dharmānāṁ dharmatā* ou *dharma-dhātu*), como sua relatividade (*śūnyatā*), quididade (*idantā*), talidade (*idantā*), talidade da existência (*bhūta-tathatā*), matriz do Senhor (*tathāgata-garbha*) e como Corpo Cósmico do Buda (*dharma-kāya*). Na sua concepção final, o budismo se torna ao mesmo tempo panteísta e teísta[273].

Confirmando (e, talvez, exaltando) uma tendência – prevalecente desde as primeiras abordagens ocidentais ao pensamento oriental – a considerar interessante a filosofia oriental somente à medida que ela for legível através das categorias filosóficas

---

272 "Será visto, portanto, que não será correto caracterizar Nāgārjuna como um «niilista»" (*It will be seen, therefore, that it will not be correct to characterize Nāgārjuna as a «Nihilist»*) – Stcherbatsky (2003), p. 73.

273 "The Whole of all wholes; it is the element of all elements (*dharmānāṁ dharmatā* or *dharma-dhātu*), as their relativity (*śūnyatā*), as 'thisness' (*idantā*), as suchness (*idantā*) as the suchness of existence (*bhūta-tathatā*), as the matrix of the Lord (*tathāgata-garbha*) and as Buddha's Cosmic Body (*dharma-kāya*). In the last conception, Buddhist becomes at once pantheistic and theistic" – Stcherbatsky (2003), p. 71.

ocidentais[274], Stcherbatsky identifica[275] uma série de paralelismos e similaridades entre o pensamento de Nāgārjuna e o dos Eleatas, de Spinoza e do idealismo alemão[276]. A dicotomia entre as duas verdades se torna, na leitura de Stcherbatsky, a justaposição entre absoluto e fenomêno, por sua vez equivalentes a *nirvāṇa* e *saṃsāra* – uma justaposição, no entanto, que, baseando-nos, por exemplo, em MK.XXV.19-20, devemos considerar relativa, sendo que, em última análise, entre as duas não há nenhuma diferença[277].

O eixo da interpretação de Stcherbatsky é a concepção de *śūnyatā* como "relativismo"; enfatizando a equiparação que Nāgārjuna propõe (tipicamente em MK.XXIV.18[278]) entre *śūnyatā* e *pratityasamupada*, o estudioso russo, talvez influenciado pelas teorias da física do seu tempo, conclui que, enquanto "a concepção

---

274 Desde a época de William Jones (1746-1794) – "incontestado fundador do Orientalismo" (E. Said, *Orientalism*; cit. em Tuck [1990], p. 3) –, o interesse para a Índia foi condicionado pela possibilidade de encontrar, nela, semelhanças com o Ocidente: "Foi a insistência de Jones sobre a natureza *comparativa* da empreitada 'orientalista' que chamou a atenção à língua sânscrita e à cultura Hindu [...]. [Jones] sugeriu que a Europa podia apreender da Índia coisas sobre si mesma que não poderia apreender em nenhum outro lugar, e isso se demonstrou ser, para os estudiosos, uma motivação muito maior para estudar a Índia [...]. Em grande medida, a história dos estudos indológicos modernos é a história dessa compulsão comparativa" *(It was Jones's insistence on the comparative nature of the 'Orientalist' enterprise that drew attention to the Sanskrit language and to the Hindu culture […]. [Jones] implied that Europe could learn things about itself from India that could learn nowhere else, and this proved, for scholars, to be a far greater motivation for studying India […] To a great extent, the history of modern Indological studies is a history of that comparative compulsion*) – Tuck (*ibid*) p. 8.

275 Stcherbatsky (2003) pp.72-73

276 Com relação ao idealismo alemão, de qualquer forma, o paralelismo proposto por Stcherbatsky é, sobretudo, metodológico ("Uma semelhança pode ser encontrada entre o método dialético de Hegel e o de Nāgārjuna" – [*ibid*.], p. 73); no plano mais especificamente teorético (com base em afirmações como "A filosofia de Nāgārjuna foi com certeza oposta ao racionalismo, europeu ou indiano, que acredita que a Realidade pode ser conhecida pela razão lógica" (*Nāgārjuna's philosophy was certainly opposed to rationalism, European or Indian, which believe that Reality could be known by logical reason*) – [*ibid*.], p. 72) não parece o caso de exagerar (seguindo Tuck) a aproximação entre a Stcherbatsky e a filosofia alemã kantiana e hegeliana.

277 "Nāgārjuna asseverou que não havia nem uma sombra de diferença entre o Absoluto e o Fenomêmico, entre *Nirvāṇa* e *Saṃsāra*. O universo visto como um todo é o Absoluto, visto como processo, é o fenomênico" (*Nāgārjuna asserted that there was not a shade of difference between the Absolute and the Phenomenal, between Nirvāṇa and Saṃsāra. The universe viewed as a whole is the Absolute, viewed as a process, it is the phenomenal*) – Stcherbatsky, *ibid*., p. 71.

278 "O que é a 'co-originação dependente' nós chamamos de 'vacuidade'; essa é uma convenção dependente, e isso mesmo é o caminho do meio" (*Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe / sā prañaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //*). Ou, também, VV.22: "O ser dependente dos entes – isto é dito vacuidade; pois ser dependente é ser desprovido de substância" (*Yaś ca pratītyabhāvo bhāvānāṃ śūnyateti sā proktā / yaśca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //*) e Lo.st.22: "Tu pensas que a co-originação dependente seja a vacuidade. «Não existe ser independente» – isso é, ó incomparável, o teu rugido de leão" (*Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā / bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //*). A recusa em interpretar literalmente a equiparação entre co-originação dependente e vacuidade é uma das bases, como visto acima, da interpretação niilística de Nāgārjuna. Cf., também, mais adiante, Ac.st.40.a-b.

central no budismo de base é a pluralidade dos elementos últimos" [279], "a concepção central do Mahāyāna é a relatividade daqueles [*dharmas*]"[280].

Como ulterior e mais decisiva caracterização da realidade em si, Stcherbatsky chega à conclusão de que o Absoluto *mādhyamika* pode ser melhor descrito pelo termo 'monismo', que, contra qualquer eventual protesto por parte dos *vedantin*, segundo o estudioso russo, condicionará os sucessivos desenvolvimentos da filosofia hinduísta:

> Assim como o Mahāyāna moveu-se rumo ao Monismo radical, assim mesmo o Brahmanismo moveu-se rumo ao Monismo radical. É mais provável que o Mahāyāna esteja endividado com alguma influência *upaniṣadica*. Gaudapada e Śankara foram, por sua vez, influenciados pela dialética de Nāgārjuna[281].

O revolucionário trabalho exegético de Stcherbatsky oferece aos sucessivos estudos nāgārjunianos uma espécie de novo paradigma, cujas implicações e potencialidades serão exploradas e aprofundadas pela nova estação de estudos dedicados ao Madhyamaka que começa no final dos anos vinte do século passado.

§2. Estudiosos como Poussin (1869-1938)[282], Shayer (1899-1941)[283], ou T. R. V. Murti (1902-1986) confirmam e estendem a leitura absolutista (monístico-relativista) do budologo russo.

Em particular Murti, no seu clássico *The Central Philosophy of Buddhism* (1955), repropõe uma versão da interpretação stcherbatskiana[284], a meu ver, filologicamente mais fundamentada, sistemática e pontual. Mais especificamente, o estudioso indiano elimina muitas das várias caracterizações positivas que Stcherbatsky tinha proposto da realidade em si, mantendo somente a definição dessa como *śūnya* ou *śūnyatā*. Essa palavra, entretanto, é definida por Murti de uma forma decididamente

---

279 "The central conception in Early Buddhism is a plurality of ultimate elements (*dharma*)" – Stcherbatsky (*ibid.*) p. 70.

280 "The central conception of Mahāyāna is their relativity" – *ibid*.

281 "Just as Mahāyāna moved towards radical Monism, even so Brahmanism moved towards radical Monism. It is most probable that Mahāyāna is indebted to some Upanisadic influence. Gaudapada and Śankara have been, in their turn, influenced by the dialectic of Nāgārjuna" – *Ibid*., p. 72.

282 Cf. nota de pé de página 166.

283 De Jong (1972), p. 7, relata que "na sua introdução ao *ausgewählte Kapitel aus der Prasannapada* (Krakow, 1931), Schayer escreve que no ato da intuição mística o Santo apreende a realidade absoluta, a infinidade, a totalidade (p. XXIX)" (*In his introduction to the* ausgewählte Kapitel aus der Prasannapada *[Krakow, 1931], Schayer writes that in the act of mystical intuition the Saint apprehends the absolute reality, the infinity, the totality [p. XXIX]*).

284 Huntington (1989), p. 27, pensa que "se Stcherbatsky representa a afirmação clássica da interpretação absolutista, então Murti é com certeza o seu barroco" (*If Stcherbatsky's represents the classical statement of the absolutist interpretation, then Murti is certainly its baroque*) .

ambígua: como equivalente de Absoluto[285]; como não-dualidade[286]; como atividade crítica (*prasaṅga*) direcionada para ao desvendamento do Absoluto[287]; como ausência de qualquer determinação[288].

De qualquer forma, a leitura de Nāgārjuna oferecida por Murti, parece, no final, razoavelmente clara: "o Paramārtha Satya ou Verdade Absoluta é o conhecimento do real como ele é, sem nenhuma distorção [...]. As categorias do pensamento e os pontos de vista distorcem o real"[289]. O Absoluto transcende o pensamento. Dele não é possível dar alguma qualificação, a não ser apofática[290]. "O Saṃvṛti Satya é a Verdade assim chamada; a verdade da linguagem comum à qual se crê por convenção"[291]. O pensamento e a linguagem equivalem, portanto, à dimensão cognitiva ordinária que encobre a visão do real: "O pensamento é subjetivo, falso, com relação ao objetivamente real" [292]; "A razão (buddhi) é portanto condenada como falsificadora do Real (saṃvṛti)" [293].

Nesse sentido, diante do problema aparentemente constituído pela citada *kārikā* VV.29, na qual Nāgārjuna afirma não ter uma própria tese (*na mama pratijñā*), a presente linha interpretativa oferece uma solução bastante simples: "o Mādhyamika *confuta* as teses do adversário, e *não* demonstra uma sua própria tese"[294]. "Ao refutar uma tese o Mādhyamika não aceita a sua antítese [...]. Cada tese se condena por si, sem a necessidade de balançá-la com um antítese"[295].

---

285 "o Absoluto é śūnya" – Murti (1983), p. 185.

286 "Há a não-dualidade (jñānam advayam). Isso também é Śūnyatā, enquanto a Prajna e o Absoluto *são desprovidos de dualidade*" (*Vi è la non-dualità (jñānam advayam). Anche questo è Śūnyatā, in quanto la Prajna e l'Assoluto* sono privi di dualità) – *Ibid.*, p. 119.

287 "A crítica é śūnyatā, negação absoluta do pensamento como revelador do real" (*La critica è śūnyatā, assoluta negazione del pensiero come rivelatore del reale*) – *ibid*, p 118

288 "O absoluto é definido como Śūnya, por ser desprovido de todos os predicados" (*L'assoluto è definito come Śūnya, essendo privo di tutti i predicati*) – *Ibid.*, p. 186.

289 "Il Paramārtha Satya o Verità Assoluta è la conoscenza del reale come è, senza alcuna distorsione (...). Le categorie del pensiero e i punti di vista distorcono il reale" – *Ibid*., p. 197.

290 "Nos tratados Mādhyamika o Real (tattva) é invariavelmente definido como transcendente ao pensamento, não-relativo, não-determinado, pacificado, não-discursivo, não-dual" (*Nei trattati Mādhyamika il Reale [tattva] è invariabilmente definito come trascendente il pensiero, non-relativo, non-determinato, quiesciente, non-discorsivo, non-duale*) – *Ibid.*, p. 185.

291 "Il Saṃvṛti Satya è la Verità cosiddetta; la verità del linguaggio comune alla quale si crede per convenzione" – *Ibid*., p. 197.

292 "Il pensiero è soggettivo, falso, rispetto all'oggettivamente reale" – *Ibid*., p. 118.

293 "La Ragione (buddhi) viene quindi condannata come falsificatrice del Reale (saṃvṛti)" – *Ibid*. p. 116.

294 "il Mādhyamika *confuta* le tesi dell'oppositore, e *non* dimostra una sua propria tesi" – *Ibid*., p. 110.

295 "Nel rifiutare una tesi il Mādhyamika non accetta la sua antitesi [...]. Ogni tesi si condanna da sè, senza la necessità di controbilanciarla con un'antitesi" – *Ibid*., p. 114.

A única ferramenta com a qual Nāgārjuna desenvolve o seu trabalho crítico ("dialético" segundo Murti) é a do *prasaṅga* ('*reductio ad absurdum*'), por meio do qual a tese adversária é confutada apenas através das suas intrínsecas contradições, sem apelar-se a qualquer ponto de vista filosófico a ela externo: "a autocontradição é a única arma que pode derrotar um adversário"[296]. Qualquer 'tese' (*pratijñā*) consiste em conceitos e palavras; conceitos e palavras que, segundo Murti, não têm nenhuma capacidade descritiva, instrumental ou indicativa em relação ao Absoluto – por isso, Nāgārjuna não defende alguma tese em particular.

Para acessar o Absoluto é necessário produzir, dentro de si, uma faculdade diferente da razão (que, em Murti, equivale a pensamento discursivo): *prajñā*[297]. "A morte do pensamento (*dṛṣṭijñānā* [sic]) é o surgimento da Prajñā, conhecimento desprovido de distinções (*jñānam advayam*)"[298]. Essa liberta o Absoluto "das formas de pensamento sobreimpostas (*nirvikalpa*, *niṣprapañca*)"[299]. Em conclusão, "o incondicionado (*paramārtha*) transcende ao pensamento, mas é por nós acessível por meio da intuição" [300].

Mesmo admitindo (como Murti quer) que os discursos de Nāgārjuna não configurem uma verdadeira 'tese' filosófica, um problema das explicações metafísicas 'absolutistas' parece, de qualquer forma, a incongruência entre a afirmação da existência de uma realidade em si, além da dimensão intelectivo-discursiva, e a caracterização – a meu ver, mais marcada em Stcherbatsky, menos em Murti[301] – da mesma através de instrumentos conceituais e linguísticos:

> Murti […] diz que a perspectiva filosófica de Nāgārjuna é tal que denega o interesse na metafísica e condena a especulação sobre a natureza da realidade última [...]. No entanto [...] Murti repetidamente afirma que o Mādhyamika procura

---

296 "l'auto-contraddizione è l'unica arma che può sconfiggere un oppositore" – *Ibid*., p. 121. Sobre o *prasaṅga* cf. nota 164.

297 Murti também ("treinado na filosófica ocidental" – Tuck [1990], p. 47) sente a exigência de comparar pontualmente e, frequentemente, em modo forçado, a terminologia *mādhyamika* com aquela de Kant e de Hegel. *Prajñā*, portanto, é traduzido com "intuizione intellettuale".

298 "La morte del pensiero (dṛṣṭijñānā [sic]) è la nascita della Prajñā, conoscenza priva di distinzioni (jñānam advayam)" – *Ibid*., p. 118.

299 "dalle forme di pensiero sovrimposte (nirvikalpa, niṣprapañca)" – *Ibid*.

300 "L'incondizionato (paramārtha) trascende il pensiero, ma ci è accessibile mediante l'intuizione" – *Ibid*.

301 Segundo Tuck (1990), p. 48, ao contrário, "há maior complexidade no exame de Murti do Madhyamika do que tem no de Stcherbatsky e, significativamente, muito mais evidência de inconsistência" (*There is more complexity to Murti's examination of Madhyamika than there is to Stcherbatsky 's and, significantly, far more evidence of inconsistency*).

revelar a natureza essencial da *śūnyatā* – desvendar o fato de que «o Absoluto (*Śūnya*) é a realidade universal, impessoal do mundo»[302].

Tal dificuldade – a saber, a afirmação da existência de um Absoluto (Realidade, Verdade Suprema, Nirvāṇa) *não caracterizável* e *não definível* e, de fato, *caracterizado* e *definido* já no mesmo momento no qual é posto[303] –, típica do 'paradigma transcendentalista' está, talvez, na base da crise do mesmo paradigma; a ele, conforme a reconstrução de Tuck, já no final dos anos cinquenta, começam a ajuntar-se, antes, as "leituras analíticas" e, depois, as "pós-wittgensteinianas'. Isso não exclui, porém, que as leituras 'metafisico-transcendentalistas' de Nāgārjuna – a saber, aquelas que cabem dentro do esquema de *dizer algo* sobre a natureza da 'verdade suprema' segundo o Madhyamaka – continuaram até hoje, evoluindo e aprimorando as interpretações de Stcherbatsky e de Murti.

2.1.2. Limites filológicos da interpretação absolutista

Considerando o contexto filosófico – uma declinação *mahāsāṅghika* ou *pudgalavāda* de 'budismo de base'[304] – ao qual Nāgārjuna pertence, as interpretações de Stcherbatsky e de Murti (e aquelas que podem ser aproximadas a elas) parecem menos problemáticas do que outras. Não há nada de explícito, nos *sūtras* e nos *abhidharmas* aos quais temos algum tipo de acesso, que se oponha drasticamente a uma interpretação de Nāgārjuna como 'filósofo absolutista' ou também 'monista'. Admitindo que possa ser considerado *buddhavacana* o discurso que estenda o sentido de algo que foi dito pelo Buda, então, definições da verdade suprema como 'absoluto', 'um', 'não-

---

302 "Murti [...] says that Nāgārjuna's philosophical perspective is one that denies interest in metaphysics and condemns speculation about the nature of ultimate reality [...]. Yet [...] Murti repeatedly states that Mādhyamika seeks to reveal the essential nature of *śūnyatā* – to uncover the fact that «the Absolute (*Śūnya*) is the universal, impersonal reality of the world»" – *Ibid*.

303 Diante da hipótese de que a 'verdade suprema' *mādhyamika* seja uma dimensão não conceitual, Burton (relatando as observações de M. Bagger sobre a hipotética 'não conceituação da experiência mística') conclui ([2001], pp. 64-65) que uma experiência não-conceitual seria desprovida de conteúdo: nesse caso, porém, o sujeito da experiência não conseguiria lembrar-se de nada – "Tal experiência seria próxima ao sono profundo e, com certeza, não traria nenhuma informação sobre a natureza da realidade" (*Such an experience would be akin to deep sleep, and would surely not yield anu information about the nature of reality*); a medida que algo, de uma experiência qualquer, é lembrado, essa deve ter envolvido alguma discriminação, logo, conceituação.

304 'Budismo de base' ("*mainstream buddhism*") é a locução utilizada por Cheetman (1994) para designar o budismo antes da aparição do Mahāyāna, a saber, o budismo dos *Nikāyas*, dos tratados e das escolas *ābhidharmikas*.

dualidade' ou 'relatividade' possam, talvez, ser consideradas 'extensões' ou 'elaborações' de discursos do Buda tais como:

> 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'; nem este mundo, nem um outro, nem ambos, nem o sol, nem a lua. Nessa dimensão, eu digo, monges, não há nem vir, nem ir, nem ficar; não fixo, não móvel, sem suporte; isso mesmo é o fim do sofrimento[305].

Por outro lado, poder-se-ia observar que o "estado" (evidentemente, como se pode entender pela última frase, o *nirvāṇa*) do qual o Buda fala nesta passagem não tem nenhuma caracterização positiva e que nas muitas ocasiões nas quais algum interlocutor tenta induzir o Buda a 'fazer metafísica', isto é, oferecer alguma descrição da realidade em si[306], a recusa (frequentemente consistente no mero silêncio) do Desperto é sempre nítida e categórica[307]. Portanto, especulações metafísicas ou *definições* da realidade em si, apesar de poderem não ser patentes contradições da palavra do Buda, todavia, parecem algo a mais do que 'explicações' de significados implicitamente contidos naquela mesma palavra; algo que assemelha a uma infidelidade, ou até mesmo uma traição, para com o espírito intrínseca e escrupulosamente antimetafísico do ensinamento do Buda.

---

[305] Ud.8.1: *Atthi, bhikkhave, tadāyatanaṃ, yattha neva pathavī, na āpo, na tejo, na vāyo, na ākāsānañcāyatanaṃ, na viññāṇañcāyatanaṃ, na ākiñcaññāyatanaṃ, na nevasaññānāsaññāyatanaṃ, nāyaṃ loko, na paraloko, na ubho candimasūriyā. Tatrāpāhaṃ, bhikkhave, neva āgatiṃ vadāmi , na gatiṃ, na ṭhitiṃ, na cutiṃ, na upapattiṃ; appatiṭṭhaṃ, appavattaṃ, anārammaṇamevetaṃ. Esevanto dukkhassā.*

[306] Tipicamente, em MajNik.72 (*Aggivacchagotta-sutta*, "Discurso a Vacchagotta sobre o fogo") e em MajNik.63 (*Cūḷamāluṅkya-sutta*, "Pequeno discurso a Māḷuṅkyāputta"), o asceta Vacchagotta e o 'venerável' Māḷuṅkyāputta põem ao Buda 10 questões que se tornarão conhecidas como *avyākṛtas* (pāli, *avyākata*), a saber, 'inexplicados' ou 'indeterminados' (cf. Gethin [1998], p. 66): (1) o cosmo é eterno? (2) não eterno? (3) finito? (4) infinito? (outras versões dos *avyākṛtas* acrescentam a essas primeiras 4 mais 4 perguntas – elevando a 14 o número total dos 'indeterminados' –, levando em conta as hipóteses 'seja...seja' e 'nem...nem', que nas versões de MajNik.72 e 63 aparecem só nas perguntas 9 e 10) (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) nem existe nem não-existe?

[307] Por exemplo, MajNik.72.189: "[A visão] «o mundo é eterno», o Vacchagotta, é uma floresta de opiniões, um enredo de opiniões, uma maranha de opiniões, um conflito de opiniões, uma prisão de opiniões, que é fonte de dor, de tormento, de sofrimento, de aflição, e que não conduz ao desencanto, ao desapego, à extinção, à paz, à sabedoria, ao despertar, ao nibbāṇa" (*Sassato loko'ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaṃyojanaṃ sadukkhaṃ savighātaṃ saupāyāsaṃ sapariḷāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati*).

Ou, MajNik.63. "Quer vigore a teoria «o mundo é eterno», quer vigore «o mundo não é eterno», ainda assim haveria nascimento, velhice, morte, falta de paz, dor, sofrimento, lamentação e miséria" (*evampi 'no sassato loko'ti vā, mālukyaputta, diṭṭhiyā sati, 'asassato loko'ti vā diṭṭhiyā sati attheva jāti, atthi jarā, atthi maraṇaṃ, santi sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā*).

Menos problemático seria o relacionamento de uma eventual metafísica transcendentalista nāgārjuniana com a filosofia do contexto *ābhidharmika* ao qual Nāgārjuna devia pertencer. Nada do (pouco) que sabemos sobre os *abhidharma-piṭaka* das escolas (Mahāsāṅghika e Pudgalavāda) com as quais, verossimilmente, Nāgārjuna quer (e precisa) permanecer em maior sintonia, parece poder ser utilizado como decisiva prova contrária a interpretações da sua filosofia como aquelas propostas por Stcherbatsky ou por Murti. Ao contrário, nos meios *prajñaptivādin*[308], fontes doxográficas relatam que "o Buda tinha um ensinamento «transcendente»"[309], consistente na tese de que fosse necessário distinguir entre "princípios (*dharma*) reais (**tattva*) aos quais o ensinamento do Buda se refere e meros conceitos (*prajñapti*), isto é, palavras que não ser referem a realidades últimas"[310]. Discursos desse teor, embora possam ser interpretados em mais de uma maneira, com certeza não contrastam com as posições absolutistas aqui examinadas.

De qualquer forma, a ausência de abertas contradições (que, pelo contrário, as hermenêuticas niilísticas apresentavam) com a 'palavra do Buda' (no sentido mais extenso que individuei na seção 2.3. da Introdução) se, por um lado, não permite excluir uma determinada leitura, por outro lado, não pode também ser utilizada como uma prova a ela favorável – sobretudo, em ausência de decisivos elementos filológicos, nos textos de Nāgārjuna, que nos permitam subscrevê-la.

Somente nos *Quatro Hinos* é que podemos encontrar algumas passagens que dariam suporte textual a leituras catafáticas da verdade suprema em Nāgārjuna[311]. Em particular, nesse sentido, poderíamos citar alguns versos do Ac.st:

> Tu pensas que o que é co-originação dependente, isso mesmo é a vacuidade; tal é a Lei verdadeira (*saddharma*) e isso mesmo é, também, o Tathāgata. Isso é, ademais, aceito como realidade (*tattvam*), sentido supremo (*paramārtho*), talidade (*tathatā*)[312], substância (*dravyam*). É o que está além das disputas. Quem se desperta em relação a tudo isso, é chamado Buda[313].

---

308 A escola Prajñaptivāda era uma das duas derivações (a outra era a Bahuśrutīya) da seita Gokulika que, por sua vez, junto com a escola Ekavyavahārika, evoluiu da original tradição Mahāsāṅghika.

309 "O Buddha had a «transcedent» teaching" – Warder (2000), p. 267.

310 "Real (**tattva*) principles (*dharma*) referred to in the Buddha´s teaching from mere concept (*prajñapti*), i.e., words which did not refer to ultimate realities" – *Ibid*.

311 De qualquer forma, também nos Hinos – onde, conforme quanto relevado por Seyfort Ruegg (cf. nota de pé de página 45) esperaríamos uma linguagem mais catafática com relação a *paramārtha* –, as definições explicitamente positivas da verdade última são decididamente escassas.

312 "Talidade é uma palavra nova em português, um neologismo. Ele pretende traduzir a expressão inglesa *suchness*. Poderíamos explicar isso como as coisas tais como realmente são". Monge Genshô

Entretanto, com base nos critérios por mim adotados, dado o caráter mais 'celebrativo' e menos filosófico dos mesmos *Hinos*, não considero esses últimos como uma fonte primária para a presente investigação. Ao invés disso, justamente o contraste entre o *stava corpus*, que tende a dar definições positivas de *paramārtha*[314], e os escritos nāgārjunianos do *yukti corpus*, que, pelo contrário, em momento algum definem positivamente a 'verdade suprema', parece um argumento *contra* a identificação, dentro da *filosofia* de Nāgārjuna, de uma metafísica absolutista: Nāgārjuna tem a ideia de possíveis definições de *paramārtha*, até o ponto que, na dimensão não filosófica dos *Hinos*, ele a propõe; porém, no momento em que ele *faz filosofia*, evita cuidadosamente qualquer descrição da 'verdade suprema'.

Dentro das – aproximadamente – 1000 *kārikās* que compõem os escritos do *yukti corpus*, as recorrências do termo *paramārtha* são decididamente escassas: excluindo o capítulo 24 das MK – onde sobre *paramārtha* fala-se somente da sua existência, sem lhe dar definição alguma –, a palavra recorre algumas vezes no ŚS:

> Though the Buddhas have spoken of duration, origination, destruction, being, non-being, low, moderate, and excellent by force of worldly convention, [they] have not done [so] in an absolute sense[315]

> [in a relative sense] everything is impermanent, but [in the absolute sense] nothing is permanent or impermanent. [If there] were things, they would be either permanent or impermanent. But how is that [possible]?[316]

(Comunidade Zen Budista de Florianópolis) – palestra do dia 23 de setembro de 2006 (http://www.daissen.org.br/hp/index.php?id=0&s=textos&txt_id=37).

[313] Ac.st.40-41: *Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva ta matā / tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ // Tat tattvam paramārtho ´pi tathatā dravyam iṣyate / bhūtam tad avisaṃvādi tadbodhād buddha ucyate //*

O Ac.st, entretanto, é um hino que devemos utilizar cautelosamente: La Vallée Poussin o considera espúrio. Gnoli (1979), p. 12, também, desconfia da paternidade nāgārjuniana do Ac.st: "especialmente suspeitas, nesse sentido, são as estâncias 43-44, nas quais há uma evidente alusão à escola dos Vijñānavādin ou do Idealismo budista, considerada, tradicionalmente, posterior a Nāgārjuna" (*Specialmente sospette, in questo senso, le stanze 43-44, nelle quali è un'evidente allusione alla scuola dei Vijñānavādin o dell'Idealismo buddhistico, considerata, per tradizione, posteriore a Nāgārjuna*).

[314] Cf. nota de pé de página 45.

[315] (*Apesar dos Budas terem falado de duração, originação, destruição, ser, não-ser, baixo, moderado e excelente pela força da convenção mundana, [eles] não fizeram [isso] num sentido absoluto*) – ŚS.1. Trad. Lindtner (1997), p. 95.

[316] *([em um sentido relativo] tudo é impermanente, mas [no sentido absoluto] nada é permanente ou impermanente. [Se] houvesse coisas, elas seriam ou permanentes ou impermanentes. Mas como isso é [possível]?*) – ŚS. 58. Trad. Lindtner (1997), p. 113.

Observamos que, na primeira ocorrência, Nāgārjuna se limita a dizer que certos ensinamentos são baseados na verdade ordinária, mas não há nenhuma expressão que nos diga algo positivo acerca da verdade suprema. No segundo caso, também, se fala que os ensinamentos centrados sobre específicas características (permanência e impermanência) do ente individual *não devem* ser considerados discursos sobre a verdade suprema[317].

Os termos *dam don* (supremo) e *tha snyad* (convenção) são encontrados na estância ŚS.69[318]:

> Nada mais do que (*zad*) aquilo (*der*) é o sentido (*don* = *artha*) último/supremo (*dam pa* = *parama*), isto é (*de*): "The perfect Buddhas, the Bhagavats, have [only] conceived the entire multiplicity in reliance upon worldly convention"[319]

A *kārikā* não deixa entender, de imediato, a que se refere o *der* ("aquilo"). A análise do texto tibetano (e do "autocomentário" [*Svopajñavṛtti*][320] sobre ele) realizada por Del Toso[321] conduz à conclusão de que *der* se refere ao que foi dito na *kārikā* precedente (ŚS.68: "Since all things are empty of own-being, the incomparable

---

317 Observamos, de qualquer forma, que os termos 'relativo' e 'absoluto', que Lindtner considera equivalentes a 'convencional' e 'último' (cf. Lindtner [1997] p.XX), não aparecem no texto original tibetano, mas são inseridos, entre colchetes, pelo próprio Lindtner.

A tradução da mesma *kārikā* por parte de Ross Komito (1987), pp.169-170, é totalmente diferente e não recorre aos conceitos de verdade convencional e verdade última.

A leitura de Tola-Dragonetti (1995), p. 79 é baseada em uma outra edição das ŚS: nessa, também, não há a mínima alusão as ideias de 'convencional' e 'último'.

318 Para acompanhar as sucessivas considerações filológicas sobre essa estância, coloco o texto em tibetano (ed. Lintner [1997], p. 205): | *dam pa´i don ni der zad do* | *sangs rgyas bcom ldan ´das kyis ni* | *´jig rten tha snyad brten nas su* | *sna tshogs thams cad yang dag brtags* |

319 (*Os Budas perfeitos, os Abençoados, têm concebido a inteira multiplicidade [apenas] em dependência da convenção mundana*). A tradução dos *pādas* bcd (em inglês no corpo do texto) é de Lindtner (1997, p. 117); aquela do *pāda a* é a minha tradução em português baseada na exegese (apresentada na próxima nota) de Del Toso. A versão ("The ultimate meaning consists in that!") do mesmo Lindtner do *pāda a* não mostra a ligação entre o primeiro *pāda* (logo, a inteira *kārikā* 68) e os *pādas* sucessivos da mesma *kārikā* 69.

A tradução de Komito da inteira estância é, novamente, diferente: "Ultimate reality is contained within the limit of the non-inherent existence of a thing. For that reason, the Accomplished Buddha, the Subduer, has imputed various terms in the manner of the world through comparison" (*A realidade última é contida dentro do limite da existência não-inerente de uma coisa. Por tal razão, o Buda realizado, o Vitorioso, imputou vários termos ao modo do mundo, através da comparação*). Essa tradução, na sua primeira parte, é decididamente pouco literal, e não parece ter um sentido imediatamente claro. O comentário do próprio Komito ("A realidade não está além do limite do que é conhecido por um percebedor direto válido [*a valid direct perceiver*]. Esse limite deve também subsumir a realidade convencional") não oferece esclarecimentos decisivos.

320 Krishna Del Toso (e-mail do dia 23 de novembro 2010) observa que, como nenhum dos maiores comentadores de Nāgārjuna cita o *Svopajñavṛtti*, é legítimo duvidar que o mesmo seja um trabalho, realmente, de paternidade nāgārjuniana.

321 Del Toso, *ibid*.

Tathāgata teaches dependent co-origination regarding things”[322]); portanto, o sentido supremo equivale à vacuidade de natureza própria (*svabhāvena śūnyatā*), isto é, a co-originação dependente; tudo isso corresponde (o [tibetano] *de* introduz uma correspondência entre o que foi dito antes e o que se segue) à noção de que os *buddhas* conhecem a multiplicidade por meio da convenção mundana (*loka-vyavahāra*).

Isso nos põe diante, pela primeira e única vez dentro da obra de Nāgārjuna, da atribuição de um conteúdo explícito e positivo (precisamente, o de *pratītyasamutpāda* como ‘ausência de *svabhāva’*) a *paramārtha*. Deve ser observado, como ressalta ainda Del Toso, que no texto tibetano fala-se apenas de ‘plano supremo/ultimo’ (*paramārtha*), não de ‘*verdade* do plano supremo/último’ (*paramārtha-satya*)[323].

Se, portanto, as hipóteses de definir *paramārtha-satya* como ‘absoluto’, ‘um’, ‘não dualidade’ e outras definições propostas nas interpretações ‘metafisico-absolutistas’ não parecem encontrar nenhuma confirmação textual explícita nos textos de Nāgārjuna, a posição de Stcherbatsky – de considerar ‘verdade suprema’ a ideia da ‘dependência recíproca’ dos entes (independente da circunstância de que os termos “relativismo” ou “relatividade” sejam os melhores para resumir a metafísica de Nāgārjuna) – encontra, em ŚS.68-69, um inquestionável ponto a favor.

De qualquer forma, apenas uma ocorrência explícita (apesar de haver elementos para pensar que a equação *paramārtha-pratītyasamutpāda* esteja, outras vezes, implícita[324]), dentro da inteira obra de Nāgārjuna, inclusive, dentro de um texto do qual não temos o original sânscrito, três edições tibetanas entre elas muito diferentes[325] e a razoável suspeita de que haja interpolações[326], parece realmente pouco para estabelecermos a conclusão de que a ‘verdade suprema’ é a ‘co-originação dependente’

---

322 (*Desde que todas as coisas são vazias de ser-próprio, o Tathagata incomparável ensina a co-originação dependente com relação às coisas*) – Trad. Lindtner (1997), p. 117.

323 “*don dam pa'i* é a forma, por assim dizer, extensa de *don dam pa* que traduz o sânscrito *paramārtha*. Observemos que aqui não se fala de *don dam pa'i* bden pa, isto é (como *bden pa = satya = verdade*), de *paramārtha*-satya” – Del Toso, *ibid*.

324 Por exemplo, os dois versos introdutórios das MK saúdam o Buda como o mestre que ensinou “a co-originação dependente, apaziguante, cessação da proliferação mental” (*pratītyasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivaṃ*); epítetos parecidos são atribuídos, por Nāgārjuna, ao *tattva* (por exemplo, em MK.XVIII.9) que, como veremos, pode ser considerado um sinônimo de *paramārtha*.

325 Na edição de Pequim da seção Tenjur (“*Tradados*”) do cânone tibetano as três versões das ŚS são catalogadas com o número 5227 (apenas as estâncias), 5231 (estâncias e autocomentário) e 5268 (estâncias mais um comentário atribuído a Candrakīrti); além disso, o texto 5269 da mesma edição pequinês do Tenjur é um comentário (atribuído a Parahita) sem as estâncias.

326 As três edições das ŚS apresentadas por Lindtner, Komito e Tola-Dragonetti apresentam todas 73 estrofes, e não 70 como anunciado pelo título: portanto, é legitimo supor que ao menos três estrofas tenham sido interpoladas.

e que o sentido último da filosofia de Nāgārjuna é o ensinamento do relativismo universal.

Apesar disso, qualquer proposta interpretativa da filosofia de Nāgārjuna não pode não pôr-se o problema das estâncias 68-69 das ŚS.

Resumidamente, as leituras de Stcherbatsky e de Murti examinadas nessa seção, parecem filologicamente discutíveis: dizem mais do que as palavras de Nāgārjuna autorizam afirmar. A tendência dessas interpretações é a de alcançar conclusões exegéticas baseadas sobre uma operação filosófica que Nāgārjuna (a não ser, eventualmente, no caso dos problemáticos versos ŚS.68-69) parece evitar cuidadosamente: a de oferecer uma definição explícita, positiva, da realidade suprema.

Deixando em nota as partes mais radicais[327], penso que seja compartilhável, no que diz respeito às propostas interpretativas de Stcherbatsky e de Murti, a avaliação expressa por Huntington (que se refere mais diretamente ao segundo dos dois, mas em um contexto no qual está tratando a *absolutist interpretation* dos dois autores):

> O problema com esse tipo de exegese não é tanto que ela seja errada *per se*, mas sim que ela utiliza a linguagem em uma maneira que Nāgārjuna e Candrakīrti recusam firmemente. Assim, ela falha em pegar o sentido mais profundo que esses textos poderiam ter para nós. Ao pôr essa «base subjacente», Murti coloca a si mesmo e ao seu leitor na correnteza de um debate filosófico que inclui o inteiro leque do vocabulário vedāntico, o qual é consistentemente e de forma muito autoconsciente evitado nos primeiros textos indianos *mādhyamikas*. Como diria Wittgenstein, Murti está jogando um jogo linguístico totalmente diferente[328].

2.2. *Paramārtha* como "openness"

As críticas à interpretação de Nāgārjuna proposta por Stcherbatsky e por Murti e a emergência, já nos anos Cinquenta, de novos paradigmas interpretativos, não impediram o surgimento, em tempos mais recentes, de leituras ainda 'transcendentalistas' de *paramārtha*. São sempre os conceitos de *śūnyatā* e

---

327 "Seus óculos [de Murti] vedāntico/kantianos destorcem a mensagem *mādhyamika* de uma forma muito mais sutil e persuasiva do qualquer interpretação niilística já conseguiu fazer, e por essa razão eles contribuíram muito a impedir nosso aprofundamento da compreensão desses textos" (*His Vedantic/Kantian spectacles distort the Madhyamika's message in a much more subtle and persuasive fashion than any nihilistic interpretation ever could, and for that reason have unfortunately done a great deal to prevent us from deepening our understanding of these texts*)– Huntington (1989), p. 27.

328 "The problem with this kind of exegesis is not so much that it is wrong per se, but that it uses language in a way that Nāgārjuna and Candrakirti steadfastly refuse to. Thus it fails to engage with the deeper meaning these texts could have for us. In asserting this «subjacent ground», Murti places himself and his reader in the mainstream of a philosophical debate including the entire range of Vedantic vocabulary, which is consistently and very self-consciounsly avoided in early Indian Mādhyamika texts. As Wittgenstein would say, Murti is playing an altogether different language game" – *Ibid*.

pratītyasamutpāda a pôr-se como os maiores candidatos ao papel de *predicados* de *paramārtha*. No entanto, embora a ideia de 'co-originação dependente' – escolhida, nos dois *maṅgala-ślokas* ("estâncias auspiciosas", isto é, os versos introdutórios colocados no começo de uma obra)[329] das MK, como a máxima síntese do ensinamento do Buda – goze de uma posição privilegiada no discurso de Nāgārjuna, e embora dessa, mais de uma vez, Nāgārjuna declare a identidade com *śūnyatā*[330], não faltam autores que resolvem considerar o *pratītyasamutpāda* como simples 'verdade convencional'[331], deixando apenas à vacuidade o papel de ser 'verdade suprema'.

Entre esses últimos, uma abordagem mais original é aquela de McCagney[332], que, identificando em *śūnyatā* o significado de *paramārtha*, se distingue pela particular concepção da mesma *śūnyatā*. Com efeito, a autora, com base em uma ampla investigação na literatura *mahāyāna* que imediatamente precede e segue a obra de Nāgārjuna, se convenceu de que *śūnyatā* deve, mais do que tudo, ser descrita nos termos de *ākāśa* (literalmente "sky or space") que, em inglês, pode, enfim, ser vertido com "openness"[333]:

> Enquanto a palavra «*suññatā*» no cânone pāli é bem traduzida pelo termo «vacuidade», o uso de Nāgārjuna é inspirado pelas imagens do céu e do espaço (*ākāśa*) da primeira literatura *prajñāpāramitā*, particularmente do *Aṣṭasāhasrikā* [...]. Enquanto *ākāśa* é descrito no *Aṣṭa* como uma espécie de éter, segundo Nāgārjuna o espaço nem existe, nem 'não' existe. Todos os eventos, incluídos *saṃsāra* e *nirvāṇa*, são como o espaço. Nāgārjuna adotou esse sentido de *ākāśa* como o céu vasto, luminoso e aberto (que nem existe, nem 'não' existe) no seu uso de *śūnyatā*, aqui apropriadamente traduzido como «abertura» (*openness*)[334].

---

329 Cf. nota de pé de página 324.

330 Cf. nota de pé de página 278.

331 Cf., por exemplo, Venkata Ramanam (1966), p. 138: "Condicionamento essencial (*pratītyasamutpāda*), é o ensinamento direto da natureza mundana das coisas. A verdade mundana é que as coisas existem como resultado da combinação de causas e condições" (*Essential conditionedness (*pratītyasamutpāda *), is the direct teaching of the mundane nature of things. The mundane truth is that things exist as the result of the combination of causes and conditions*).

Della Santina (2008, p. 38) acredita que "originação interdependente e vacuidade" correspondam, respectivamente, "às duas perspectivas fenomênica e última sobre as quais o Madhyamaka se baseia" (*to the two standpoints phenomenal and ultimate relied upon by the Madhyamaka*).

332 McCagney (1997).

333 "Para os budistas indianos, o céu não é vazio, mas sim aberto" (*For Indian Buddhists, the sky is not empty, but open*) – McCagney (1997), p. 26.

334 "Whereas the term «*suññatā*» in the Pāli Canon is well translated by the term «emptiness», Nāgārjuna's usage is inspired by the imagery of the sky or space (*ākāśa*) in early *prajñāpāramitā* literature, particularly the *Aṣṭasāhasrikā* [...]. Whereas *ākāśa* is said to exist in the *Aṣṭa* as a kind of ether, for Nāgārjuna space does not exist and space does not «not» exist. All events, including *saṃsāra* and *nirvāṇa*, are like space. Nāgārjuna has adopted this sense of *ākāśa* as the vast, luminous and open sky (which does not exist and does not «not» exist) in his use of *śūnyatā*, appropriately translated here as «openness»" – McCagney (1997), p. XIX-XX.

A "abertura" que, segundo McCagney define o conceito *mahāyāna* de *śūnyatā*[335], pode ser ulteriormente qualificada como "liberdade", "*prajñāpāramitā*" ou "incomensurabilidade" (*aprameya*)[336].

A evolução do conceito de *śūnyatā* – desde 'vacuidade' (na literatura canônica) até 'abertura' (na filosofia *mahāyāna*) – configuraria, na leitura de McCagney, um primeiro, nítido elemento de ruptura entre Nāgārjuna e a ortodoxia do budismo de base; o outro aspecto de 'heterodoxia', ligado ao primeiro, é a equiparação de *nirvāṇa* e *saṃsāra* (tipicamente, em MK.XXV), duas dimensões que, nos discursos 'canônicos' do Buda, se mantinham, segundo McCagney, rigorosamente distintas. Tal equação, tecnicamente, é proporcionada pela equiparação, estabelecida pela filosofia *mahāyāna*, entre *śūnyatā* (que no cânone é um dos modos para falar de *nibbāna*[337]) e *pratītyasamutpāda* (que, no mesmo cânone *pāli*, descreve o fundamental mecanismo de funcionamento do *saṃsāra*). As duas duplas conceituais – *śūnyatā/nirvāṇa* e *pratītyasamutpāda/saṃsāra* – opostas no budismo de base[338], tornam-se equivalentes no Mahāyāna: uma operação filosófica que McCagney define como "um afastamento dramático dos primeiros usos no cânone *pāli*"[339].

Essa suposta, rígida contraposição entre as concepções de *śūnyatā*, respectivamente, no *sutta-piṭaka* e na filosofia de Nāgārjuna parece, porém, decididamente atenuar-se no momento em que McCagney afirma que, em ambos os casos, *śūnyatā* é um termo técnico, que se coloca na dimensão da meditação. Após ter citado três passagens do cânone *pāli*, a estudiosa conclui que "*Suññatā* é usado, em todas as três citações, para descrever uma condição psicológica alcançável por meio da meditação"[340]. E, mais adiante, depois de outras citações: "Em todas essas passagens, a palavra *suññatā* pode ser definida como a purificação da mente que se segue a uma prática meditativa bem sucedida, desde um nível inicial de esvaziamento da mente do

---

335 Dentro da literatura *mahāyāna* examinada, McCagney acredita que *śūnyatā* tenha uma série de "sinônimos": "*tathatā* (*suchness*), *dharmatā* (*reality, beings as they naturally are*), *dharmadhātu* (*space, the sphere of the teachings, the universe*), *bhūtakoṭi* (*the limit of reality, i.e.,* nirvāṇa), *śūnyatā* (*openness*), e *viśuddhi* (*purity*)" – *Ibid.*, p.30.

336 Cf. *ibid*., pp.23-24.

337 "*Suññatā* é, igual a muitos termos técnicos no cânone *pāli*, uma das descrições negativas de um estado benéfico ou positivo, o *nibbāna*" (*Suññatā* is, like many technical terms in the Pāli Canon, one of the negative descriptions of a favorable or positive state, *nibbāna*) – *Ibid.*, pp.56-57.

338 "Nos antigos *suttas*, isto é, nos discursos de Gautama, as concepções de *suññāta* e *nibbāna* estão em contraste total e em oposição à de *paṭicca samuppāda*, a condição humana ou o *saṃsāra*" (*In the early* suttas, *i.e., in the discourses of Gautama, the conceptions of* suññatā *and* nibbāna *stand in utter contrast and opposition to that of* paṭicca samuppāda, *the human condition, or* saṃsāra) – *ibid*., p. 57.

339 "a dramatic departure from earlier usage in the Pāli Canon" – *Ibid*., p. 54.

340 "*Suññatā* is used, in all three quotations, to describe a psychological state attainable through meditation" – *Ibid*., p. 55

que não está presente, até um nível final de esvaziamento da mente das obsessões"[341]. Entretanto, em outros pontos, tratando de Mahāyāna, McCagney diz: "Os símbolos nos primeiros textos *prajñāpāramitā* mostram que a noção *mahāyāna* de *ākāśa* deriva da meditação (*dhyāna*) sobre o céu, que é vivenciado como vasto, luminoso e sem limites"[342]. Também a *śūnyatā mahāyāna*, portanto, antes de ser um 'conceito filosófico', se apresenta, na análise de McCagney, como uma 'prática': "*Śūnyatā* é sinônimo no *Aṣṭa* da prática profunda da perfeição da sabedoria" [343]; "O *bodhisattva* que pratica a *śūnyatā* não se encontra em um estado de vacância [...]. É justamente por ele estar praticando a abertura que ele não ignora o mundo" [344]

2.2.1. Deficiências da leitura de McCagney

A colocação da palavra *śūnyatā/suññatā* (cujo leque semântico, na leitura de McCagney, tende a ser demasiadamente amplo) na esfera da meditação – excluindo que McCagney queira demonstrar que 'vacuidade' e 'abertura' descrevam alvos meditativos drasticamente diferentes – parece reduzir a suposta heterodoxia de Nāgārjuna quanto ao conceito em questão e, ao contrário, parece sugerir uma continuidade entre o próprio Nāgārjuna e a 'ortodoxia' canônica. No entanto, à medida que *śūnyatā* é reduzido a mero termo técnico para descrever uma meta (ou um objeto) da meditação, o mesmo conceito perde aquela pregnância filosófica que, ao invés disso, lendo a obra de Nāgārjuna, parece plenamente ter.

A leitura de McCagney se demonstra, enfim, a meu ver, ambígua: por um lado Nāgārjuna é descrito, no que diz respeito às suas concepções sobre *śūnyatā* e *nirvāṇa*, como um pensador até mesmo heterodoxo[345]; por outro lado, quando se trata de

---

[341] "In all of these passages, the term *suññatā* can be defined as the purification of mind resulting from successful meditation practice, from a beginning level of emptying of the mind of what is not present to a final level of emptying the mind of obsessions" – *Ibid*., p. 56.

[342] "The symbols in early *prajñāpāramitā* texts show that the Mahāyāna notion of *ākāśa* derives from meditation (*dhyāna*) in the sky, which is experienced as vast, luminous and without boundaries" – *Ibid*., p. XX.

[343] *Śūnyatā* is synonymous in the *Aṣṭa* with the deep practice of the perfection of wisdom" – *Ibid*., p. 23.

[344] "The *bodhisattva* practicing *śūnyatā* is not in a state of vacancy […]. It is precisely because she is practicing openness that she does not ignore the world" – *Ibid*., p. 27.

[345] Vélez de Cea (2005), pp. 508-509, é fortemente crítico para com essa abordagem de McCagney: "Segundo McCagney, o uso de Nāgārjuna da palavra 'vacuidade' é heterodoxo e incongruente com os *suttas pāli* [...] mas essa interpretação é correta? [...] Vamos examinar as evidências textuais que contradizem o relato de McCagney da vacuidade nos *suttas pāli*" (*According to McCagney, Nāgārjuna´s use of the term 'emptiness' is heterodox and inconsistent with the Pāli* suttas *[...] but is this interpretation*

entender em que consiste sua novidade e diversidade, percebemos que essa se reduz, afinal, a alguns aspectos da prática meditativa, com consequências, no plano 'filosófico', somente eventuais e secundárias. Ambos os lados da análise de McCagney resultam discutíveis: por um lado, não é o caso de exagerar com a novidade e a heterodoxia de Nāgārjuna, o qual, como dito, no contexto (*ābhidharmika*) ao qual devia pertencer, não podia distanciar-se muito drasticamente da ortodoxia definida pelos *sūtras* (e daquela do específico *abhidharma-piṭaka* do mosteiro que o hospedava); por outro lado, com certeza, o Mahāyāna e o pensamento de Nāgārjuna são, sim, 'novidades' – no sentido de 'extensões' ou 'elaborações' – fundamentalmente (e não *secundariamente*) filosóficas em relação ao *background* no qual surgem.

Deslocando-nos no plano filológico da nossa análise, observamos que, apesar da interpretação de *śūnyatā* como 'openness' poder encontrar (como McCagney demonstra) alguma justificação no plano da literatura *prajñāpāramitā*, contudo, dentro dos escritos de Nāgārjuna parece ter apenas uma passagem que possa talvez sustentá-la: a *kārikā* Ac.st.39 (estranhamente, não citado por McCagney), onde, como vimos[346], falando da realidade (não, portanto, diretamente da 'vacuidade') além da existência, não-existência, etc., é afirmado que essa é *ākāśa-pratīkāśaṃ*, a saber, "parecida com o espaço". Apenas um dado textual – que não equipara diretamente vacuidade e espaço e, sobretudo, que se encontra em uma obra 'não filosófica' e de paternidade nāgārjuniana menos certa – é pouco para comprovar uma posição interpretativa tão específica e definida como aquela de McCagney.

Ademais, também na leitura comentarial não parece ter nada que particularmente justifique a leitura de McCagney: de qualquer forma, o trabalho exegético da autora, rico em referências à literatura do budismo de base, escolhe não tomar em consideração (ao menos no texto [1997] que consultei) a obra dos comentadores de Nāgārjuna.

2.3. *Paramārtha* como inexistência relativa

---

correct? […] Let us examine the textual evidence that contradicts McCagney´s account of emptiness in Pāli suttas *[…]*).

A representação de Nāgārjuna como uma figura heterodoxa com relação ao 'budismo do Buddha' se opõe também aos resultados do trabalho exegético de Kalupahana que, como vimos na Introdução, pensa nas MK como em uma operação filosófica que simplesmente repropõe e comenta pontos de vista rigorosamente budianos.

[346] Cf. nota de pé de página 255.

Uma das recentes interpretações de Nāgārjuna é aquela que mais sente a influência dos (ou é construída especularmente aos) estudos nāgārjunianos desenvolvidos pelos tibetanos[347] – em particular, dos que seguem a linha interpretativa prevalente no Tibet a partir da época de Tsong kha pa (1357-1419) e da escola *dGe lugs pa* por ele fundada. Essa leitura pode ser colocada dentro do paradigma metafísico: ela também, com efeito, de modo semelhante às interpretações apresentadas nas outras seções desses primeiros dois capítulos, oferece uma *definição* da 'verdade suprema'. Uma definição que, exatamente como a interpretação niilística, individua, como precípuo conteúdo de *paramārtha*, o conceito de *śūnyatā*, entendido como mera ausência de *svabhāva*. *Niḥsvabhāvatā*, no entanto, conforme essa leitura, apesar de não equivaler a nenhum explícito conteúdo positivo (diferentemente das definições 'absolutistas' – todas mais ou menos explicitamente catafáticas – apresentadas neste mesmo capítulo e condenadas, pelos tibetanos, como 'substancialistas' ou 'eternalistas'), também não equivale a 'puro nada'.

2.3.1. Aspectos relevantes dessa leitura

2.3.1.1. Medianidade

Após o primeiro período de recepção de Nāgārjuna no Tibet, em que seguia-se principalmente a interpretação niilística[348], com Tsong kha pa se impõe uma nova leitura, que prosegue até hoje nos meios 'acadêmicos' tibetanos. Do seu *Lam rim chen mo* ("Grande exposição dos estágios do caminho") e de outros escritos do mesmo autor, estudiosos como Napper ou Newland (cujas leituras nessa seção, seguirei mais especificamente) deduzem uma interpretação que coloca Nāgārjuna em uma posição intermediária em relação à niilística e à substancialista/"permanentista"[349].

---

347 Recenseando a introdução e a tradução do MA apresentada por Huntington e o Venerável Geshe Wangchen, Williams (1991), p. 203, polemicamente, observa o seguinte: "Está na moda hoje em dia trabalhar em textos budistas, mesmo com aqueles originalmente indianos, com um lama tibetano. Isso dá à tradução um certo *imprimatur*, e pode oferecer *insights* preciosos em um texto e em seu lugar na prática espiritual e filosófica. O problema é que os lamas tibetanos podem, às vezes, cometer erros" (*It is fashionable nowadays to work on Buddhist texts, even those originally from India, with a tibetan lama. This gives the translation a certain* imprimatur, *and can give valuable insights into a text and its place in spiritual and philosophical praxis. The problem is that Tibetan lamas can sometimes make mistakes*).

348 Cf. seção 1.1.1 desta I parte.

349 A reconstrução da história do pensamento budista indiano, por parte dos tibetanos, distingue uma série de fases (representados como quatro degraus de uma escada), cada qual correspondente a um "sistema doutrinário" (*tenet system*) filosoficamente mais avançado do que a anterior: cada sistema

O sentido do discurso de Nāgārjuna seria aquele de pleitear que a 'verdade suprema' não é a absoluta inexistência dos entes, e sim a sua inexistência como entes dotados de *svabhāva* (*rang bzhin*), isto é, de 'existência inerente' ou 'substancial'. Um ente, portanto, apesar de inexistente substancialmente, mantem um nível convencional de existência, basicamente consistente na sua 'capacidade de executar funções' (*don byed nus pa*, correspondente ao sânscrito *artha-kriyā-śakti*), equivalente ao seu pertencer ao mecanismo da co-originação dependente: "the meaning of emptiness, that is to say, the emptiness of inherent existence, is the meaning of dependent-arising; it does not mean the non-existence of things, that is to say, an emptiness of capacity to perform functions"[350]. 'Caminho do meio', nesse sentido, significa recusar o extremo permanentista de considerar as coisas dotadas de substancialidade e o extremo niilista de afirmar a absoluta não existência das coisas: como explica Napper, o extremo da existência é evitado por meio da compreensão da absoluta inexistência da natureza intrínseca das coisas, enquanto o niilismo é excluído pelo entendimento de que as mesmas coisas têm o poder de desenvolver suas próprias funções[351].

---

oferece uma versão progressivamente mais aprimorada do que significa 'caminho do meio entre substancialismo/permanentismo e niilismo'.

Seguindo a síntese apresentada por Newland (1999), pp. 59-64, a primeira etapa é a da escola Vaibhāṣika-Sarvāstivāda, que evita o extremo do permanentismo afirmando que os fenômenos se desintegram a cada instante, enquanto o extremo do niilismo é evitado pela teoria de que as coisas são "substancialmente estabelecidas" (esse sistema, na reconstrução tibetana, distingue entre a condição de ser 'substancialmente estabelecido' [*dravya-siddhi*], que pertence a todos os fenômenos, do estado de ser 'substancialmente existente [*dravya-sat*], próprios apenas dos componentes últimos da realidade [os *dharmas*]).

A segunda etapa é a da escola Sautrāntika, que evita o substancialismo afirmando a existência apenas convencional (*prajñapti-sat*) dos 'fenômenos permanentes' e das pessoas; "entretanto o 'sistema dos *śūtras* evita o extremo da aniquilação asseverando que todos os fenômenos são estabelecidos por meio do seu próprio caráter como referentes ou bases das palavras e da conceituação" (*meanwhile o Sūtra system avoids the extreme of annihilation by asserting that all phenomena are established by way of their own character as the referentes or bases of words and conceptuality*) – Newland (1999), p. 60.

No terceiro estágio, a escola Yogācāra evita o extremo da permanência negando a tese da etapa anterior, segundo a qual os fenômenos são existentes como referentes dos nomes e da conceituação, e evita o niilismo defendendo que "As verdades últimas são ultimamente estabelecidas, existindo graças a sua própria natureza" (*ultimate truths are ultimately established, existing by way of their own nature*) – *Ibid.*

Enfim, na escola Madhyamaka, o substancialismo é evitado pela teoria de que não há nada que seja verdadeiramente ou ultimamente existente, enquanto o niilismo é esquivado pela tese de que os fenômenos, convencionalmente, são *existentes*.

Dentro da escola Madhyamaka é também possível individuar (sempre segundo a reconstrução tibetana) um desdobramento dessa última posição, que declina o conceito de 'caminho do meio' em dois ulteriores pontos de vista (respectivamente da subescola Svātantrika e da Prāsaṅgika). Cf. mais adiante, no corpo do texto.

350 (*O significado da vacuidade, isto é, a vacuidade de existência inerente, é o significado da originação-dependente; não significa a não-existência das coisas, isto é, uma vacuidade da capacidade de desenvolver funções*) – LRCM, trad. Napper (1989), p. 182-183.

351 Cf. Napper (1989), p. 200.

2.3.1.2. Aspectos implícitos

Diante da objeção de que só esporadicamente Nāgārjuna qualifica com o adjetivo 'inerente' a inexistência dos entes e, muito mais frequentemente, fala de mera inexistência, sem nenhuma qualificação ou especificação, os defensores dessa linha interpretativa (confortados pela autoridade de Tsong kha pa), afirmam que a qualificação encontra-se subentendida: "Embora Nāgārjuna, em várias ocasiões, declare que uma ou outra coisa *não existe*, já que em algumas ocasiões ele qualifica sua negação no sentido de não existe *inerentemente* [...], essa qualificação deve ser entendida como sempre implícita"[352].

Poder-nos-íamos perguntar "por que, se a qualificação [*inerentemente*] é necessária para entender corretamente o significado, não é sempre afirmada"[353]. Napper aponta a duas possíveis respostas: em primeiro lugar, é possível que a linguagem predominantemente negativista de Nāgārjuna e da filosofia *prajñāpāramitā* que o inspira, rejeitando sem qualificações entes e categorias conceituais (a saber, afirmando que, por exemplo, a forma ou a produção não existem, sem especificar que não existem *inerentemente*), não seja nada mais do que um expediente pedagógico[354]: defrontando uma audiência[355] que tende rumo ao extremo da reificação ("imputando aos fenômenos uma solidez, uma palpabilidade das quais eles, de fato, carecem"[356]), Nāgārjuna (os *sūtras* prajñāpāramitā[357] e Candrakīrti) usa mais frequentemente a linguagem 'niilística' de negar a existência em geral e não, apenas, a existência inerente. Uma finalidade, portanto, em última análise, soteriológica: "o ouvinte é forçado a questionar

---

352 "Although Nāgārjuna on many occasions makes the statements that such and such *does not exist*, since on a few occasions he qualifies his negation to say *does not inherently exist* [...], the qualification is to be understood as implicit throughout" – *Ibid*., p. 36.

353 "why, if the qualification is needed in order to correctly understand the meaning, it is not always stated" – *Ibid*., p.37.

354 Uma das características fundamentais do magistério do Buda (e, no âmbito do budismo *mahāyāna*, dos bodhisattvas que operam em prol da libertação de todos os seres) é a "habilidade (ou mestria) nos meios [pedagógicos]" (*upāya kauśalya*) a saber, a capacidade de modular o próprio ensinamento em formas aptas a serem recebidas por audiências e interlocutores de inteligência e capacidades espirituais até muito diferentes. Sobre o conceito fundamental de *upāya kauśalya*, cf. cap. 7, II parte.

355 A saber a audiência de escolas *ābhidharmikas* 'substancialistas' como a Sarvāstivāda.

356 "imputing to phenomena a solidity, a palpability, that they in fact lack" – Napper, *ibid*., p. 37.

357 Por exemplo, tipicamente, o *Hṛdaya-sūtra* (cf. nota de pé de página 242), cujas negações são interpretadas por Tsong kha pa como negações da mera *existência inerente* das coisas (cf. Napper [1989], p. 35).

sua própria forte adesão à existência daquelas formas, etc., e é empurrado mais perto de uma compreensão da sua falta de existência inerente[358].

A segunda possível resposta de Napper, simplesmente, diz respeito ao estilo, elíptico até o limite da obscuridade, no qual é redigida grande parte da filosofia indiana; um estilo que a filosofia deduz do modelo tratadístico dos gramáticos[359], os quais, como lembra Eckel (parafraseando Nāgogibhaṭṭa) "ao poupar uma fração de uma sílaba se alegravam o mesmo tanto que com o nascimento de um filho"[360].

2.3.1.3. Existência convencional dos entes

Se a inexistência substancial das coisas não equivale à sua inexistência absoluta (como, ao invés disso, acreditam os interpretes niilísticos[361]), é preciso, a esse ponto, entender de qual tipo de existência poderão, então, gozar os entes. Em que pode consistir a 'existência não substancial' de um ente? A resposta que se deduz da análise de Tsong kha pa é que 'existência não substancial' equivale a 'existência convencional'. Dizer que as coisas carecem de existência inerente significa, portanto, conforme a interpretação aqui examinada, que as coisas não existem ultimamente, mas só convencionalmente: "o Prāsaṅgika assevera que os fenômenos se dão meramente pelos nomes e os pensamentos – os fenômenos não têm absolutamente nenhum modo de subsistência que deriva do seu próprio lado, a saber, nenhuma existência por seu próprio direito"[362].

Como foi visto antes, o Madhyamaka conseguiria evitar os dois extremos do substancialismo e do niilismo afirmando que "nada é realmente ou ultimamente existente"[363] e que "os fenômenos existem convencionalmente"[364]. A ulterior diferença

---

358 "[t]he listener is forced to question his or her own strong adherence to the existence of those forms and so forth and is pushed closer to an understanding of their lack of inherent existence" – *Ibid*.

359 "Quando o indologista busca ideias e métodos que desempenharam um papel exemplar e paradigmático na história do pensamento indiano, é provavelmente ao *śāstra* [escola ou *corpus* de textos] da gramática que ele se dirigiria" (*When the Indologist looks for ideas and methods that have played a modelling and paradigmatic role in the history of Indian thought, it is probably above all the grammatical Śāstra tht he would turn*) – Seyfort Ruegg (1978), p. 171.

360 "rejoiced at saving a fraction of a syllable as much as at the birth of a son" – Eckel (1987), p. 7.

361 Por exemplo, cf., atrás, Burton (1999).

362 "Prāsaṅgika asserts that phenomena are merely posited by names and thought – phenomena have utterly no mode of subsistence which comes from their own side, that is to say, no existence in their own right" – Napper, (1989), p. 46.

363 "nothing is truly or ultimately existent" – Newland (1999), p. 60.

364 "phenomena do exist conventionally" – *Ibid*.

entre Svātantrika e Prāsaṅgika[365] consistiria na circunstância de que os primeiros, depois de terem rejeitado "a existência real e última (evitando assim o extremo da permanência)"[366], afirmam que "todos os fenômenos existem em sentido convencional

---

[365] Estudos recentes tendem a rever e a reduzir as diferenças entre os autores que os tibetanos separam nas duas subescolas Svātantrika e Prāsaṅgika.

Em primeiro lugar, pode ser observado que os dois termos sânscritos – *svātantrika* e *prāsaṅgika* – correspondentes aos tibetanos *rang rgyud pa*' e *tal ´gyur pa*' não são utilizados pelos autores indianos colocados em uma ou na outra das duas tradições. Não sabemos com certeza quem utilizou primeiro essas duas palavras, "mas parece provável que foi o tradutor Pa tshab nyi ma grags (1055-1145) que começou a utilizá-las no seu estudo de Candrakīrti" (*but it seems likely that it was the translator Pa tshab nyi ma grags [1055-1145] who began to use them in conjunction with his study of Candrakīrti*) – Huntington (2003), p. 68.

O problema maior, porém, é que as próprias posições que os tibetanos atribuem a Buddhapālita, Bhāviveka e Candrakīrti parecem – sobretudo no que diz respeito à ontologia e a teoria das duas verdades – mais uma construção de Tsong kha pa e seus seguidores do que posições verdadeiramente defendidas pelos autores indianos: "uma leitura rigorosa do original sânscrito do seu trabalho [...] sugere fortemente que Candrakīrti teria objeções muito pontuais e incisivas ao seu ser qualificado como um « Prāsaṅgika-Mādhyamika» (*a close reading of the original Sanskrit of his work [...] strongly suggests that Candrakīrti would have very specific and trenchant objection to his being referred to as a «Prāsaṅgika-Mādhyamika»*) – *Ibid.*

Tillemans (2003), p. 95, observa que não há praticamente nenhuma evidência, nos escritos de Bhāviveka, que justifique a atribuição a ele, por parte de Tsong kha pa, de uma posição como aquela relatada no corpo deste texto (a saber, que as coisas, *convencionalmente*, existem intrinsecamente). Em vez disso, há boas razões (entre as quais a autoridade de Go rams pa [1429-1489]) por afirmar que entre as posição de Bhāviveka e de Candrakīrti "não havia nenhuma diferença nas suas ontologias" (*there was no difference at all in their ontologies*) – Tillemans (2003), p. 94.

Um recente artigo de Kragh (2009) mostra como a tradição comentarial indiana da obra de Nāgārjuna pode ser entendida muito melhor se lida na sua continuidade do que nas rígidas divisões impostas pelos tibetanos. Posto que, evidentemente, existem diferenças no estilo e na metodologia comentarial de Buddhapālita, Bhāviveka e Candrakīrti, no entanto, "a doxografia tibetana tende a hiperestimar diferenças que eram menos significativas no contexto indiano [...]. Muitos doutores indianos transitavam entre vários campos de conhecimento e afiliações escolásticas, e fogem de classificações rigorosas" (*the tibetan doxography tends to overemphasize diferences that were less significant in the Indian context [...]. Many Indian scholars crossed between fields of knowledge and school affiliation, and escape straightforward compartimentalization*) – Kragh (2009), p. 4. Pode-se, portanto, afirmar que "os organizadores do cânone tibetano bloquearam a fluidez dos textos indianos nas seções congeladas do Bstan ´gyur [ou seja, a seção dos tratados do cânone tibetano. GF] […]. Isso deu à luz as ideias tibetanas de subescolas diferentes supostamente existentes dentro do budismo indiano" (*the Tibetan canonizers solidified the fluidity of the Indian texts into the frozen sections of the Bstan ´gyur […]. This gave birth to the Tibetan ideas of different sub-schools that were supposed to have existed within Indian Buddhism*) – *Ibid.* p. 2.

Enfim, "as etiquetas *Thal ´gyur ba* e *Rang rgyud* – comumente traduzidas em sânscrito pelos estudiosos ocidentais contemporâneos como Prāsaṅgika e Svātantrika – devem ser consideradas não apenas anacrônicas, mas também filosoficamente problemáticas, à medida que são aplicadas a um período da história intelectual do budismo indiano no qual, até onde sabemos, nenhum dos comentadores de Nāgārjuna estava preparado para reconhecer, mesmo que provisoriamente, a existência de duas interpretações possíveis e distintas das MK" (*the labels* Thal ´gyur ba *and* Rang rgyud pa – *commonly translated into Sanskrit by contemporary Western scholars as Prāsaṅgika and Svātantrika – must be judged not only anachronistic but philosophically problematic as applied to a period in the intellectual history of Indian Buddhism when, so far as we know, not one of Nāgārjuna´s commentators was prepared to acknowledge, even provisionally, the existence of two distinct and viable interpretations of the MMK*) – Huntington (2003), p. 83.

[366] "true existence and ultimate existence (thus avoiding the extreme of permanence)" – Newland (1999), p. 64.

(evitando assim o extremo do aniquilamento)"[367]; os segundos, por sua vez, negam "que até convencionalmente os fenômenos tenham existência inerente (evitando assim o extremo da permanência), mas admitem a mera existência convencional dos fenômenos (assim evitando o extremo do aniquilamento)"[368]. Ambas as 'escolas' *mādhyamikas*, portanto, negam a existência última das coisas, afirmando a mera existência convencional das mesmas – existência substancial, segundo os Svātantrika (defensores, portanto, da teoria de que os entes, ao menos no nível convencional, existem substancialmente); insubstancial, segundo os Prāsaṅgika (defensores da ideia de que nem no nível convencional as coisas possam ser ditas 'existentes substanciais': os entes são, no nível convencional, existentes *insubstanciais*).

A chave fundamental dessa interpretação do pensamento de Nāgārjuna consiste em uma específica compreensão do conceito de *pratītyasamutpāda*:

> Dong-ka-ba exalta liricamente a originação-dependente como o meio pelo qual é possível perceber que as coisas não têm existência inerente, logo, são vazias, e apesar disso, pelo mesmo fato dessas serem originadas-em-dependência, [ele pode também] entender que elas não são absolutamente não-existentes[369].

As doutrinas da vacuidade e da originação dependente, nessa leitura, como na precedente interpretação metafísica (absolutista), e diferentemente da interpretação niilística, que, ao contrário, insistia na necessidade de manter separados os dois conceitos, são consideradas como duas faces da mesma moeda: dizer que as coisas se originam em dependência é o mesmo do que dizer que elas carecem de qualquer (até convencional) substancialidade; mas isso, também, equivale a estabelecer a 'vacuidade de existência inerente' (a saber, segundo a leitura aqui em exame, a 'inexistência última') das mesmas coisas:

> A compatibilidade de originação-dependente e vacuidade é, de fato, a compatibilidade das duas verdades, verdades convencionais [sic] e verdades últimas [sic] – a originação-dependente de coisas como brotos, mesas, pessoas, etc.

---

367 "all phenomena inherently exist in a conventional sense (thus avoiding the extreme of annihilation)" – *Ibid*.

368 "that phenomena inherently exist even conventionally (thus avoiding the extreme of permance), but does admit the mere conventional existence of phenomena (thus avoiding the extreme of annihilation)" – *Ibid*.

369 "Dong-ka-ba lyrically extolls dependent-arising as the means through which one can realize that things do not have inherent existence, that is, are empty, and yet, by the very fact of their being depedent-arising, can also understand that they are not utterly non-existent" – Napper (1989), p. 40.

> sendo verdades convencionais [sic], e a vacuidade de existência inerente sendo verdades últimas [sic][370].

No entanto, em que, exatamente, consistiria a existência convencional das coisas? A resposta (que Napper admite não ser imediatamente clara[371]) é que existir convencionalmente (em modo não substancial) significa ter o *estado de existência que se manifesta a uma consciência ordinária*: seria esse o sentido da frase do Buda – citada tanto por Candrakīrti[372] quanto por Buddhapālita[373] e por Tsong kha pa[374] – "What the world accepts, I too accept; what the world does not accept, I too not accept"[375]. Isso significa, então, que, conforme tal interpretação, não somente a existência convencional das coisas é 'salva', mas também que através dessa leitura é possível distinguir entre conhecimento válido e conhecimento errado: por exemplo é possível dizer (seguindo Napper) que mesas e cadeiras *existem* (apesar de apenas convencionalmente) e são, portanto, conhecimento convencional válido, enquanto os filamentos vistos por um doente de catarata *não existem* de alguma maneira, logo, são conhecimento errado[376]. Se, então, não é possível distinguir as verdades convencionais em ultimamente reais e ultimamente irreais, "pois elas são todas irreais e falsas"[377], contudo, "elas podem ser divididas entre as que são reais com relação à perspectiva mundana (por exemplo, a água) e as que são irreais com relação à perspectiva mundana (por exemplo, as miragens)"[378].

A questão é, porém, que até o *status* ontológico convencional (das mesas e das cadeiras), em última análise, isto é, do ponto de vista de uma consciência iluminada (Napper fala de "raciocínio de última análise" [*reasoning of ultimate analysis*]), é

---

370 "The compatibility of dependent-arising and emptiness is, in fact, a compatibility of the two truths, conventional truths and ultimate truths – the dependent-arising of things such as sprouts, tables, persons, and so forth being conventional truths and their emptiness of inherent existence being ultimate truths" – *Ibid*.

371 "O que exatamente signifique existir convencionalmente é menos explícito" (*Exatly what it means for things to exist conventionally is less explicit*) – *Ibid*., p. 106.

372 PP.370.7-8.

373 BPVṛ em Lindtner (1981.II), p. 208.

374 Napper (1989), pp. 107-108, expõe detalhadamente o sentido que Tsong kha pa (em LRCM, ed. Dharmsala, pp. 396.b6-398.b.5) atribui à frase do Buda.

375 (*O que o mundo aceita, eu também aceito; o que o mundo não aceita, eu também não aceito*) – Trad. Gomez (2000), p. 95. Gomez (*ibid*) identifica a fonte dessas palavras do Buda no *Samyuktāgama*, Taishō 99 (II) 8b16-17.

376 O exemplo do doente de catarata aparece em MA.VI.24-5. Mas em geral, na literatura comentarial, é apresentada uma nítida distinção entre uma verdade ordinária ou convencional 'autêntica' e uma 'inautêntica'. Sobre esse assunto, cf. mais adiante, na seção 2.2.2 da II parte.

377 "because they are all unreal and false" – Newland (1999), p. 83.

378 "they can be divided into those that are real in relation to a worldly perspective (e.g., water) and those that are unreal in relation to a worldly perspective (e.g., mirages)" – *Ibid*.

definido como inexistente: qualquer objeto, quando observado do ponto de vista de um Buda, desaparece : "«O que é encontrado quando se analisa um objeto?» O que torna o Prāsaṅgika mais radical do que qualquer outro sistema doutrinário (*tenet system*) é que ele responde que *nada* é encontrado"[379]. "No momento da cognição direta da vacuidade, todos os fenômenos convencionais – tudo, exceto a vacuidade – desaparecem"[380]. As coisas, portanto, como as conhecemos ordinariamente, não são nada mais do que fantasmagoria, miragem, ilusão, que desaparecem no momento da aquisição de um ponto de vista filosófico[381] 'de última análise'.

2.3.1.4. Distanciamento do niilismo

Ora, evidentemente, é preciso entender em que modo um discurso desse tipo não equivale ao mais rigoroso niilismo, do qual, aparentemente, apresenta todos os ingredientes: as posições niilísticas apresentadas anteriormente defendiam exatamente essa mesma conclusão – as coisas existem só convencionalmente; ultimamente, são inexistentes. Que seus defensores tibetanos ou filotibetanos não se sintam niilistas é, no entanto, evidente: a própria posição é sistemática e cuidadosamente apontada como menos radical do que a interpretação realmente niilística com a qual vários adversários, seguidores (tibetanos) ou estudiosos contemporâneos de Nāgārjuna leram suas obras; uma posição que pretende ser mediana entre o "não negar suficientemente (*not negating enough*)" e o "negar demais (*negating too much*)" (medianidade almejada, de qualquer forma, por todas as interpretações de Nāgārjuna).

Deve ter, portanto, um modo não niilístico de entender o *status* ontológico de mera 'existência (não substancial) convencional das coisas' e a 'sua inexistência última'.

Um primeiro elemento a salientar é que a leitura de Tsong kha pa insiste sobre a circunstância de que a 'verdade suprema', isto é, a vacuidade (ou seja, a não existência

---

379 "«What is found when you analyze an object?» What makes Prāsaṅgika more radical than any of the other tenet systems is that it says that *nothing* is found" – Napper (1989), p. 48. Itálico meu.

380 "At the time of direct cognition of emptiness, all conventional phenomena – everything except emptiness – disappear" – *Ibid.*, p. 110.

381 Napper (*ibid*. p. 101 e ss.) ressalta que a leitura aqui analisada – diferentemente das interpretações (como, por exemplo, a de Murti apresentada anteriormente) que menosprezam o raciocínio e a lógica, que são considerados obstáculos à 'intuição intelectual' e à apreensão mística do real – atribui à racionalidade e à filosofia um papel fundamental: mesmo que a visão suprema seja, de fato, a-lógica e transconceitual, essa é imediatamente antecipada e propiciada pela compreensão racional do não substancialismo e do não niilismo.

inerente) das coisas, é (como também a 'verdade convencional') um "objeto" que pode ser conhecido:

> É crucial ter presente que as verdades convencionais e as verdades últimas não são dois tipos de ponto de vista ou de perspectiva sobre o mundo, nem dois «níveis de realidade», nem – como poderia ser naturalmente esperado – dois tipos de verdade. Elas são objetos que existem e podem ser conhecidos[382].

A tese de que as duas verdades são dois diferentes 'objetos de conhecimento' (isto é, que a 'verdade suprema' não é uma pura ausência), de qualquer forma, é conjugada diferentemente pelas duas subescolas *mādhyamikas*: Ngawang Palden afirma que, entre os *svātantrikas*:

> A definição de uma [sic] verdade última é: um fenômeno realizado por um 'conhecedor direto válido' que o realiza através do desaparecimento da aparência dualística. A definição de uma [sic] verdade-ocultante é: um fenômeno realizado por um conhecedor direto válido que o realiza através de uma associação com a aparência dualística[383].

Entre os *prāsaṅgikas*, por outro lado, a situação parece mais complexa: para eles também vale a conclusão de que o 'raciocínio de última análise' – que *não encontra* nenhum ente convencional – *encontra*, porém, a vacuidade dos entes: "quando o raciocínio procura encontrar qualquer espécie de existência que possa ser apontada e apanhada, não é encontrada; o que é encontrado no seu lugar é a vacuidade, a mera ausência daquela existência inerente que era procurada"[384]. Hopkins explica que encontrar a vacuidade equivale, justamente, ao não-encontrar os entes convencionais, e que esse não-encontrar é objetivo: "os Ge-luk-bas conseguem ver esse não-encontrar como um objeto"[385].

No entanto, por meio de uma nuance conceitual decisiva na economia da sua interpretação, Tsong kha pa (inspirado por Candrakīrti e pela escola *prāsaṅgika*),

---

382 "It is critical to keep in mind that conventional truths and ultimate truths are not two types of viewpoint or perspective on the world, nor two «levels or [sic] reality», nor – as one might naturally expect – two types of truth. They are object that exist and can be known" – Newland (1999), p. 14.

383 "The definition of an ultimate truth is: a phenomenon realized by the direct valid cognizer realizing it by way of the vanishing of dualistic appearence. The definition of a concealer-truth is: a phenomenon realized by the direct valid cognizer realizing it by way of an association with dualistic appearance" – Cit. em Newland (1999), p. 69.

384 "when reasoning seeks to find any sort of pointable, graspable existence, it is not found; what is found in its stead is emptiness, the mere absence of that inherent existence which was sought" – Napper (1989), p. 56.

385 "the Ge-luk-bas are able to view this non-finding as an object" – Hopkins (1996), p. 410.

acrescenta que o fato de que a vacuidade é *encontrada* (*rnyed*) pelo 'raciocínio de última análise' não significa, também, que essa é capaz de *resistir* (*dpyad bzod thub pa*) à análise do mesmo raciocínio[386]. Portanto, enquanto nas experiências mentais (racionais) mais elevadas não há vestígios dos entes existentes convencionalmente, a vacuidade, contudo, é encontrada; porém, quando a atividade racional mais elevada for aplicada à mesma vacuidade, essa última some, impondo-se a "vacuidade da vacuidade"[387]. A conclusão é, portanto, que "*ser encontrado* pelo raciocínio de última análise e *conseguir resistir* à análise do raciocínio não é a mesma coisa, pois a vacuidade é encontrada pelo raciocínio de última análise, mas não consegue resistir à análise daquele raciocínio"[388].

> Por exemplo, quando uma cadeira for a base da análise, a mente última não encontra a cadeira, mas sim a vacuidade da cadeira. Quando a base da análise é a vacuidade da cadeira, a mente última não encontra a vacuidade da cadeira, mas sim a vacuidade da vacuidade da cadeira, e assim por diante[389].

Tenderíamos, então, a concluir que o *status* epistemológico da cadeira e da vacuidade seja o mesmo: ao invés disso, conforme o raciocínio de Tsong kha pa, somente a primeira é verdade convencional; a circunstância de que a vacuidade é *encontrada*, conhecida e realizada pela 'mente de última análise' indica que essa deve ser considerada como verdade suprema[390]. Isso se reflete no plano ôntico: enquanto a existência de uma cadeira é, inquestionavelmente, convencional, ao contrário, segundo Tsong kha pa, a vacuidade *existe*:

> Longe de ser nem existente nem não-existente, ou indeterminada, ou meramente uma convenção linguística, a vacuidade é um existente (*yod pa, bhāva*), um objeto

---

386 "O fato da vacuidade ser encontrada pelo raciocínio de última análise não significa que a vacuidade possa resistir à análise do [mesmo] raciocínio" (*The fact that emptiness is found by the reasoning of ultimate analysis does not mean that emptiness can bear analysis by reasoning*) – *Ibid*.

387 *Ibid*.

388 "*Being found* by the reasoning of ultimate analysis and *being able to withstand* analysis by the reasoning are also not the same, for emptiness is found by the reasoning of ultimate analysis but is not able to withstand analysis by that reasoning" – *Ibid*. O itálico na citação é meu.

389 "For example, when a chair is the basis of analysis, the ultimate mind finds not the chair but the emptiness of the chair. When the emptiness of the chair is the basis of analysis, the ultimate mind finds not the emptiness of the chair but the emptiness of the emptiness of the chair, and so forth" – Newland (1999), p. 65.

390 "As verdades ultimas [sic] são encontradas pela consciência da sabedoria analítica última dos seres sensíveis. Por outro lado, absolutamente nada resiste à análise da mente última" (*Ultimate truths are found by the ultimate analyticl wisdom consciousness os sentient beings. On the other hand, nothing at all withstands analysis by an ultimate mind*) – *Ibid*.

> de conhecimento (*shes bya, jneya*), um objeto (*yul, visaya*), um fenômeno (*chos, dharma*)[391].

De qualquer forma, (mais do que insistir sobre o real *status* ôntico da vacuidade[392]) a verdadeira razão pela qual os defensores dessa linha interpretativa acreditam fugir do niilismo é a de que eles admitem a existência convencional (não substancial) das coisas. O fato de que a 'mente de última análise' não *encontre* os objetos da experiência ordinária não quer dizer que esses são absolutamente inexistentes. Esses *existem* (em forma não substancial), embora em um meio diferente da 'dimensão cognitiva última' ("como dois comprimentos de onda diferentes"[393]).

Da mesma forma que, explicam Tsong kha pa e seus epígonos contemporâneos, o fato da consciência visual *não encontrar* um determinado som não é uma boa razão para dizer que aquele som *não existe* (sendo que ele é atestado pela consciência auditiva), assim, não pode-se dizer que um determinado objeto, aparente a uma mente ordinária, mas não encontrado pela 'mente de última análise', seja completamente inexistente. A mente ordinária, com efeito, (quando não afetada por impedimentos que dificultem o seu correto funcionamento) é considerada como um tipo de conhecimento válido: as duas verdades são

> objetos de dois diferentes tipos de conhecimento válido (*tshad ma, pramāṇa*). As verdades-ocultantes são objetos encontrados através do conhecimento convencional válido, enquanto as verdades últimas são objetos encontrados pelo conhecimento último válido[394].

Os objetos que aparecem à mente ordinária são, apesar de convencionais, ainda assim, *existentes*, embora gozando de um *status* epistemológico diferente daquele do qual gozam os objetos que aparecem à 'mente de última análise':

---

391 "Far from being neither existent nor non-existent, or indeterminate, or merely a linguistic convention, emptiness is an existent (*yod pa, bhāva*), an object of knowledge (*shes bya, jneya*), an object (*yul, visaya*), a phenomenon (*chos, dharma*)" – Napper (1989), p. 127.

392 Inclusive, entre os autores que tentam explicar as leituras do Madhyamaka por parte dos tibetanos, a questão do *status* ôntico da vacuidade está longe de receber uma explicação unívoca. Lopez (1987), p. 197, resumindo a posição *svātantrika* sobre o assunto, conclui (baseando-se na leitura de aang Palden) que "a vacuidade existe para ou perante uma consciência última, mas não existe ultimamente" (*emptiness exists for or in face of an ultimate consciousness but does not ultimatly exist*).

393 "like two different wavelenghts" – Newland (1999), p. 89.

394 "Objects of two differente types of valid cognition (*tshad ma, pramāṇa*). Concealer-truths are objects found through conventional valid cognition, while ultimate truths are objects found by ultimate valid cognition" – Newland (1999), pp. 88-89.

> A cognição última válida alcança a maneira na qual as coisas são realmente, o modo final das coisas subsistirem – mas não pode ver pessoas, ações e seus efeitos, ou outros fenômenos [...]. A cognição convencional válida pode ver a classe dos fenômenos convencionais – existentes que parecem existir inerentemente – mas é incapaz de alcançar a vacuidade[395].

Apenas os *buddhas*, oniscientes, "conhecem simultaneamente, explicitamente e sem confusão todas as verdades-ocultantes (*concealer-truths*) e todas as verdades últimas"[396].

Como ulterior confirmação de que a afirmação da convencionalidade e da mera nomeabilidade dos entes (ultimamente vazios) não deve ser considerada uma posição niilista, Tsong kha pa cita uma passagem de Candrakīrti na qual o que seria (segundo o mesmo Tsong kha pa) o principal expoente da escola Prāsaṅgika afirma que o exemplo melhor para falar dos fenômenos não é aquele – evidentemente, endossado pelas posições niilistas – de utilizar a metáfora do 'filho de uma mulher estéril' (...), e sim, ao invés disso, aquele da ilusão de um mágico (...): só esse último, com efeito, não entra em contradição com a doutrina da originação dependente[397]. Assim, portanto, é o caso de estabelecer uma diferença entre, ao menos, dois tipos de inexistência: o filho de uma mulher estéril é uma inexistência absoluta, um puro nada; uma miragem ou uma ilusão, pelo contrário, são inexistentes em última análise, mas, em relação às capacidades de uma mente que se ilude, elas gozam de um certo grau de existência. Para a concepção niilística, lembremos, a inexistência última de um ente e a sua equiparação a uma miragem são elementos suficientes para declarar niilística a filosofia *mādhyamika*. Conforme a leitura – de matriz dGe lugs pa – examinada nesta seção, ao contrário, a circunstância de que as ilusões são ditas, ao menos convencionalmente, *existentes*, exclui a possibilidade de rotular o Madhyamaka como niilista.

2.3.2. Limites da interpretação de paramārtha como inexistência relativa

---

395 "ultimate valid cognition gets at the way things really are, the final mode of abiding of things – but cannot see persons, actions and their effects, or other phenomena [...]. [C]onventional valid cognition can see the class of conventional phenomena – existents that falsely appear to be inherently existent – but is unable to get emptiness" – *Ibid*., p. 89.

396 "simultaneously, explicitly, and without confusion cognize all concealer-truths and all ultimate truths" – *Ibid*., p. 83.

397 "Fearing that in that case [a saber, através do exemplo da mulher estéril, GF] it would [absurdly] follow that dependent-arisings [sic] would not exist, we do not make comparison with those [examples, such as the child of a barren woman and so forth] but rather which such things as a magician's illusions and so forth which are note contradictory with those [dependent-arisings]" – Candrakīrti, *Comentário ao Tratado em quatrocentos versos de Āryadeva*, cit. e trad. em Napper (1989), p. 110.

2.3.2.1. Incongruências lógicas.

§1. Dessa interpretação aparecem, em primeiro lugar, alguns limites de ordem lógica. Wood[398] afirmava que qualquer interpretação metafísica não niilística podia ser tachada de contraditória. Com efeito, a inteira posição apresentada nesta seção parece implicar alguns atritos com os princípios da lógica tradicional: em que sentido, por exemplo, pode-se dizer que a 'vacuidade' e 'um determinado objeto convencional', *ambos não resistentes à análise racional última*, pertencem a duas dimensões diferentes (ou equivalem a dois diferentes 'comprimentos de onda'), respectivamente último e convencional? Se também a vacuidade, submetida à análise, desaparece, em que sentido pode lograr um *status* epistemológico 'último'? Em que maneira não deveria ser considerada contraditória uma sentença como a seguinte, de Napper: "A vacuidade foi *encontrada* por uma consciência que busca a existência inerente; [mas] se a análise fosse aplicada à própria vacuidade, a vacuidade *não seria encontrada*"[399]? Ou em que sentido uma frase de Newland como "as verdades convencionais e as verdades últimas não são dois tipos de ponto de vista ou de perspectiva sobre o mundo" não deveria ser considerada em contradição com a ideia (do mesmo autor) segundo a qual as duas verdades são dois objetos encontrados em "dois diferentes caminhos [...] como dois diferentes comprimentos de onda"? Ou, enfim, por que o fato de que "a vacuidade de um fenômeno particular investigado não pode ela mesma resistir à análise" tornaria "não contraditório dizer que a vacuidade existe para ou perante uma consciência última, mas não existe ultimamente"[400]?

Ou, ainda, em que modo é possível entender o *status* ontológico de um ente convencional que, ao mesmo tempo, é definido *ultimamente* inexistente e, porém, não *absolutamente* inexistente? Devemos pensar que haja um ponto de vista *absoluto* superior ao ponto de vista *último*? Uma 'verdade suprema' superior a *paramārtha*? Mas, se houver algo que supera *paramārtha*, em que sentido, então, essa poderia continuar a ser considerada *parama*, ou seja, 'suprema' (ou 'última')?

---

398 Cf. 1.1.2, I parte.

399 "Emptiness was *found* by a consciousness seeking inherent existence; were that analysis to be applied to emptiness itself, emptiness *would not be found*" – Napper (1989), p. 56. Itálico meu.

400 "not contradictory to say that emptiness exists for or in the face of an ultimate consciousness but does not ultimately exists" – Lopez (1987), p. 197.

§2. Uma maneira para tentar solucionar essas últimas aporias poderia ser a de recorrer à tese – particularmente atestada nos meios do chamado 'Svātantrika-Madhayamaka' – de uma bi-dimensionalidade da verdade suprema: uma primeira dimensão de *paramārtha* ficaria, realmente, além de qualquer conceituação e discursividade; uma segunda dimensão, ao contrário, caberia na esfera do pensamento e poderia ser expressa verbalmente.

Encontramos esse dúplice nível de *paramārtha*, em primeiro lugar, na obra de Bhāviveka – não, porém, é importante ressaltar, no seu comentário PrPr às MK[401]. É apenas no comentário *Tarkajvālā* ("Chama de raciocínio") às estâncias 3.26 e 4.72 das suas *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* ("Estâncias sobre a essência do Madhyamaka"), que Bhāviveka se expressa na forma seguinte:

> *paramārtha* is of two kinds. About that, the first one occurs without pre-forming impulses, is beyond the world, is without intoxicants, is without conceptual proliferations; the second one occurs with pre-forming impulses, brings the equipment of merit and knowledge, is called pure wordly knowledge, has conceptual proliferations[402].

Ames se refere a esses dois níveis de *paramārtha* qualificando o primeiro como "sobremundana (*lokottara*) e livre da elaboração conceitual (*prapañca*)"[403], enquanto o segundo "é chamado de «puro conhecimento mundano (*śuddhalaukika-jñāna*) e possui elaboração conceitual"[404].

A ideia da bi-dimensionalidade da verdade suprema recorre também numa outra obra atribuída a Bhāviveka (cuja real paternidade, porém, é atualmente contestada[405]), o *Madhyamakārtha-saṃgraha* ("Sumário do Madhyamaka"), onde o autor apresenta uma distinção entre *aparyāya-paramārtha* e *paryāya-paramārtha*, ou seja, respectivamente,

---

401 Cf. Del Toso (2011), p. 8.

402 (Paramārtha *é de dois tipos. Em relação a isso, o primeiro ocorre sem impulsos pré-formados, está além do mundo, é sem intoxicantes, é sem proliferações conceituais; o segundo ocorre com os impulsos pré-formados, leva o equipamento do mérito e do conhecimento, é chamado de puro conhecimento mundano, tem proliferações conceituais*) – Trad. Del Toso, *ibid*., p. 7.

403 "supramundane (*lokottara*) and free from conceptual elaboration (*prapañca*)" – Ames (2003), p. 45.

404 "is called «pure worldly cognition» (*śuddhalaukika-jñāna*) and possesses conceptual elaboration" – *Ibid*.

405 Cf. Seyfort Ruegg (1990), p. 67. A tendência atual (cf. Del Toso [2011], p.1) – contra Lindtner (1981.I), que atribui todas as obras seguintes ao mesmo autor: Bhāvya – é a de acreditar na existência de dois Bhāviveka: o primeiro, do VI século, autor do PrPr, do *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* e do autocomentário *Tarkajvālā*; o segundo, do VIII século ("if not the IX", Del Toso [*ibid*.]), autor do *Madhyamaka-ratna-pradīpa* e, eventualmente, do *Madhyamakārtha-saṃgraha*.

‘verdade suprema não conceitual’ e ‘conceitual’[406]. Lindtner explica que “o absoluto (*paramārtha*), por um certo ponto de vista (*ākāra*), não deve ser convertido (*aparyāya*) em conceitos e palavras (*prapañca*), por um outro, no entanto, para a finalidade de defender a tese de alguém no debate, pode ser transmitido em palavras”[407].

Esta tese parece em contradição com vários pontos – da obra do mesmo Bhāviveka ou de outros autores da tradição *mādhyamika* – onde *paramārtha* é apresentado como uma dimensão unívoca[408]. Por outro lado, a ideia do dúplice plano de *paramārtha* é atestada em outros autores tardo-*mādhyamikas*[409], até o ponto que doutores (segundo Tauscher, apenas da tradição Sa skya pa e não da dGe lugs pa [410]) tibetanos medievais[411] ou contemporâneos[412] identificam a real diferença entre Svātantrika e Prāsaṅgika, justamente, na respectiva aceitação ou recusa da divisão entre “«conceitual» ou «correspondente» (*paryāya, rnam grangs [pa] / mthun pa*) e «não-conceitual» ou «atual/real» (*aparyāya, rnam grangs ma yin pa / dngos*)”[413]. Uma posição que (como muitas outras tentativas dos tibetanos de distinguir categoricamente os *mādhyamikas* em duas subescolas[414]) não pode ser compartilhada[415], mas que, no

---

406 Cf. Tauscher (2003), p. 236. Cf, também, Iida (1973), p. 68-69.

407 “The absolute (*paramārtha*) is, from one point of view (*ākāra*), not to be converted (*aparyāya*) into concepts or words (*prapañca*), from another however, it may, for the purpose of vindicating one´s thesis in debate, be conveyed in words” – Lindtner (1981.I), p. 163.

408 Por exemplo, nas próprias *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, das quais o *Tarkajvālā* é comentário. Como observa Del Toso (2011), p. 7, a ideia dos dois tipos de *paramārtha* “parece contradizer a que parece a posição principal das *M*[*adhyamaka*]*H[ṛdaya]K[ārikā]* (…), isto é, que *paramārtha* é uma dimensão inefável, desprovida de *vikalpa*, de forma que quando as expressões linguístico-conceituais estão presentes, então, nós não temos *paramārtha*” (*seems to contradict what appears to be the main position of the* MHK *(...), that is, that* paramārtha *is an inexpressible state, deprived of* vikalpa, *so when linguistic/conceptual expressions and* vikalpa *are present, then we do not have* paramārtha).

Por outro lado, Prajñākaramati, no seu comentário ao *Bodhicaryāvatāra* (“Guia ao caminho do bodhisattva”) de Śāntideva, cita uma frase do Buda (extraída de um texto *mahāyāna* chamado *Ārya-satyadvayāvatara*) que, de forma inequívoca, afirma a impossibilidade de um *paramārtha* conceitual ou discursivo: “Surely, Devaputra, if the absolute truth could come within the range of the body, of speech or of mind in an absolute sense it could not be recognized as the absolute truth, it would only be the relative truth” (*Certamente, Devaputra, se a verdade absoluta pudesse entrar dentro do alcance do corpo, do discurso ou da mente, num sentido absoluto ela não poderia ser reconhecida como a verdade absoluta, ela seria apenas a verdade relativa*) – cit. em Lindtner (1981.I), p. 187.

409 Por exemplo, no comentário às *Satya-dvaya-vibhaṅga-kārikās* (‘Estâncias sobre a distinção entre as duas verdades’) de Jñānagarbha (cf. Eckel [2003], p. 191).

410 Cf. Tauscher (2003), p. 235.

411 Por exemplo, Grags pa rgyal mtshan (1147-1216). Cf. Tauscher (2003), p. 209-210.

412 Por exemplo, Mipham rgya mtsho (1846-1912) – “Segundo Mi pham, essa distinção entre dois níveis do [que é] ultimo é central para a distinção Svātantrika-Prāsaṅgika” (*For Mi pham, this distinction between the two levels of the ultimate is central to the Svātantrika-Prāsaṅgika distinction*), Dreyfus (2003), p. 335.

413 “«conceptual» or «corresponding» (*paryāya, rnam grangs [pa] / mthun pa*) and «nonconceptual» or «actual/real» (*aparyāya, rnam grangs ma yin pa / dngos*) *paramārtha*” – Tauscher (2003), p. 210.

414 Cf. nota de pé de página 365.

entanto, testemunha a ampla difusão da ideia do dúplice *paramārtha*. Portanto, posto que Bhāviveka tenha realmente sustentado, em obras diferentes do PrPr, a tese dos dois níveis de *paramārtha*, essa mesma tese, muito mais do que uma sua possível interpretação do conceito de *paramārtha* em Nāgārjuna (pois, nesse caso, deveria ter mencionado a questão no seu comentário PrPr), pode ter sido uma sua adequação (ou uma 'rendição') a uma posição que estava espalhando-se no seu meio filosófico[416].

Sem dúvida, a presença de um dúplice nível de *paramārtha* em Nāgārjuna solucionaria muitos dos problemas da interpretação aqui examinada. Aliás, poderia ser utilizada também para justificar outras possíveis interpretações (como, por exemplo, aquela apresentada no próximo capítulo). Porém, é fato que, na inteira obra nāgārjuniana a nossa disposição, nas raras ocasiões nas quais se fala de 'verdade suprema', essa é apresentada como uma dimensão unívoca, sem nenhuma abertura à sugestão de uma sua bi-dimensionalidade. Inclusive, nenhum dos autores (começando por Bhāviveka que, mais do que outros, como comentador das MK, teria a possibilidade) que ilustram e defendem a tese dos dois níveis de *paramārtha* a apresentam como um ponto de vista de Nāgārjuna.

A presença, portanto, dentro da escola Madhyamaka, da doutrina de um duplo *paramārtha* não serve para afastar a sensação de que a posição interpretativa apresentada neste capítulo – referindo-se à filosofia de Nāgārjuna, onde o *paramārtha* é inquestionavelmente unívoco – seja, de fato, incongruente.

§3. Naturalmente, é sempre possível percorrer o caminho de dizer que, com efeito, o discurso da interpretação nāgārjuniana aqui analisada não é logicamente irrepreensível, mas isso não é um problema, sendo que as finalidades – basicamente soteriológicas – da filosofia budista podem eventualmente desrespeitar os princípios da lógica; a condução da mente até à contradição e ao *impasse* lógico poderia ser até mesmo (da

---

415 Dreyfus (2003), p. 335-336, observa que: "essa caracterização da distinção Svātantrika-Prāsaṅgika é de certa forma idiossincrática. Não reflete diretamente o que tradicionalmente foi visto como as raízes da distinção Svātantrika-Prāsaṅgika, ou seja, a resposta de Candrakīrti à crítica de Bhāvaviveka a Buddhapālita" (*This characterization of the Svātantrika-Prāsaṅgika distinction is in certain ways idiosyncratic. It does not reflect directly what has usually been seen as the historical roots of the Svātantrika-Prāsaṅgika distinction, namely, Candrakīrti´s response to Bhāvaviveka´s criticism of Buddhapālita for not using autonomous arguments*).

Com efeito, como ressalta Tauscher (2003), p 236, o próprio Tsong kha pa, apesar dele pertencer à tradição Prāsaṅgika, aceita a ideia do dúplice *paramārtha*, "entretanto, sem plenamente incorporá-la no seu sistema Prāsaṅgika" (*without, however, fully incorporating it into his Prāsaṅgika system*) – *Ibid.*.

416 É essa a hipótese de Del Toso (2011) que, inclusive, argumenta a favor da possibilidade da coincidência entre o *paramārtha* inferior e aquele '*saṃvṛti* superior' que consta em algumas passagens dos escritos *mādhyamika* (cf. seção 2.3.2 da II parte).

mesma forma de que um *koan* da escola Zen) a finalidade do discurso de Nāgārjuna; o alcance de uma dimensão mental na qual os princípios da lógica fossem desafiados e, enfim, de alguma forma, 'entalados' poderia ser propedêutico à consecução daquela dimensão transcendente da qual falam Murti e outros defensores da leitura de Nāgārjuna apresentada em precedentes seções deste capítulo.

Contra tal possibilidade, no entanto, se põem os próprios Tsong kha pa, seus adeptos da escola dGe lugs pa e os estudiosos contemporâneos filotibetanos: dois inteiros capítulos do trabalho de Napper são, por exemplo, dedicados à recusa de leituras – de Stcherbatsky, Robinson, Staal, Conze, Waldo, Siderits, Murti, Lindtner, e outros[417] – segundo as quais Nāgārjuna estaria rejeitando a lógica, o raciocínio e a linguagem, em nome de uma dimensão transcendente. Com certeza, a realização final, o ponto de chegada do percurso budista não é de ordem lógico-discursiva; entretanto, segundo Tsong kha pa e as interpretações por ele inspiradas, o plano lógico-discursivo não é *outro* relativamente ao plano do *nirvāṇa*, nem um obstáculo à sua consecução e sim, pelo contrário, o seu imprescindível trampolim. Inquestionavelmente, observa Napper, nos escritos de Nāgārjuna e de Candrakīrti "a realização direta da vacuidade é descrita como uma cognição não-dualista, totalmente livre de conceituação"[418], no entanto, seria errado pensar que "todo o pensamento é mau e simplesmente deve ser parado [...]; ao contrário, a vacuidade tem que ser inicialmente realizada por meio da análise, que implica conceituação"[419]. O que está errado e deve ser eliminado é o pensamento construído ao redor do erro de perceber 'substancialidade' (um erro, de fato, pré-conceitual e pré-filosófico, segundo Napper) onde há somente vazio; mas, para eliminar esse modo – substancialista – de ver as coisas é preciso, em primeiro lugar, o uso correto do próprio pensamento conceitual: o pensamento e a linguagem, com efeito, são "nossas ferramentas mais poderosas para erradicar concepções erradas inatas"[420].

A própria tese fundamental da posição hermenêutica aqui examinada – as coisas existem apenas convencionalmente, não ultimamente – permite superar, segundo Tsong kha pa ("firmemente comprometido com a 'lei do terceiro excluído, que T. R. V. Murti

---

417 Cf. Napper (1989), caps. IV e V.

418 "direct realization of emptiness is described as a non-dualistic cognition, totally free from conceptuality" – *Ibid*., p., 102.

419 "all thought is bad and simply to be stopped […]; rather emptiness must initially be realized through analysis, which entails conceptuality " – *Ibid*.

420 "our most potent tools for eradicating innate misconceptions" – *Ibid*., p. 100.

acredita que o Mādhyamika recuse”[421]), a aparente contradição presente nos primeiros dois *koṭi* do tetralema: ‘nem a’, ‘nem não-a’. Para afirmar simultaneamente, como Nāgārjuna faz, esses dois enunciados e não se contradizer, é preciso utilizar as qualificações ‘inerentemente’ e ‘absolutamente’: dessa forma, os primeiros dois *koṭi* estariam asseverando que o fenômeno ‘a’ não é “nem existente *inerentemente*, nem *absolutamente* inexistente”[422].

Se, portanto, a mim a posição aqui apresentada parece ser logicamente deficiente, é fato que tal não o parece a seus defensores.

Poder-se-ia observar que uma deficiência lógica não é uma questão de ponto de vista e que, por exemplo, o princípio de não contradição, dentro de uma frase, ou é respeitado ou não é; e, se não for respeitado, a frase em questão perde os requisitos para ser considerada ‘logicamente válida’. Entretanto, em apoio ao que é defendido por Tsong kha pa e pelos seus seguidores, pode-se observar que o discurso dos mesmos fala de uma ‘capacidade de raciocínio de última análise’, de uma “ultimate mind” que funciona analiticamente: evidentemente, um nível mental ainda concepto-discursivo, precedente à realização última, transconceitual. Não é possível, portanto, excluir que meus receios sobre a posição aqui apresentada não sejam devidos a verdadeiros defeitos lógicos da mesma posição, e sim, simplesmente, dependam da circunstância de que as análises desenvolvidas ao longo destas páginas pertençam a um nível de raciocínio que, em âmbito tibetano, não poderia ser qualificado como “de última análise”. Dada essa eventualidade, a aparência de defeitos e incongruências na leitura nāgārjuniana de Tsong kha pa poderia ser apenas o índice da nossa distância da dimensão mental que os tibetanos qualificam como *ultimate mind*.

2.3.2.2. Plano textual.

As dificuldades e as aparentes incongruências lógicas que acabei de evidenciar não são, de qualquer forma, a razão principal pela qual a presente posição exegética parece defeituosa. São, ao invés disso, algumas razões filológicas cogentes, fundamentadas nos critérios estabelecidos na introdução desta tese, a mostrar a problematicidade de tal hipótese interpretativa da filosofia de Nāgārjuna. Por isso, não

---

421 “firmly commited to the ‘law of excluded middle’ which T. R. V. Murti believes Mādhyamika rejects” – *Ibid*., p. 61.

422 “neither *inherently* existent nor *utterly* inexistent” – *Ibid*., p. 62. Itálico meu.

parece oportuno delongar-se ulteriormente sobre a aparente defectividade lógica da posição aqui analisada. Mesmo se for demonstrado que essa, enfim, carece de defeitos lógicos, tal posição continuará a aparentar, a meu ver, uma fundamental fraqueza filológica.

§1. Em primeiro lugar, com efeito, o cerne da inteira interpretação – ou seja, a ideia de que, quando Nāgārjuna fala de inexistência dos entes, ele está sempre se referindo à 'inexistência inerente' – não possui nenhuma explícita confirmação textual. O recurso a significados subentendidos nas afirmações de Nāgārjuna (aqui, especificamente: como Nāgārjuna, *em alguns casos*, rejeita a existência *inerente* dos entes, logo, deveríamos pensar que subentenda *sempre* a mesma rejeição) não está entre os critérios adotados nesse trabalho para avaliar a correção de uma posição interpretativa.

O mesmo diga-se em relação à fundamental conclusão da leitura aqui examinada – isto é, a tese de que a 'verdade suprema' consiste na ideia de que os entes não existem em maneira substancial, mas, contudo, não são (como o niilismo quer) totalmente inexistentes: isso, também, não é confirmado por nenhuma passagem nāgārjuniana que o afirme explicitamente. Pelo contrário, uma tese desse tipo, enquanto preciso e articulado 'ponto de vista filosófico', parece abertamente contradizer todas aquelas passagens nas quais Nāgārjuna, explicitamente, afirma a necessidade de superar todos os 'pontos de vista'[423] e declara não possuir alguma 'tese'[424].

§2. Sobre essa última dificuldade filológica, os defensores (ou os simpatizantes) dessa linha interpretativa se concentram particularmente. Uma solução pareceu aquela de atribuir a *pratijñā* e a *dṛṣṭi* significados que não sejam exata e exclusivamente os de 'tese filosófica' e de 'ponto de vista'. Seyfort Ruegg acredita possível identificar, nas duas palavras em questão, algumas qualificações subentendidas: *pratijñā* não quer dizer, simplesmente, 'posição ou tese filosófica', mas sim "uma proposição ou uma tese que põe – ou, ao menos, pressupõe e implica – uma entidade (*bhāva* = *dnos po*) hipostasiada (isto é, reificada) que possui autoexistência (svabhāva = *ran bzyn, ran gi no bo* 'aseitas')"[425]. Nesse sentido, *pratijñā* teria um significado diferente de *vacana*,

---

423 Cf., por exemplo, MK.XIII.8 ou XXVII.30.

424 Cf., por exemplo, VV.29.

425 "a proposition or thesis positing – or at least presupposing and implying – a hypostatized (i.e. reified) entity (*bhāva* = *dnos po*) possessing self-existence (svabhāva = *ran bzyn, ran gi no bo* 'aseitas')" – Seyfort Ruegg (2000), p. 108.

que se define como "uma enunciação ou uma afirmação que empresta expressão verbal a uma proposição. Segundo o *mādhyamika*, isso pode ser uma afirmação filosoficamente justificada – como *śūnyah sarvabhāvah*, «todos os entes são Vazios» (VVv.1)"[426]. Em outros termos, quando Nāgārjuna declara não ter uma própria *pratijñā* (vale dizer, uma posição filosófica que implique *svabhāva*), ele não estaria excluindo ter *vacana*, posições que não pressupõem a substancialidade dos entes.

Também no campo semântico da palavra *dṛṣṭi* (basicamente, "*speculative views* ou *dogmas*"), ainda Seyfort Ruegg acredita possível encontrar a referência a entes hipostasiados ou substanciais; referência que seria, ao contrário, ausente em termos como *darśana* ("philosophical theory") e *vāda* ("*doctrine*")[427], os quais, por sua vez, designariam posições filosóficas não fundamentadas "sobre entidades hipostasiadas construídas conceitualmente, sejam elas positivas, negativas, ambas, ou nem positivas nem negativas"[428]. Assim, quando Nāgārjuna defende a necessidade de superar todas as *dṛṣṭi*, ele não estaria excluindo que se possa continuar tendo uma perspectiva ou uma posição filosófica (do tipo *darśana* ou *vāda*) a partir da qual olhar as coisas: "do Madhyamaka pode-se apropriadamente dizer que possui uma teoria filosófica (*darśana*) – como algo distinto de um ponto de vista especulativo ou de uma opinião dogmática (*dṛṣṭi*)"[429]. Portanto, como a doutrina fundamental de Nāgārjuna seria aquela da ausência de *svabhāva* nos entes, o "Mādhyamika é também conhecido como Śūnya(tā)vādin e Nihsvabhāvavādin. E a teoria Madhyamaka é também designada como Śūnya(tā)vāda, Śūnyatādarsana, e Nihsvabhāvavāda[430]. Na nota de pé de página, Seyfort Ruegg conclui a própria análise observando que "as palavras *śūnyatādarsana* [...] e *śūnyatāvāda* devem ser distinguidas do termo *śūnyatādṛṣṭi*, que denota um ponto de vista especulativo que hipostasia a vacuidade (cf. MK XVIII.8; cf. também o *śūnyatākoti* em PP *ad* XXIII.14)"[431].

---

426 "an utterance or statement lending verbal expression to a proposition. For the Mādhyamika, it may be a philosophical justified statements – such as *śūnyah sarvabhāvah* «All entities are Empty» (VVV.1)" – *Ibid*.

427 Cf., *ibid*., p. 114.

428 "on any conceptually constructed hypostatizing entity, be it positive, negative, both, or neither" – Seyfort Ruegg (1981), p. 3.

429 "The Madhyamaka can properly be said to have a philosophical theory (*darśana*) – as distinct from a speculative view or dogmatic opinion (*dṛṣṭi*)" – *Ibid*.

430 "Mādhyamika is also known as a Śūnya(tā)vādin and Nihsvabhāvavādin. And the Madhyamaka theory is designated as the Śūnya(tā)vāda, Śūnyatādarsana, and Nihsvabhāvavāda" – *Ibid*., p.2.

431 "[t]he words *śūnyatādarsana* [...] and *śūnyatāvāda* have to be distinguished from the term *śūnyatādṛṣṭi*, which denotes a speculative view that hypostatizes emptiness (see MMK xviii.8; cf also the *śūnyatākoti* in PP xxiii.14)" – *Ibid*.

A base filológica para defender essa conclusão deve ser encontrada, segundo Seyfort Ruegg, em Candrakīrti [432] e no próprio Nāgārjuna, em VV.69b[433]. A nítida exclusão de *pratijñā* e *dṛṣṭi* (respectivamente em VV.29 e em MK.XIII.8 e XXVII.30[434]) justaposta à afirmação de Candrakīrti sobre a existência de um *śūnyatādarśana* e a autodefinição de Nāgārjuna como *śūnyatāvādin* conduziria à conclusão de que, no Madhyamaka,– estão excluídas as *pratijñā* e as *dṛṣṭi*, mas não, também, *darśana* e *vāda*.

A análise lexical proposta por Seyfort Ruegg (e variamente retomada pelos estudos nāgārjunianos mais recentes) é adotada por Napper. Nesse caso também, portanto – da mesma forma que, quando diante de uma afirmação nāgārjuniana do tipo 'o ente x não existe', éramos convidados a considerar implícita, e a acrescentar mentalmente, a qualificação de *inerentemente* –, quando Nāgārjuna diz não ter *pratijñā* ou que é preciso superar todas as *dṛṣṭi*, o estratagema é o de subentender que, em ambos os casos, ele está pensando em *específicos pontos de vista filosóficos:* aqueles construídos a partir da ideia de entes dotados de *svabhāva*: "também as rejeições da conceituação devem ser entendidas com qualificação. Estão sendo refutadas as concepções *da existência inerente*, não todas as concepções"[435].

Os tibetanos, observa Napper, não diferenciam entre *dṛṣṭi* e *darśana*[436]; no entanto, também segundo eles, em alguns casos[437], *dṛṣṭi* não significa, simplesmente, 'ponto de vista', mas sim 'ponto de vista que implica a ideia de existência inerente'; isto é, em outras palavras, 'ponto de vista errado'. Como, em algumas circunstâncias[438], a palavra «ponto de vista» é usada explicitamente com as qualificações de «mau» ou de

---

432 *Ibid*.

433 "O argumento contra os três tempos é estabelecido pelos defensores da 'vacuidade'" (*traikālyapratihetuśca śūnyatāvādināṃ prāptaḥ*).

434 "Presto homenagem a Gautama que, movido pela compaixão, ensinou a boa Lei, para a eliminação de todos os pontos de vista" (*Sarva-dṛṣṭi-prahāṇāya yaḥ saddharmam adeśyat / anukampam upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ //*).

435 "also the refutations of conceptuality must be understood with qualification. Conceptions *of inherent existence* are being refuted, not all conceptions" – Napper (1989), p.104.

436 "Um [único] termo tibetano, *lta ba*, serve como equivalente linguístico de duas palavras sânscritas, *darśana* and *dṛṣṭi*, ambas derivações do verbo *dṛś* (tibet. *lta*), «ver», portanto, na literatura tibetana essa distinção não é possível" (*One Tibetan term,* lta ba*, serves as the translation equivalent for both Sanskrit words,* darśana *and* drsti*, both derivatives of the verb* drs *(Tibet.* lta*), to see, and thus in the Tibetan literature this distinction is not possible*) – *Ibid*.

437 Por exemplo, a (citada) estância MK.III.8, onde se fala da vacuidade como "eliminação de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnām*)", é interpretada por Tsong kha pa "no sentido de que a vacuidade era ensinada para remover todos os pontos de vista sobre a existência inerente" (*as meaning that emptiness was taught to remove all views of inherent existence*) – Napper (1989), p. 114.

438 Napper (1989), p. 115, cita, p.e, Āryadeva, ("Tratado em quatrocentos versos", VIII.7.cd) e Candrakīrti (MA.VI.115).

«errado», isso, segundo Tsong kha pa, autoriza "transpor essas qualificações em outras passagens, onde elas não são explícitas"[439]. O sentido do discurso de Nāgārjuna, em estâncias como VV.29 ou MK.XIII.8, seria, portanto, no final das contas, o de dizer que ele 'não possui tese *errada* alguma' e que é preciso 'abandonar todos os pontos de vista *incorretos'*.

À objeção – como é possível que Nāgārjuna, o qual afirma não ter ponto de vista algum, defende um ponto de vista tão elaborado como o de dizer que as coisas não existem ultimamente, mas não são inexistentes em sentido absoluto? – a resposta seria, portanto: *mesmo que Nāgārjuna não o diga explicitamente*, o ponto de vista que aqui lhe é atribuído não é, por ele, considerado uma *pratijñā* e não se configura como uma *dṛṣṭi*, mas é simplesmete *vacana*, um *darśana* ou um *vāda*, a saber, uma posição filosófica que não implica reificação e substancialização de nada.

§3. Entretanto, se analisarmos o que é *explicitamente* dito por Nāgārjuna, a inteira lógica do raciocínio de Seyfort Ruegg, plenamente endossada por Napper e por outros[440], se mostra insustentável. Huntington observa que, se é verdade que Nāgārjuna se autodefine um *śūnyatāvādin*, isso de maneira alguma pode equivaler a atribuir-se um *darśana*. *Vāda* e *darśana*, em Nāgārjuna, não são sinônimos: "As palavras *vāda* e *darśana* parecem ter sido usadas intercambiavelmente em Bhāvaviveka, mas há consistentes argumentos históricos contra a sugestão de Seyfort Ruegg de que elas sejam tratadas como sinônimos a fim de interpretar os escritos de Nāgārjuna"[441]. Agora, "*Vāda* (da raiz *vad*, falar) significa, simplesmente, "discurso, sermão ou discussão"[442]. Em conclusão, portanto, "há todos os indícios de que segundo Nāgārjuna um *śūnyatāvādin* era meramente uma «pessoa que fala sobre a vacuidade»"[443]. Que com isso Nāgārjuna subentenda algo a mais – que ser *śūnyatāvādin* equivalha a ter um *darśana*, e que ter um *darśana* signifique ter uma posição filosófica que, contrariamente a uma posição de tipo *dṛṣṭi*, não implica a substancialidade dos entes – é julgado, por Huntington, fortemente discutível[444].

---

439 "to carry those qualifications over other places where they are not explicit" – Napper, *ibid*.

440 Cf., por exemplo, Garfield (2008) ou Mabbett (1996).

441 "The words *vāda* e *darśana* seem to have been used interchangeably in Bhāvaviveka, but there are sound historical arguments against Ruegg's recommendation that they be treated as synonyms for the purpose of interpreting Nāgārjuna's own writings" – Huntington (2003), p. 76.

442 "Vāda (from the root vad, to speak) means simply 'speech,' 'discourse,' or 'discussion" – *Ibid*.

443 "There is every indication that for Nāgārjuna a *śūnyatāvādin* was merely «a person who talks about emptiness»" – *Ibid*.

444 Cf. Huntington (2003), p. 76.

É somente Candrakīrti, séculos depois de Nāgārjuna, a usar a palavra *darśana* em um sentido, realmente, diferente do de *dṛṣṭi*: mantendo firme a exigência de evitar qualquer *dṛṣṭi*, Candrakīrti admite pertencer a um *śūnyatādarśana*, no sentido de 'escola centrada no ensinamento da *śūnyatā*': "no seu tempo tinha se tornado comum falar em termos de escolas ou sistemas filosóficos (*darśanas*), e era igualmente comum entender que o pensamento de Nāgārjuna definisse um desses sistemas – embora o 'mais elevado' – entre outros"[445].

Enfim, nos textos de Nāgārjuna não há nenhum elemento que nos permita atribuir-lhe a ideia de que a sua (implícita) posição filosófica seria um ponto de vista dotado de um '*status* epistemológico' (conferido pela circunstância de não admitir entes dotados de *svabhāva*) diferente em relação aos vários pontos de vista de tipo *dṛṣṭi* (posição filosófica centrada sobre a ideia da substancialidade dos entes). Ao invés disso, o que apenas encontramos na palavra de Nāgārjuna é sua explicita e completa recusa a assumir como *própria* qualquer tese, posição ou teoria sobre a realidade.

O recurso a significados implícitos e subentendidos parece metodologicamente legítimo somente no decorrer de duas circunstâncias: (a) quando tais significados forem, de alguma maneira, lógica e filologicamente admissíveis e justificados por elementos explícitos; (b) quando a dimensão explícita do discurso examinado não ofereça de forma alguma a possibilidade de uma interpretação plausível e coerente.

Nenhuma dessas duas condições está presente, no caso de Nāgārjuna.

Em primeiro lugar, com relação ao ponto (a), nenhuma das três conclusões que a leitura de Nāgārjuna aqui examinada requer que consideremos implícitas parece confirmada ou sugerida por nada de explícito: (1) a posição filosófica que *implicitamente* lhe é atribuída – a saber, *paramārtha-satya* consiste na afirmação de que os entes existem apenas convencionalmente, desprovidos de natureza própria, e, por isso, não são ultimamente inexistentes – não pode se sustentar sobre nenhum elemento textual preciso, nem pode ser considerada conclusão de premissas claras e inequívocas; (2) a ideia de que tal posição seria *implicitamente* considerada por Nāgārjuna como um ponto de vista de tipo *darśana* não somente não é confirmada por indicação explícita alguma, mas, pelo contrário, baseado nas observações de Huntington, parece que deva ser excluída; (3) a circunstância de que, *implicitamente*, em Nāgārjuna a palavra *dṛṣṭi*

---

445 "In his time it had become commonplace to speak in terms of philosophical schools or systems (*darśanas*), and it was equally commonplace to understand Nāgārjuna's thought as defining one such system – albeit the 'highest' – among others" – *Ibid*.

não significa o que significa normalmente em sânscrito[446], e sim, ao contrário, 'ponto de vista tendente à reificação e à substancialização dos entes' ou, mais simplesmente, 'ponto de vista errado'[447], também soa mais como uma ilação do que como uma hipótese justificada pelas palavras ou pelos raciocínios de Nāgārjuna.

Em segundo lugar, (b), o recurso a (tantos) elementos implícitos não é justificado por uma objetiva ininteligibilidade da obra de Nāgārjuna sobre as temáticas em exame. A simples dimensão explícita do seu trabalho permite alcançar, como tentarei demonstrar na segunda parte desta tese, conclusões coerentes e razoáveis.

No que diz respeito ao específico das temáticas tratadas nessa seção é possível concluir que, à luz de quanto explicitamente presente nos escritos de Nāgārjuna, em nenhum ponto é por ele defendida uma definição de *paramārtha-satya* como a verdade de que 'os entes não existem inerentemente, mas não são absolutamente inexistentes'.

2.3.2.3. Finalidade soteriológica das análises tibetanas.

As considerações críticas até aqui não pretendem desacreditar e descartar *em absoluto* a leitura de Nāgārjuna proposta por Tsong kha pa; somente querem mostrar os limites dessa leitura *em relação* aos cânones (lógicos, histórico-filosóficos e, sobretudo, filológicos) principalmente seguidos no âmbito dos estudos indológicos contemporâneos.

Não concordo com Seyfort Ruegg quando ele afirma: "considerando tanto a tradução quanto a exegese, os estudiosos tibetanos desenvolveram métodos filológicos e interpretativos notáveis que poderiam bem nos justificar em considerá-los indologistas *avant la lettre*"[448]. A 'indologia', como disciplina acadêmica que, há 200 anos, estuda as línguas, a história e a cultura do subcontinente indiano, respeita as regras e as metodologias do 'paradigma científico' compartilhado pelos estudos filológicos contemporâneos. Ao contrário, a apresentação geral do budismo indiano por parte dos tibetanos da escola dGe lugs pa se baseia em um paradigma que segue princípios e finalidades diferentes (eventualmente, até mais aptos a penetrar o sentido mais profundo

---

446 "Seeing , viewing, […], the mind's eye, wisdom, intelligence […], view , notion […], doctrine, system" – Monier-Williams (1986).

447 O sentido de 'ponto de vista errado', de qualquer forma, é presente no leque semântico do verbete *dṛṣṭi* identificado por Monier-Williams (1986): "[...] (with Buddhists) a wrong view [...]".

448 "with a view to both translation and exegeses Tibetan scholars developed remarkable philological and interpretative methods that could well justify us in regarding them as Indologists avant la lettre" – Seyfort Ruegg (1981), p. viii.

do ensinamento do Buda) daqueles que um estudo acadêmico contemporâneo que podemos consagrar como 'científico' deve seguir. Como observa Huntington,

> Ao referir-nos aos tibetanos como a indologistas nós podemos facilmente perder contato com o fato de que o projeto tibetano foi desde o começo bastante diferente do projeto do filólogo moderno. [...] Nossa admiração pela tradição de estudo tibetana não deve nos impedir de ver a disparidade fundamental entre os seus pressupostos metodológicos e os nossos[449].

É a própria apresentação geral do budismo indiano por parte da escola de Tsong kha pa que, programaticamente, não busca o rigor filológico: os vários movimentos, escolas, seitas e subseitas nos quais o budismo se desenvolve (sem particular ordem e linearidade e, ao contrário, com recíprocas interferências e contaminações) na Índia são recolhidos e sintetizados, pelos tibetanos, em quatro "sistemas doutrinários" (*grub mtha´*, "tenet system"), progressivamente mais elevados, que proporcionam a possibilidade de subir e crescer na compreensão e na visão do real por parte do estudante[450]: o ponto de vista oferecido por cada uma das quatro escolas – *Vaibhāṣika*, *Sautrāntika*, *Yogācāra* e *Madhyamaka*[451], que, por sua vez, se articula nas duas subescolas (também a serem entendidas como, respectivamente, menos e mais elevada) *Svātantrika* e *Prāsaṅgika* – é considerado como uma progressão em que "cada degrau superior proporciona um visual melhor do que o degrau inferior"[452]. Por isso, como lembra Newland, "a metáfora por trás do estudo Geluk dos sistemas doutrinários não é a linha do tempo da tradição cultural ocidental, mas sim uma escada, cujos degraus são os sistemas doutrinários"[453]. Vale dizer,

> a estrutura dos quatro sistemas doutrinários [...] não é derivada do desenvolvimento cronológico desses sistemas na Índia [...]. Quando se começa o estudo sistemático

---

449 "In referring to the Tibetan as Indologists we may all too easily lose touch with the fact that the Tibetan project was from its inception quite different from the project of the modern philologist. […] [O]ur admiration for Tibetan scholarship need not blind us to the fundamental disparity between their methodological presuppositions and our own" – Huntington (1995), p. 693.

450 Cf. nota de pé de página 349.

451 Os primeiros dois momentos, portanto, concernem a escolas (*ābhidharmikas*) do 'budismo de base', enquanto o terceiro e o quarto momento pertencem ao movimento 'Mahāyāna'.

452 "[e]ach higher rung provides a better view than that below it" – Newland (1999), p. 12.

453 "[t]he primary metaphor behind the Geluk study of tenets is not the time-line of Western scholarship, but a ladder on which the rungs are tenet systems" – *Ibid*.

Eckel (1987), p. 21, falando sobre as classificações dos tibetanos, observa que "a clareza conceitual, às vezes, é adquirida às custas do escrúpulo histórico" (*Conceptual clarity is sometimes bought at the expense of historical accuracy*).

> da filosofia budista pelo estudo desses sistemas doutrinários, não se tem uma abordagem histórica[454].

Huntington acrescenta que: "uma considerável maioria da terminologia utilizada para classificar as subescolas do Madhyamaka indiano é agora reconhecida por ter sido uma invenção dos tibetanos"[455]. Tudo isso leva a pensar que os "sistemas doutrinários", as análises e a terminologia a eles atribuída pelos tibetanos, "existem muito mais clara e distintamente na imaginação dos tibetanos do que eram na vida dos filósofos indianos que foram classificados por esse esquema"[456].

Enfim, parece-me oportuno, ao abordar as leituras que os tibetanos fazem de Nāgārjuna, lembrar-se de que essas são caracterizadas por pressupostos, finalidades e metodologias diferentes daquelas próprias da disciplina indológica contemporânea. Menosprezar tais diferenças – como alguns estudos recentes parecem fazer – pode conduzir a resultados exegéticos discutíveis.

---

454 "The structure of the four tenet systems […] is not derived from the chronological development of these systems in India […]. When you begin your systematic study of the Buddhist philosophy with the study of these tenet systems, you are not taking an historical approach" – *Ibid*. p. 9.

455 "a sizeable majority of the terminology used to classify subschools of Indian Madhyamaka is now recognized to have been an invention of the Tibetans" – Huntington (2003), p. 67.

456 "exist much more clearly and distinctly in the imaginations of Tibetans than they did in the lives of the Indian philosophers who are classified by the scheme" – Newland (1999), p. 9.

CAPÍTULO 3.
INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA BIDIRECIONAL

3.1. "Zigzagging logic"

O material exegético considerado até agora compartilha a característica – com isso justificando a escolha de ser colocado dentro da mesma seção ("Interpretações metafísicas de *paramārtha*") – de 'dizer algo' sobre a 'verdade suprema': a interpretação apresentada no capítulo 1 definia *paramārtha* como 'nada', enquanto as várias leituras do capítulo 2 atribuíam a *paramārtha* conteúdos diferentes de zero. Ambas as linhas interpretativas, niilística e transcendentalista, buscavam o próprio fundamento na linguagem de Nāgārjuna, que é decididamente negativa, em algum caso; positiva, em outros. As leituras niilísticas davam ênfase total às passagens do primeiro tipo, encontrando dificuldades diante dos pontos nos quais Nāgārjuna parece *afirmar* algo; as leituras não-niilísticas do segundo capítulo, pelo contrário, se baseavam particularmente em versos nāgārjunianos nos quais se afirma algo de positivo (ou, ao menos, a sua não equivalência com o nada) sobre a realidade, devendo, de qualquer maneira, excogitar uma solução plausível para explicar aqueles pontos nos quais Nāgārjuna parece falar, exclusivamente, a linguagem do 'nada existe'.

Ora, uma solução interpretativa mais completa seria aquela capaz de atribuir a mesma ênfase às passagens nāgārjunianas de ambos os tipos, negativos e positivos, sem a necessidade de menosprezar, ignorar ou excluir aqueles pontos da obra de Nāgārjuna em contradição com as próprias conclusões. Nesse sentido, a leitura de Gadjin Nagao – a qual, dado que *paramārtha*, ao menos em parte, é descrita como uma realidade transcendente, é uma leitura que se mantém no âmbito das leituras metafísicas – se põe, a meu ver, como paradigmática.

Segundo Nagao, a negação e a afirmação, dentro da obra de Nāgārjuna, correspondem a dois diferentes momentos do percurso filosófico por ele proposto. O desenvolvimento da filosofia nāgārjuniana tem, segundo o estudioso japonês, um andamento oscilante, e seria permeado por uma lógica definida "zigzagging"[457]: a partir *da afirmação* da realidade que acontece no nível ordinário (*samsárico*), o Madhyamaka

[457] Cf. Nagao (1992), capp. 13, 14.

apresenta um primeiro movimento, ascendente ("*going up*"), que *nega* a realidade aparente do *saṃsāra*; daqui, da negação, um segundo movimento, descendente ("*coming down*"), *reafirma* a realidade[458]. As passagens nāgārjunianas que falam a linguagem da negação da realidade se inscrevem, portanto, no primeiro movimento; aquelas que, ao invés disso, 'dizem algo' sobre o real, pertence à segunda vertente.

Dessa forma, a 'medianidade' do 'caminho do meio' proposto por Nāgārjuna consistiria, justamente, nesse duplo movimento – o primeiro motivado por uma fundamental exigência soteriológica, que dá lugar a atividades de ordem teorética[459]: a realidade como aparece ordinariamente, plural e substancial, é a fonte primária do apego; negá-la é o primeiro passo para sair do *saṃsāra*: "o que é basicamente negado é o agarrar-se de alguém à existência material física (*rūpa*) como a uma entidade substancial"[460]; o movimento descendente tem, por outro lado, segundo Nagao, um sentido fundamentalmente ético:

> O próprio Buda Śākyamuni, que alcançou a iluminação depois de um longo período de prática (atividade ascendente), [...] como "meio apropriado" (*skilful means*, *upāya*) apareceu neste mundo (atividade descendente) na forma de ser humano para o bem estar dos demais[461].

A bidirecionalidade do percurso filosófico *mahāyāna*[462] não seria nada mais, segundo Nagao, do que a explicação e o desenvolvimento do conceito que o Sūtra do Coração sintetiza na famosa passagem: "a forma material é o vazio; o vazio é a forma material"[463]:

> Nos *sūtras* Prajñāpāramitā, não apenas nós encontramos a expressão «matéria é vacuidade», mas sim, também, a expressão «vacuidade é matéria» [...]. A

---

458 *Ibid*., p. 32.

459 "O pensamento *mādhyamika* representa, por assim dizer, a ascensão da sabedoria" (*The Mādhyamika thought represents, as it were, the ascending of wisdom*) – *Ibid.*, p. 34.

460 "What is basically negated is none other than one's clinging to the physical material existence (*rūpa*) as a substantive entity (*dharma*)" – *Ibid*. p. 168.

461 "Buddha Śākyamuni himself, who achieved Enlightenment after a long period of practice (ascending activity), [...] as a skillfull means (*upāya*) appeared here on this earth (descending activity) for the purpose of benefiting others in the guise of a human being" – *Ibid*., p. 33.

462 O movimento de ascensão e descida pode ser identificado, segundo Nagao, dentro de ambas as escolas indianas do 'Grande Veículo': no entanto, ressalta mais de uma vez o estudioso japonês (cf., por exemplo, Nagao [1992], capp. 13 e 14), enquanto o Madhyamaka tende a insistir mais na vertente 'ascendente' (por isso, dando lugar aos equívocos sobre o seu suposto niilismo), o Yocācāra se concentra mais na vertente da descida.

463 *Rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ*.

> expressão ‘matéria é vacuidade’ é orientada negativamente, enquanto ‘vacuidade é matéria é orientada positivamente[464].

O primeiro segmento, portanto, estabelece que, o que ordinariamente se apresenta como ‘matéria’ é, na realidade, vazio; o segundo segmento (“mais paradoxal do que o primeiro”[465]) recupera e reafirma a matéria, decretando que “a verdadeira vacuidade não-existente existe como matéria”[466].

O duplo movimento expresso pela filosofia de Nāgārjuna encontra total correspondência, continua Nagao, no conceito de “*nirvāṇa* sem-residência” (*apratiṣṭhita nirvāṇa*), etapa crucial da carreira espiritual do *bodhisattva*, que, afastando-se do *saṃsāra*, escolhe, porém, não ‘parar’ no *nirvāṇa*, e sim ‘voltar ao mundo’, para conduzir todos os seres rumo à libertação[467].

Mais detalhadamente, os dois conceitos decisivos aos quais Nagao atribui as funções, respectivamente, de negar o mundo e de (re)afirmá-lo, são os de *śūnyatā* e de *pratītyasamutpāda*: “*śūnyatā* tende mais na direção da «negatividade» e da «não-existência» [...]. A vacuidade [...] é o princípio da negação (negando tanto a aflição quanto a libertação) que afirma o caminho do meio por meio da negação”[468]; *pratītyasamutpāda*, por sua parte, desde os tempos do Buda, “explica a realidade chamada «saṃsāra»”[469], “a «originação-dependente» torna evidente o estado relativo e condicionado que diz respeito a todas as coisas existentes”[470].

À *śūnyatā*, assim, seria confiada a função – de natureza teórica – de produzir o movimento ascendente, de negação e de ‘saída’ do *saṃsāra*. No entanto, em outros pontos da obra de Nagao, *śūnyatā* é descrita, além de como negação da visão ordinária do mundo, também como algo a mais:

---

464 “In the Prajñāpāramitā-sūtras, not only we do find the expression «matter is emptiness», but we also find the expression «emptiness is matter» [...]. The expression matter is emptiness is negatively oriented, whereas the expression emptiness is matter is positively oriented” – Nagao (1992) p. 170.

465 “more paradoxical than the former” – *Ibid*.

466 “the very non-existent emptiness exists as matter” – *Ibid*.

467 “O domínio do bodhisattva – […] – não é outro senão «o *nirvāṇa* sem-residência (*non-dwelling*, [*aparatiṣṭhita*])». Um bodhisattva não habita no mundo do *saṃsāra* devido à sua sabedoria, e não fica no *nirvāṇa* devido à sua compaixão” (*The domain of the bodhisattva – […] – is none other than «non-dwelling* nirvāṇa*». A bodhisattva does not dwell in the world of* saṃsāra *owing to his wisdom and does not remain in nirvāṇa owing to his compassion*) – p. 172.

468 “śūnyatā tends more towards «negativity» and «non-existence» [...]. Emptiness [...] is the principle of negation (negating both affliction and liberation) that affirms the middle path through negation” – *Ibid*., pp.176-177.

469 “explains the actuality called «saṃsāra»” – *Ibid*., p. 176.

470 “«dependent origination» makes manifest the relative and conditional status regarding all existing things” – *Ibid*., p. 174.

> A escola *mādhyamika* declara que a sua *śūnyatā* representa a verdadeira posição do Buda, e, consequentemente, ela deveria ser definida «*paramārtha*» (o supremo, o ser supra-mundano, o absoluto). Ademais, esse *paramārtha* será descrito como «silencioso»[471].

Nesse sentido o conceito de 'vacuidade', em contraste com a sua precedente acepção, epistemológica, parece carregar-se de um significado ontológico ou, ao menos, metafísico: o de *paramārtha* enquanto Absoluto, além da conceitualização e da discursividade: "nenhuma porta de designação verbal ou lógica conduz a *paramārtha*"[472]. O 'silêncio do Buda'[473] equivale, assim, a uma específica posição filosófica: "Esse silêncio – [...] – pode ser concebido apenas sob o nome de Absoluto, o *paramārtha*, a vacuidade"[474]. Um Absoluto que se põe além do ser e do não-ser, da afirmação e da negação[475].

Śūnyatā, portanto, na tratação de Nagao, não tem um significado unívoco: em sentido epistemológico (śūn.1), *śūnyatā* se define como 'negação'; em sentido ontológico (śūn.2), *śūnyatā* qualifica *paramārtha*, o 'Absoluto além das dicotomias': "enquanto o uso budista da palavra [*śūnya*[476]] expressa forte negação, ela tem ao mesmo tempo a conotação positiva de realidade última, pois ela aponta para o *insight* imediato no absoluto por meio de uma afirmação que passou através de uma negação"[477]. O fato de que *śūnyatā* tem a ver, além de que com o movimento de ascenção-negação, também com aquele de descida-afirmação, é confirmado, segundo Nagao, por uma passagem do *vijñanavādin* Sthiramati, que o mesmo estudioso japonês tende a considerar paradigmático para a interpretação da inteira escola Madhyamaka:

> *śūnyatā* é definido por dois termos: «não-existência» (*abhāva*) e «existência de [esta] não-existência» (*abhāvasya bhāvaḥ*). A não-existência se refere ao

---

471 "The Mādhyamika school declares that its śūnyatā represents the very position of the Buddha, and consequently it should be termed «paramārtha» (the highest, the supra-mundane being, the absolute). Furthermore that paramārtha is to be described as «silent»" – *Ibid*. p. 41.

472 "No doors of verbal designation or logic leads to the paramārtha" – *Ibid*., p. 42.

473 Sobre a questão do silêncio do Buda, cf. adiante, seção 6.2, II parte.

474 "Such a silence – [...] – is conceivable only under the name of the Absolute, the paramārtha, the emptiness" – *Ibid*., p. 42.

475 "no silêncio não há nem afirmação, nem negação" (*in silence there is neither affirmation nor negation*) – *Ibid*.

476 Em Nagao o uso de *śūnya* (vazio) não é diferenciado do de *śūnyatā* (vacuidade). Já Seyfort Ruegg (1981), pp. 44-45, entende *śūnya* como um "epíteto de todos os *dharmas*" (a saber, de qualquer um dos elementos mínimos dos quais a realidade fenomênica se compõe); *śūnyatva* como "o estado ou a propriedade da vacuidade de todos os *dharmas*"; enfim, *śūnyatā* é o que designa esse "fato ou real estado das coisas".

477 "While the Buddhist use of the term [*śūnya*] expresses strong negation, it has at the same time the positive connotation of ultimate reality, for it indicates immediate insight into an absolute through an affirmation that has passed through a negation" – Nagao (1992), p. 209.

> movimento ascendente (negação deste mundo). A existência de [esta] não-existência se refere ao movimento descendente (afirmação deste mundo). Assim, o único e mesmo *śūnyatā* tem esses dois aspectos[478].

Passando à interpretação de *saṃvṛti-satya*, Nagao a entende como o domínio da conceituação e da linguagem: dentro da 'verdade convencional', portanto, cabem todos os *discursos* do Buda (por exemplo, o *pratītyasamutpāda* como explicação do *saṃsāra*), assim como a própria *dialética* de Nāgārjuna[479]. Evidentemente, então, há diferentes 'gradações' de *saṃvṛti-satya*, desde a representação ordinária do mundo, até sua descrição nos termos de 'originação dependente' ou de 'vacuidade'[480]. Essas descrições, com certeza, são o mais alto nível possível de 'verdade convencional', apesar de nunca coincidirem com a 'verdade suprema'[481], que se mantém num nível transcendente, inatingível por meio da conceituação: "Tudo que pode ser apanhado e conceituado como o real, se mantem no limite do convencional e a verdade ultima está sempre um passo à frente"[482].

Podemos, a esse ponto, sintetizar como se segue a leitura de Nagao da filosofia de Nāgārjuna: (1) no pensamento nāgārjuniano é distinguível um primeiro movimento, ascendente, de negação do mundo, equivalente ao conceito de *śūnyatā* (ou de *śūnya*). Como ele é dialético, teorético e discursivo, devemos considerar 'samvrítico' esse movimento; (2) a operação dialética do ponto precedente conduz ao nível (metafísico) de *paramārtha*, definida como Absoluto, 'silêncio' ou também, novamente, como *śūnyatā*; esse último termo, que no ponto precedente significava apenas 'negação' ou 'não-existência', nesse outro contexto do pensamento de Nāgārjuna assume o sentido de 'afirmação que se segue à negação' ou de 'existência da não existência'. Isso, ademais,

---

478 "śūnyatā is defined by two terms: «non-existence» (*abhāva*) and «existence of [this] non-existence» (*abhāvasya bhāvaḥ*). Non-existence refers to the upward movement (negation of this world). Existence of [this] non-existence refers to the downward movement (affirmation of this world). Thus, the one and the same śūnyatā has these two aspects" – Sthiramati, *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* ("Sub-comentário ao [sūtra] sobre [a separação] do meio dos extremos") I.13, cit. em Nagao (1992), p. 33.

479 Cf. *ibid*., p. 213.

480 Em uma análise especificamente dedicada à exegese do termo *saṃvṛti*, Nagao (1992), pp. 13-22, fundamentando-se em Candrakīrti e Sthiramati, alcança uma definição voluntariamente ambígua desse conceito: segundo Candrakīrti, que se concentra mais no significado de 'cobertura' e 'ofuscamento' presente na raiz verbal *saṃ√vṛ*, "saṃvṛti é um conceito negativo" (*ibid*., p. 21); Sthiramati, ao contrário, atribuindo mais peso à possível derivação da palavra da *saṃ√vṛt*, atribui a *saṃvṛti* um significado positivo, de "meio pelo qual *parmārtha* pode manifestar-se" (*ibid*.). Somando as duas etimologias, Nagao chega à definição de verdade convencional como "*covering-manifesting*" (*ibid*.).

481 "Não importa quão alta a verdade convencional possa ascender, ela nunca poderá tornar-se verdade última" (*No matter how high conventional truth may ascend, it can never become the ultimate truth*) – *ibid*. p. 178.

482 "Whatever it may be that is grasped and conceptualized as the real, it remains always within the boundary of the conventional and the ultimate truth is always one step removed" – *Ibid*. p. 178.

corresponde ao segmento "o vazio é a forma material" do Sūtra do Coração, complementar ao "a forma material é o vazio" (equivalente a *śūnyatā* no sentido do ponto 1, de mera negação); (3) da altura de *paramārtha* é, enfim, (em primeiro lugar, eticamente) desejável um movimento de descida, com a *re*afirmação do mundo. Também essa operação é de ordem 'samvrítica' (sendo que, nessa, está presente a discursividade), e equivale aos discursos – do Buda, mas também da escola do Yogācāra – nos quais se fala (por exemplo, em termos de 'originação dependente') do mundo do *saṃsāra*.

3.2. Anacronismos e incongruências dessa interpretação

A proposta exegética de Nagao é sugestiva e, a meu ver, é uma preciosa ferramenta para uma compreensão geral do pensamento budista. Entrentanto, no específico, essa interpretação não é isenta de problemas e não pode equivaler a uma explicação satisfatória da doutrina nāgārjuniana das duas verdades.

3.2.1. Metafísica bi-direcional na história do pensamento budista

Verossimilmente, um pensamento como aquele que Nagao atribui a Nāgārjuna não teria tido dificuldades em ser acolhido, em um contexto monástico de 'budismo de base', como 'palavra do Buda' (*buddhavacana*): independente das especificidades filosóficas dos *abhidharma-piṭakas*, uma estrutura argumentativa oscilante – positivo/negativo/positivo – é certamente encontrável dentro dos próprios sermões do Buda, alguns dos quais[483] parecem negar o mundo, colocando-se na diretriz ascendente da qual fala Nagao, enquanto outros[484], conforme a lógica descendente/positiva, o (re)afirmam. Com efeito, a presença de um duplo movimento, ascendente/descendente,

---

[483] Por exemplo, o citado (cf. nota 305) Ud.8.1: "Existe, ó monges, aquele estado onde não há terra, não há água, não há fogo..."; ou ItVu.2.43: "Há, ó monges, um não-nascido, não-devindo, não-criado, não-formado" (*atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ*).

[484] Nagao cita o *Cūḷasuññata-sutta* ("Pequeno discurso sobre a vacuidade", MajNik.121): um *sutta*, observa Nagao [1992], p. 53, que não recebeu muita atenção pelos *mādhyamikas*, enquanto teve uma importância especial nos meios da escola Yogācāra; neste *sutta*, o Buda, várias vezes, depois de ter ilustrado a 'vacuidade' de um ou outro conteúdo mental, afirma a necessidade de reconhecer o *que permanece*: "ele [o monge no estado meditativo] percebe a vacuidade do que é ausente; o que permanece, ele o enxerga como presente: «isso está aqui» (*iti yañhi kho tattha na hoti tena taṃ suññaṃ samanupassati, yaṃ pana tattha avasiṭṭhaṃ hoti taṃ 'santamidaṃ atthī'ti pajānāti*). A conclusão de Nagao é que, apesar da vacuidade equivaler, por um lado, a não-ser, por outro lado há "algo permanecente ali que, sendo realidade, não pode ser negado" (*something remaining therein which, being reality, cannot be negated*) – *Ibid.*

é um aspecto que parece caracterizar o pensamento budista no seu conjunto; aproximar-se a esse último tendo em mente a dupla lógica apontada por Nagao é uma abordagem com certeza fecunda, que permite evitar classificações parciais e imprecisas (como, por exemplo, as leituras niilística ou absolutista do pensamento budista) e encontrar um real sentido de 'caminho do meio' na filosofia que se desenvolveu desde os primeiros sermões do Buda histórico.

No entanto, a meu ver, na história do pensamento budista, é possível distinguir entre uma primeira fase, na qual o dúplice movimento de ascenção/descida é apenas esboçado e implícito, de uma segunda fase, na qual se torna explícito e sistemático.

É somente com a escola Yogācāra (a partir, portanto, de aproximadamente dois séculos após a época de Nāgārjuna) que podemos encontrar, patente e definida, a estrutura bi-direcional descrita por Nagao. Por exemplo, no *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya* ("Comentário ao [sūtra] sobre [a separação] do meio dos extremos") de Vasubandhu, achamos uma passagem como: "Therefore everything is taught as neither empty nor non-empty, because of *its* existence, *its* non-existence, and *its* existence, and *this* is the middle path"[485].

Para encontrarmos, dentro do Madhyamaka, um percurso 'zigzagging' da mesma clareza do de Vasubandhu, devemos esperar por desenvolvimentos filosóficos muito posteriores a Nāgārjuna: por exemplo, Jñānagarbha (VIII séc.), nas primeiras estâncias das suas *Satyadvaya-vibhaṅga-kārikās* e no seu comentário a elas, desenha um itinerário afirmativo/negativo/re-afirmtativo. Depois de ter estabelecido, nos primeiros versos, uma série de distinções (começando daquela entre as duas verdades), o verso 9.a-b afirma que: "The negation of arising is consistent with Reality"[486].

Eckel comenta: "O sistema requer um reconhecimento preliminar das distinções […], mas as distinções são estabelecidas apenas para serem ultrapassadas"[487]. Já a partir do verso c-d da mesma *kārikā* 9, porém, podemos individuar o começo do movimento descendente, re-afirmativo da realidade: "If there is no object of negation, it is clear that in Reality there is not negation"[488].

---

485 (*Portanto, tudo é ensinado como nem vazio nem não-vazio, por causa da* sua *existência,* sua *não-existência e* sua *existência, e* isso *é o caminho do meio*) – *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*.I.2 – trad. Anacker (1994), p. 212.

486 (*A negação do surgimento é consistente com a Realidade*) – *Satya-dvaya-vibhaṅga-kārikās*.9.ab – Trad. Eckel (1987), p. 76.

487 "The system requires a preliminary recognition of distinctions […], but the distinctions are established only to be overcome" – *Ibid*., p. 40.

488 (*Se não há objeto da negação, é claro que na Realidade não há negação*) – *Satya-dvaya-vibhaṅga-kārikās*.9.cd – Trad. *ibid*., p. 76.

"Na terceira fase da argumentação, Jñānagarbha se desloca para além da afirmação da não-distinção até o estágio no qual as distinções são retomadas"[489]: as coisas são re-afirmadas na sua aparência: "[Objection:] Explain why one thing appears to be caused by another. [Reply:] It is just that one thing appears to be caused by another. What more is there to say?"[490].

E é com base nesse 'mero aparecer das coisas' que o Buda propõe os próprios ensinamentos: "The Buddha teaches action (karma) and its results just as they appear to him who sees them"[491].

Para entender "a elegância do argumento de Jñānagarbha", afirma Eckel, é necessário recorrer à "topografia de um círculo: não o círculo vicioso dos lógicos, mas sim o círculo vazio do Zen, ou talvez o movimento espiralado da carreira do bodhisattva, que incialmente vai para a abstração contemplativa, em seguida, de volta no mundo do sofrimento"[492].

A referência de Eckel à escola japonesa (plenamente *mahāyāna*) do Zen é pertinente: nessa escola, a ideia da dupla direção do percurso filosófico-espiritual budista é, por exemplo, ilustrada (por meio de uma linguagem tipicamente 'não filosófica', e sim alegórica e 'visual') através da celebrada 'história do touro' de Kakuan[493]: a partir de uma inicial afirmação das diferenças (um buscador, um touro buscado, um contexto no qual acontece a busca), se passa a uma negação das mesmas. A oitava etapa do percurso afirma: "Chicote, corda, pessoa e touro – todos se fundem na Não-Coisa. Este céu é tão vasto que nenhuma mensagem pode manchá-lo. Como pode um floco de neve existir em um fogo devastador?"[494]. Sucessivamente, no entanto, após a negação ter produzido silêncio, desapego e contemplação[495], eis, mais claro, o segundo movimento, re-afirmativo, descendente:

---

489 "In the third step in the argument, Jñānagarbha moves beyond the statement of non-distinction to a stage in which distinctions are reappropriated" – *Ibid*., p. 41.

490 *([Objeção:] Explique por que uma coisa parece causada por uma outra. [Réplica:] É apenas que uma coisa parece ser causada por uma outra. O que mais há para dizer?) – Satya-dvaya-vibhaṅga-kārikās.22 – Trad. ibid. , pp. 89-90.*

491 *(O Buda ensina a ação [karma] e seus resultados apenas como esses aparecem a quem os vê) – Satya-dvaya-vibhaṅga-kārikās*.31 – Trad. *ibid*., p. 97.

492 "the topography of a circle: not the vicious circle of the logicians, but the empty circle of Zen or perhaps the spiraling movement of the bodhisattva's carreer, leading first into contemplative abstraction, then back into the world of suffering" – *Ibid*., p. 43.

493 A história do touro é de origem taoista, mas foi reelaborada e ilustrada (por meio de 10 desenhos) pelo mestre *Ch´an* chinês Kakuan, durante o XII século.

494 Paul Reps (1999), p. 154.

495 "Residindo na verdadeira morada, Despreocupado em relação ao que está fora – O rio flui tranquilamente e as flores são vermelhas" – *Ibid*., p. 156.

> De pé descalços e com o peito desnudo, Eu me misturo com as pessoas do mundo, As minhas roupas estão esfarrapadas e cobertas de poeira, E estou sempre bem-aventurado. Não uso nenhuma mágica para prolongar minha vida; Agora, diante de mim, as árvores mortas tornam-se vivas[496].

De uma forma ainda mais clara e incisiva, a estrutura bidirecional do percurso budista pode ser encontrada em um conhecido ditado zen:

> Antes de se aprender o Zen, a montanha é somente uma montanha, o rio somente um rio. Enquanto se está estudando o Zen, a montanha deixa de ser somente uma montanha, o rio deixa de ser somente um rio. Porém, depois que se é iluminado, de fato, a montanha é somente uma montanha, o rio é somente um rio[497].

Ora, a clareza e a sistematicidade com as quais os exemplos agora citados – de um budismo distante ao menos 5 séculos da época de Nāgārjuna – descrevem o percurso realmente bidirecional ("zigzagging" o, talvez melhor, "espiralada [*spiraling*]") do caminho do bodhisattva, não parece que possam ser encontradas nos discursos do Buda, nem, também, na filosofia de Nāgārjuna. Na palavra do Buda e no pensamento de Nāgārjuna, indubitavelmente, há discursos que negam e discursos que afirmam ou, também, re-afirmam a realidade, mas não colocados em uma sequência explícita e sistemática do tipo afirmação/negação/re-afirmação. Um movimento realmente oscilante exige uma ordem – muito clara nos exemplos que acabamos de ver, de Jñānagarbha e do Zen – que em Nāgārjuna não há. Parece-me que Nagao, na tentativa de encontrar tal ordem e sistematicidade dentro da filosofia de Nāgārjuna,

---

496 *Ibid*., p. 158.

497 *Zen wo manabu mae ni, yama ha tada no yama, kawa ha tada no kawa. Zen wo manabu youni naru to yama ha tada no yama ni arazu, kawa ha tada no kawa deha nakunaru. Shikashi satotta ima, yahari yama ha tada no yama de ari, kawa ha tada no kawa de aru* – Trad. Manuela Leão.

A tradução de Fritjof Capra no seu "The Tao of physics" ("Before you study Zen, mountains are mountains and rivers are rivers; while you are studying Zen, mountains are no longer mountains and rivers are no longer rivers; but once you have had enlightenment, mountains are once again mountains and rivers again rivers") menospreza o adverbio *tada* ('apenas', 'somente') que confere ao discurso (como ressaltado pelo Prof. André Eirado [UFF] durante um recente seminário sobre 'Nāgārjuna e Heidegger' realizado no outubro 2010 junto à UFF) uma diferente e mais profunda pregnância filosófica: de fato, uma montanha é *apenas* uma montanha, e tal se torna ao olhar do iluminado; no entanto, a mente ordinária tende a ver na montanha (e em qualquer outro ente) algo a mais – uma substancialidade da qual a montanha é desprovida. Nesse sentido, o ditado em questão chega muito perto, até o ponto de poder ser considerado uma espécie de comentário ou de releitura, de discursos do Buda histórico tais como: "Portanto, ó Bāhiya, tu deverás treinar dessa forma: no que é visto, haja meramente (*mattaṃ*) o que é visto; no que é ouvido, meramente o que é ouvido; no que percebido, meramente o que é percebido; no que é conhecido, meramente o conhecido" (*Tasmātiha te, bāhiya, evaṃ sikkhitabbaṃ – 'diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissatī'ti*) – Ud.1.10.

acabe forçando excessivamente a leitura de determinadas passagens[498], projetando nelas uma estrutura argumentativa que pertence a um budismo mais tardio (e, sobretudo, japonês: da escola Zen, mas também da escola da Terra Pura[499]). A sua interpretação de algumas noções-chave do pensamento nāgārjuniano, entre as quais a das duas verdades, acaba sendo, de tal forma, problemática.

3.2.2. Duas verdades contra três dimensões

Além das considerações histórico-filosóficas, a abordagem geral, por parte de Nagao, da questão das duas verdades, mostra algumas dificuldades de ordem lógica.

Na análise do estudioso japonês, *paramārtha* e *saṃvṛti-satya* se tornam, ambas, verdades bi-dimensionais, com uma das duas dimensões coincidentes: a 'verdade suprema', além de ser Absoluto, transcendente e inefável, é dita como tendo (dentro da esfera de *saṃvṛti*) uma dimensão exprimível, como 'existência da não-existência', 'vazio que se torna matéria' ou 'afirmação depois da negação'[500]; *saṃvṛti-satya*, por sua vez, por um lado, corresponde à visão ordinária, precedente ao começo do percurso soteriológico budista, por outro lado, como palavra do Buda, é expressão de *paramārtha*.

Resultam, assim, no total, não dois, e sim três momentos: (1) *paramārtha* como Absoluto, inefável, silencioso; (2) uma dimensão ('híbrida') '*paramārtha-saṃvṛti*' (correspondente ao que anteriormente defini śūn.2), na qual a 'verdade suprema' se expressa (linguisticamente) através da 'verdade convencional'; (3) uma pura *saṃvṛti*, equivalente à visão ordinária das coisas, conceitual, discursiva, não iluminada pela gnose budista.

Talvez, Nagao poderia não reconhecer como seu o ponto (2): em algumas passagens da sua obra, com efeito, ele defende a absoluta incompatibilidade e incomensurabilidade de *paramārtha* e de *saṃvṛti*; por exemplo: "não há nenhuma continuidade entre elas, e são totalmente separadas uma da outra. […] Por mais que nós

---

498 Por exemplo, pretendendo encontrar o dúplice movimento (ascendente/descendente) na *kārikā* MK.XXIV.18, a exegese de Nagao da mesma estância acaba negligenciando alguns dados gramaticais e sintáticos presentes nela (cf. seção 1.2.1, II parte).

499 Cf. Nagao (1992), p. 32 e p. 202.

500 Mais uma vez, como no caso da interpretação apresentada no capítulo precedente, encontramos a exigência de uma 'verdade suprema' dúplice, parcialmente inefável e parcialmente expressa verbalmente. Era, porém, somente na obra de Bhāviveka (cf. §2 da seção 2.3.2.1 desta primeira parte) que encontrávamos a ideia da bi-dimensionalidade de *paramārtha*, sem que a mesma tivesse nenhuma confirmação nos escritos de Nāgārjuna.

possamos aumentar ou elevar nosso mundo convencional ou nossa existência cíclica e *saṃsārica*, isso nunca alcançará o mundo da verdade ultima"[501]. Uma afirmação desse tipo parece, porém, em contradição com aqueles outros pontos do seu trabalho – citados precedentemente – nos quais Nagao afirma que *paramārtha* é silenciosa, *mas também* que é *śūnyatā*, que essa última deve ser entendida como *afirmação* da não-existência, e que qualquer afirmação pertence ao reino da verdade convencional[502].

De qualquer forma, mesmo que Nagao não reconhecesse como própria a posição que parece resultar da leitura completa de seus escritos – isto é, uma interpretação da epistemologia nāgārjuniana em três momentos –, é fato que, dentro da literatura exegética contemporânea, essa posição é inequivocamente atestada: Sprung, analisando a estância MK.XXIV.10 ("Sem basear-se na 'visão ordinária' o plano supremo não é mostrado; sem ter realizado o plano supremo, o *nirvāṇa* não pode ser alcançado"[503]), observa que:

> As distinções utilizadas […] entre o mundo das transações (*saṃvṛti*), a verdade suprema (*paramārtha*) e o *nirvāṇa* apoiam a tese de que o *mādhyamika* trabalhava com *três* verdades, não duas, distinguindo entre a verdade suprema (mais verdadeira) sobre as coisas cotidianas (*paramārtha*), isto é, que as coisas são *śūnya*, e a realização daquela verdade na iluminação (*nirvāṇa*)[504].

Sprung, em todo o caso, reconhece que "Nāgārjuna e Candrakīrti não são consistentes nesse ponto"[505].

Também na leitura de Musashi Tachikawa sobre a questão das duas verdades em Nāgārjuna, podem ser distinguidas, na realidade, três dimensões epistemológicas: as primeiras duas correspondentes, respectivamente, à verdade suprema, inefável (1), e à verdade convencional como expressão linguística (própria dos *buddhas*) da verdade suprema: "A «verdade convencional» representa a verbalização da «verdade última».

---

501 "there is no continuity between them and they are completely severed from each other. [...] [N]o matter how much we may stack up or elevate our conventional world or our samsaric and cyclic existence, it will never reach the world of the ultimate truth" – Nagao (1992), p. 178.

502 Observamos que, se dermos peso exclusivo às passagens nas quais Nagao nega qualquer coincidência entre *paramārtha* e *saṃvṛti*, ignorando aqueles pontos nos quais tais coincidência é – ao menos implicitamente – sustentada, deveríamos, então, excluir a dimensão (2) (o 'híbrido' *paramārtha-saṃvṛti*), considerar *paramārtha* apenas no sentido (1) ('Absoluto inefável') e *saṃvṛti* apenas do sentido (3) ('visão ordinária das coisas'). Mas essa posição, de fato, se torna a mesma apresentada – e criticada – na seção 2.1 do capítulo anterior.

503 Cf. nota 252.

504 "The distinctions used [...] between the transactional world (*saṃvṛti*), the higher truth (*paramārtha*) and *nirvāṇa* support the view that Mādhyamika worked with *three* truths, not two, distinguishing between the higher (more true) truth about everyday things (*paramārtha*), i.e., that things are *śūnya* and the realization of that truth in enlightenment (*nirvāṇa*)" – Sprung (1979), p.16.

505 "Nāgārjuna and Candrakīrti are not consistent on this point" – *Ibid*.

Por um lado a linguagem é totalmente rejeitada e a verdade última é tida como inefável, mas, por outro lado, é possível dar expressão verbal à verdade última na forma de verdade convencional"[506]. Verdade convencional, portanto, na interpreteção de Tachikawa, equivale ao momento (2), no qual *paramārtha* e *saṃvṛti* resultam integradas. O terceiro momento, ao qual, porém, o estudioso japonês tira a qualificação de 'verdade', é a dimensão linguistica ordinária (3). O reino linguistico-conceitual (aquém da verdade suprema) resulta, portanto, segundo Tachikawa, dividido em duas dimensões: "existem dois tipos de linguagem: uma proliferação linguística na forma de «falsa expressão verbal» e a outra verdade convencional, na forma do ensinamento do Buda"[507].

A interpretação de Tachinawa é original, na medida em que, escolhendo separar o momento da 'proliferação linguística ordinária' da verdade convencional, ele consegue assegurar às duas verdades uma plena identidade conceitual, sem a necessidade de conceber um *paramārtha* bi-dimensional (inefável e exprimível) ou uma *saṃvṛti* dúplice (palavra do Buda e visão ordinária do mundo). É fato, porém, que, independente dos nomes que Tachikawa atribui aos diversos momentos da epistemologia nāgārjuniana, esses momentos são três, equivalentes àqueles individuáveis nos escritos de Nagao: o primeiro, consistente no Absoluto, indizível, o segundo, na verbalização do Absoluto, o terceiro, na visão ordinária da realidade.

O principal problema das posições que distinguem três momentos na epistemologia nāgārjuniana é que essas impõem considerar *paramārtha* como um conceito contraditório: a verdade suprema, com efeito, é dita inefável e, ao mesmo tempo, é expressa em alguma maneira; totalmente transcendente à *saṃvṛti* e, ao menos parcialmente, com essa coincidente. Isso põe em discussão a tese, defendida nestas páginas, de que Nāgārjuna respeita o princípio de não-contradição.

Com efeito, a leitura examinada nesse capítulo, à medida que fala de 'zigzagging logic' ou de bidirecionalidade do percurso filosófico nāgārjuniano, renuncia a atribuir a Nāgārjuna o respeito fiel à regras da lógica[508]; querendo salvaguardar a tese

---

506 "The «conventional truth» represents the verbalization of «ultimate truth». On the one hand language is totally rejected and ultimate truth is held to be ineffable, but on the other hand it is possible to give verbal expression to ultimate truth in the form of conventional truth" – Tachikawa (1997), p. 27.

507 "There exist two types of language, one linguistic proliferation in the form of «false verbal expression» and the other conventional truth in the form of the teaching of the Buddha" – *Ibid*.

508 "Śūnyatā reflete um princípio de unidade e continuidade; a dupla verdade um princípio de desunidade e não-continuidade. Dr. D. T. Suzuki expressou esses dois princípios na única expressão: «identidade-diferença», que pode ser interpretada em vários modos, como «idêntico bem como diferente», «identidade da diferença», «identidade na diferença», «identidade é diferença», etc. Pode-se

de que Nāgārjuna se atém, ao menos, ao princípio de não-contradição, os defensores dessa linha interpretativa terão que concordar com Seyfort Ruegg (citado anteriormente[509]) que as regras da lógica, em geral respeitadas por Nāgārjuna, são por ele desconsideradas quando se trata do nível de *paramārtha*.

Ora, a hipótese de que, quando Nāgārjuna trata da 'verdade suprema', para de respeitar o princípio de não-contradição é, evidentemente, uma medida à qual se deve recorrer com extrema cautela. Com efeito, é justamente pelo respeito aos princípios de não-contradição e (ao menos parcialmente) do terceiro excluído que depende boa parte da credibilidade e do sucesso dos argumentos propostos por Nāgārjuna nos seus textos filosóficos: seus ataques às teorias (substancialistas) dos adversários são conduzidas não a partir daquela mística intuição da realidade que, segundo Nagao, é a essência do Madhyamaka[510], mas com base em raciocínios fundamentados nas regras da lógica. Se, com base na epistemologia de Nāgārjuna, houvesse uma violação do princípio de não-contradição, a maioria das suas críticas às teses adversárias resultaria intimamente minada e vulnerável. Portanto, apesar de não podermos excluir a priori e categoricamente a hipótese da presença de um elemento de contradição no coração da filosofia de Nāgārjuna, a mesma hipótese – que oferece uma solução ao dilema das duas verdades, mas introduz um elemento de vulnerabilidade nos argumentos nāgārjunianos – parece um recurso interpretativo ao qual se deve recorrer só em ausência de outras soluções plausíveis para a questão das duas verdades.

3.2.3. Plano textual

Às considerações histórico-filosóficas e lógicas apresentadas até agora deve-se acrescentar a observação de que a proposta interpretativa analisada nesse capítulo não pode contar com nenhum preciso suporte filológico. Simplesmente, Nāgārjuna, em nenhum ponto da sua obra, parece autorizar uma leitura de *paramārtha* como de uma verdade 'bi-direcional'. Em particular, o que não tem confirmação textual é a

---

dizer que isso representa a essência do Madhyamika" (*Śūnyatā reflects a principle of unity and continuity; the twofold truth a principle of disunity and non-continuity. Dr. D. T. Suzuki expressed these two principles in the one expression: «identity-difference,» which can be interpreted in various ways such as, «identical as well different,» «identity of difference,» «identity in difference,» «identity is difference,» and so forth. This can be said to represent the essence of the Madhyamika*) – Nagao (1992), p. 123-124.

509 Cf. nota de pé de página 200.

510 "O juntar-se da identidade com a diferença não é nada mais do que uma união mística" (*The joining together of identy with difference in nothing more than a mystical intuition*) – Nagao (1992), p. 124.

equivalência entre *paramārtha* e *śūnyatā*, essencial para a interpretação analisada neste capítulo. A circunstância de que o *locus* clássico no qual Nāgārjuna fala de 'verdade suprema' é MK.XXIV, que começa com uma crítica ao conceito de *śūnyatā* e continua com a ideia de que a vacuidade é uma noção a ser interpretada com cautela (cf. MK.XXIV.11), não significa, a meu ver, que Nāgārjuna está convidando o leitor a entender a mesma vacuidade *como* 'verdade suprema' (justificando, dessa forma, a ideia – apenas bhāvivekiana – de que haja uma dimensão 'qualificável', logo, de alguma forma, discursiva de *paramārtha*). Como veremos, o ponto de vista defendido nesta tese é que exista uma outra explicação – diferente daquela que recorre à categoria da identidade – da relação entre 'verdade suprema' e 'vacuidade'.

CAPÍTULO 4.
INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICA

4.1. *Paramārtha* como ausência de verdade suprema

As soluções interpretativas discutidas nos últimos capítulos pareciam contradizer-se, na medida em que, por um lado, apresentavam *paramārtha* como uma esfera além da conceituação e da discursividade, por outro, ofereciam algum tipo de definição ou de qualificação da mesma. A escamotagem (que em Bhāviveka encontra uma prestigiosa, mas insuficiente referência) de diferenciar duas dimensões de *paramārtha* – a primeira exprimível, a outra, realmente, inefável[511] – não satisfaz: além da consideração de que, do primeiro desses dois aspectos (*śuddhalaukika-jñāna* ou *paryāya-paramārtha*), não encontramos nenhuma evidência explícita na obra nāgārjuniana (nem, é oportuno lembrar, no próprio comentário PrPr de Bhāviveka), o fato é que as propostas interpretativas que sustentam a tese do desdobramento de *paramārtha-satya* acabam implicando, ao menos, *três* níveis de verdades: (1) a verdade do mundo ordinário; (2) a dimensão inefável de *paramārtha*; (3) a dimensão discursiva dessa última, que se configura como uma espécie de '*paramārtha-saṃvṛti*', a qual, de um ponto de vista epistemológico, é necessariamente diferente tanto de (1) quanto de (2).

Diante dessas dificuldades, nos últimos decênios difundiu-se uma nova interpretação da doutrina das duas verdades em Nāgārjuna.

Partindo de uma definição de "realismo metafísico"[512] consistente com a tese de que exista uma realidade 'independente da mente' (*mind-independent*), cognoscível, Siderits classifica como 'realísticas' ou 'metafísicas' as interpretações (incluindo a

---

511 Cf. §2 da seção 2.3.2.1 da I parte.

512 "O realismo metafísico tem três teses-chave: (1) a verdade é a correspondência entre proposição e realidade; (2) a realidade é independente da mente; (3) existe uma teoria verdadeira que descreve corretamente a realidade" (*Metaphysical realism has three key theses: (1) truth is correspondence between proposition and reality; (2) reality is mind-independent; (3) there is one true theory that correctly describes reality*) – Siderits (1988), p. 311. Uma definição análoga de 'realismo' é oferecida por Tillemans, que a deduz de J. Haldane e C. Wright: "o cerne fundamental do realismo é a fusão de duas ideias: deferência para os fatos objetivos e independentes que tornam verdadeiras as crenças verdadeiras, e autoconfiança de que nós podemos conhecer esses fatos" (*the fundamental core of realism is a fusion of two ideas, deference to the independent and objective facts that make true beliefs true and self-assurance that we can know these facts*) – Tillemams (2004), p. 230.

niilística[513]) que examinei nos precedentes capítulos, e as rejeita: 'verdade última', segundo Siderits, não se refere a uma dimensão ôntica de algum tipo, mas, ao invés disso, consiste na visão e no reconhecimento da convencionalidade – isto é, da ausência de identidade objetiva – do mundo fenomênico: "os *mādhyamikas* defendem que a verdade última é que todas as coisas são vazias"[514]; a saber:

> Dizer que todas as 'coisas' são vazias significa, justamente, tomar a posição anti-realista metafísica de que nós não podemos dar substância à noção realista de uma realidade independente da mente dotada de uma natureza (que pode ou não ser exprimível) que pode ser refletida pelo conhecimento[515].

As MK, portanto, "são uma análise, não sobre a natureza do mundo em si (…), mas sim sobre nosso modo de enxergar o mundo"[516].

A 'verdade suprema' seria apenas, portanto, a descoberta de que a realidade não é constituída pelos entes 'substanciais' (ou seja, dotados de *svabhāva*) que se apresentam diante da nossa consciência ordinária; todos os entes, sendo reciprocamente dependentes, são, ao contrário, intrinsecamente 'vazios', desprovidos de essência e, por isso, convencionais; *paramārtha* equivale a essa visão e não à posição de uma dimensão de alguma forma 'não-dependente', 'não-vazia', logo, 'não-convencional':

> O caráter fundamental de *todos os dharmas* e todas as 'coisas' (*bhāva*) é que eles são co-originados em dependência (vazios). No entanto, aqui eu estou utilizando 'caráter fundamental' para evitar a implicação de que haja alguma qualidade incondicionada, alguma 'natureza essencial' que é definida pelo termo 'vazio'[517].

---

513 "Com 'interpretação metafísica da vacuidade', eu entenderei qualquer interpretação que tome essa doutrina como intencionada a caracterizar a natureza da realidade. Essa abordagem leva a duas leituras diferentes: niilismo, e à visão de que a realidade última é inefável e além do alcance da racionalidade discursiva" (*By a metaphysical interpretation of emptiness, I shall mean any interpretation that takes the doctrine to be intended to characterize the nature of reality. This approach yields two rather different readings: nihilism, and the view that ultimate reality is ineffable and beyond the reach of discursive rationality*) – Siderits (2003), p. 10.

514 "Mādhyamikas hold that the ultimate truth is that all things are empty" – Siderits (2007), p. 182.

515 "To say that all 'things' are empty is just to make the anti-realist point that we cannot give content to the metaphysical realist's notion of a mind-independent reality with a nature (whether expressible or inexpressible) that can be mirrored in cognition" – Siderits (1988), p. 324.

516 "are an analysis, not of the nature of the world itself (...), but of our ways of looking at the world" – Loy (1984), p. 438.

517 "The fundamental character of *all dharmas* and all 'things' (*bhāva*) is that they are dependently co-originated (empty). However, here I am using the term 'fundamental character' to avoid the implication that there is some unconditioned quality, some 'essential nature' which is defined by the term 'empty'" – Streng (1973), p. 29.

Como essa interpretação da doutrina da vacuidade concerne "não à natureza da realidade, mas, sim, à natureza da verdade"[518], e como "a verdade é considerada um conceito semântico"[519], Siderits, em alternativa à interpretação "*metaphysic*", define como "*semantic*" a própria leitura da doutrina das duas verdades em Nāgārjuna.

A estância-chave na qual os defensores dessa interpretação baseiam a própria exegese é o MK.XIII.8[520]. *Śūnyatā*, dessa forma, deve ser entendida, simplesmente, como uma ferramenta para abandonar qualquer teoria[521], e não pode ser, ela mesma, transformada em uma teoria ou em uma visão da realidade. O erro dos 'metafísicos' é, precisamente, o de "reificar patologicamente o ensinamento da vacuidade"[522]; a vacuidade, como *paramārtha*, vem a ser erroneamente entendida como algo "com uma autonatureza permanente e imutável"[523]. Aquela mesma 'natureza intrínseca' que o conceito de *śūnyatā* exclui dos entes singulares, vem a ser referida, dessa forma, por parte dos intérpretes 'metafísico-realistas', à mesma 'vacuidade', com a consequente reificação da 'verdade suprema'.

Os estudiosos que leem 'metafisicamente' Nāgārjuna podem ser comparados, do ponto de vista da interpretação 'semântica', a um 'prestador de serviço' que, conforme o exemplo de Bhāviveka[524], ouvindo um empregador dizendo «não tenho *nenhum dinheiro* para te dar», peça para receber, justamente, esse *nenhum dinheiro*. Esse mesmo exemplo, com mínimas variações[525], ocorre também no comentário (à mesma *kārikā* MK.XIII.8) de Buddhapālita[526] e de Candrakīrti[527]. Bhāviveka escolhe uma imagem diferente, mas para ilustrar o mesmo conceito: a não existência da vacuidade é como "the light of a butter lamp making clear the absence of a pot in a room, but it [sic] not

---

518 "not the nature of reality, but the nature of truth" – Siderits (2003), p. 11.

519 Siderits (2007), p. 182, nota de pé de página 3. O resto da nota diz: "[A verdade é considerada um conceito semântico,] pois para entender o significado de uma afirmação se deveria ser capazes de dizer o que a tornaria verdadeira" (*because to understand the meaning of a statement you need to be able to say what would make it true*).

520 "Os [*buddhas*] vitoriosos declararam que a vacuidade é um meio para o abandono de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnām*). Mas quem tomar a vacuidade como um ponto de vista é dito incorrigível" (Cf. nota de pé de página 245).

521 Lembrando a definição da palavra *dṛṣṭi* proposta por Seyfort Ruegg (cf. §2 da seção 2.3.2.2 da I parte) poder-se-ia ulteriormente especificar: [abandono de qualquer teoria] *centrada no conceito de* svabhāva.

522 "pathologically reifying the teaching of emptiness" – Nietupski (1996), p. 105.

523 "with a permanent and unchanging self-nature" – *Ibid*.

524 PrPr *ad* MK.XIII.8.c-d. Cf. Nietupski (1996), p. 105.

525 No exemplo de Candrakīrti o dialogo é entre um vendedor, que diz não ter "nenhuma mercadoria" (*na paṇya*), e um cliente, que pede para receber essa tal "nenhuma mercadoria"; em Buddhapālita, mais genericamente, o primeiro sujeito diz não ter nada, e o segundo quer receber esse 'nada'.

526 BPVṛ, (P249a.1,2,3/D220a.3,4,5) – Cf. Ames (1986), p. 324.

527 PP.347.6-7.

making non-existence [of a pot]. It is not that if the [pot] does not exist, [its absence] would exist"[528].

A compreensão correta da vacuidade, conforme a interpretação semântica, é que ela mesma, também, é vazia: "O *mādhyamika* deve ser tomado ao pé da letra quando proclama que a vacuidade é ela mesma vazia; seu ponto de vista é o de que a própria noção de natureza última da realidade é uma mera construção conceitual, que surge a partir da prática linguística convencional"[529]. A propósito do conceito de 'vacuidade da vacuidade', Garfield observa que – já que definimos vazio (*śūnya*) como o que, 'originado em dependência' (*pratītyasamutpanna*), é desprovido de essência (*nihsvabhāva*) – também a mesma vacuidade deve ser vazia, sendo um conceito, por sua vez, *dependente*: "a realidade última depende de nossas convenções"[530]. Além disso, uma vez que os entes singulares, reciprocamente dependentes e vazios, são ditos convencionais, também a vacuidade, por sua vez dependente e vazia, é um conceito convencional. A convencionalidade da vacuidade, inclusive, observa o mesmo Garfield, é explicitamente declarada por Nāgārjuna na (citada) *kārikā* MK.XXIV.18[531].

A ausência de uma 'verdade suprema' *além* da convencionalidade, portanto, equivale a dizer que "a verdade última é que não há verdade última"[532]. Esse aparente paradoxo é explicado por Siderits por meio da tese de que *paramārtha* deve ser entendida em dois sentidos:

> verdade última¹: um fato que deve ser entendido a fim de obter a plena iluminação; verdade ultima²: uma afirmação que corresponde à natureza última de uma realidade independente da mente. A interpretação semântica, então, toma a doutrina da vacuidade como significando: a verdade última¹ é que não há verdade última² [533].

Uma leitura desse tipo, que afirma que a convencionalidade de tudo é a verdade suprema, tende a interpretar o pensamento *mādhyamika* como uma rigorosa filosofia da

---

528 (*a luz de uma lâmpada a manteiga que evidencia a ausência de um vaso numa sala, mas não produz a não-existência [de um vaso]. Não é que se o [vaso] não existe, [sua ausência] existiria*) – Trad. Nietupski (1996), p. 105.

529 "The Mādhyamika is to be taken at his word when he proclaims that emptiness is itself empty; his view is that the very notion of the ultimate nature of reality is a mere conceptual construction arising out of conventional linguistic practice" – Siderits (1988), p. 324.

530 "ultimate reality depends on our conventions" – Garfield (1995), p. 89, nota 3.

531 *Ibid*., p.93.

532 "the ultimate truth is that there is no ultimate truth" – Siderits (2007), p. 202.

533 "ultimate truth¹: a fact that must be grasped in order to attain full enlightenment; ultimate truth²: a statement that corresponds to the ultimate nature of mind-independent reality. The semantic interpretation then takes the doctrine of emptiness to mean: the ultimate truth¹ is that there is no ultimate truth²" – *Ibid*.

linguagem[534], cujo objetivo principal seria aquele de mostrar a não-referencialidade e a pura convencionalidade das palavras: essas últimas, retomando uma temática muito presente na história do pensamento budista que antecede e acompanha Nāgārjuna[535], não teriam nenhuma referência ôntica, não designariam algum 'ente substancial' (*dravya-sat*), mas sempre e somente 'entes convencionais' (*prajñapti-sat*), os quais, submetidos ao processo lógico-analítico, acabariam sempre dissolvendo-se. Nāgārjuna "parece dizer-nos que nossas palavras e conceitos nem explicam adequadamente, nem descrevem a realidade"[536].

A ferramenta conceitual mais idônea para exprimir esse tipo de visão é a do *pratītyasamutpāda*, que serve para indicar exatamente o fato de que os conceitos e as palavras não são dependentes de referentes externos, e sim são construções *reciprocamente* dependentes; um fato que, de qualquer forma, não exclui que as mesmas palavras tenham uma *utilidade* prática: "Nāgārjuna nega que todas as palavras adquiram o seu significado por referir-se a algo fora do sistema linguístico; ele afirma que a relação entre as palavras em uma afirmação (...) tem apenas valor prático e não é indicativa de um estado ontológico"[537]. Isso significa que uma palavra como 'carruagem', apesar de não designar nada de ultimamente real, contudo, é um "designador conveniente (*convenient designator*)"[538], um nome que designa um determinado tipo de assemblagem de partes que "atende nossa necessidade de um meio de transporte"[539]. Outras assemblagens eventuais das mesmas partes, por não encontrarem nenhuma das nossas exigências em particular, não terão um nome. "Assim, nós temos uma palavra apenas no caso que atenda à nossa conveniência"[540]. É o nosso interesse, portanto, que está na base da formação dos conceitos e das palavras por nós utilizadas. As palavras, dessa forma, podem ser equiparadas, segundo Siderits, ao que

---

534 Os autores (como Gudmunsen, Katz, Thurman ou Streng) que antecipam a interpretação que, em anos mais recentes, Garfield e Siderits aprimoram no sentido apresentado neste capítulo, são definidos por Tuck (1990) como pós-wittgensteinianos.

535 Por exemplo, nas *Milinda Pañha* ("Perguntas ao rei Milinda"), nas quais a ideia da convencionalidade das palavras é expressa por meio do 'clássico' exemplo do conceito de 'carruagem', que designa *convencionalmente* um conjunto de partes agregadas (rodas, eixo, timão), sem, porém, corresponder a nenhuma daquelas partes e, portanto, não existindo em si (cf. Ferraro [2011]). O mesmo exemplo da carruagem aparece em Candrakīrti, PP.504.8-10.

536 "seems to be telling us that our words and concepts neither adequately explain nor describe reality" – Katz (1981), p. 306, cit. em Tuck (1990), p. 81.

537 "Nāgārjuna denies that all words gain their meaning by referring to something outside of the language system; he maintains that the relationship between words in a statement (...) are [sic] only of practical value and not indicative of ontological status" – Streng (1967), p. 141. (cit. em Tuck [1990], p. 79).

538 Siderits (2007), p. 50 e ss.

539 "serve our need for a mean of transportation" – *Ibid*., p. 55.

540 "So we only have a single word in the case that serves our convenience" – *Ibid*.

acontece com a moeda[541]: um instrumento que, em si, carece de valor intrínseco e não possui, desde que foi abandonado o *padrão ouro* ("renunciar à verdade última é como desistir do *gold standard*"[542]), correspondência com algo intrinsecamente válido, mas que, apesar disso, possui um 'valor convencional', por nós atribuído-lhe por conveniência.

A circunstância de que os nomes são desprovidos de referente ôntico não significa, de qualquer forma, segundo essa leitura, niilismo: "a palavra «carruagem» não é um «mero som vazio»"[543]; pois, "apesar desses fenômenos carecerem da existência inerente que lhes é atribuída tanto pelo ingênuo senso comum quanto pela sofisticada teoria filosófica realista, eles não são não-existentes – esses são, ele [Nāgārjuna] alega, convencionalmente reais"[544]. 'Caminho do meio', nessa leitura também (assim como no caso da leitura apresentada na seção 2.3 do precedente capítulo 2[545]), se configura, portanto, como uma posição intermediária entre a afirmação da existência real e substancial dos fenômenos e a da sua inexistência última[546].

Pois que os entes convencionais existem, como foi dito, para nossa conveniência, uma pergunta poderia ser a seguinte: por que o Madhyamaka sente a exigência de denunciar como 'verdade suprema' a convencionalidade dos mesmos entes? Se dizer a palavra 'carruagem' *funciona* para satisfazer nossas necessidades, ou seja, a carruagem existe só convencionalmente, para que dizer que essa é vazia, a saber, intrinsecamente inexistente? Não seria, essa do Madhyamaka, uma postura inutilmente teorética, dentro de um contexto filosófico que, segundo os preceitos do Buda, não deve delongar-se sobre o que "não conduz ao desencanto, ao desapego, à extinção, à paz, à sabedoria, ao

---

541 Cf. *ibid*. p. 203. Também Garfield (2009) recorre à analogia da moeda.

542 "giving up ultimate truth is like going off the gold standard" – Siderits (2007), p. 203.

543 "the word 'chariot' is not a 'mere empty sound'" – *Ibid*.

544 "though lacking the inherent existence imputed to them either by naive common sense or by sophisticated realistic philosophical theory, these phenomena are not nonexistent – they are, he [Nāgārjuna] argues, conventionally real" – Garfield (1995), p. 88.

545 As evidentes analogias entre a leitura examinada neste capítulo e aquela discutida na seção 2.3 do precedente capítulo 2, não devem apagar o fato de que essa última ainda se configurava como uma posição metafísica: a 'verdade suprema', segundo os seguidores daquela linha interpretativa, é algo existente, um "objeto" que pode ser encontrado nos estados mentais mais elevados (apesar de "não resistir à análise" por parte daqueles mesmos estados); a vacuidade, portanto, naquele caso, configurava uma dimensão ôntica alheia ao tipo de realidade da qual gozam os entes convencionais. Em vez disso, na interpretação semântica, a 'verdade suprema' não existe como "natureza última de uma realidade independente da mente", e sim, apenas, como a descoberta 'filosófica' dessa inexistência.

546 "Nāgārjuna, portanto, tenta desenvolver um caminho mediano entre um realismo, que considera os fenômenos reais como existentes ultimamente em virtude de serem atuais, e um niilismo que considera todos os fenômenos como não-existentes, em virtude de serem vazios" (*Nāgārjuna hence strives to develop a middle path between a realism that takes real phenomena to be ultimately existent in virtue of being actual and a nihilism that takes all phenomena to be nonexistent in virtue of being empty*) – Garfield (2009), p. 28.

despertar, ao nibbāṇa"[547]? A resposta dos defensores da leitura aqui analisada é que o sentido da 'verdade suprema' assim concebida é justamente prático – mais especificamente, soteriológico. *Paramārtha* deve ser entendida mais como uma modalidade existencial, centrada na visão da insubstancialidade do real, do que como uma verdadeira tese filosófica:

> *Paramārthasatya* é, portanto, viver em plena consciência da co-originação dependente, e não na consciência limitada, 'encurralada' nas condições da existência. É viver sem medo da natureza interdependente das coisas, e sem o desejo por uma realidade incondicionada, existente em si[548].

A descoberta da insubstancialidade e da convencionalidade do real é algo que deve ser *vivenciado*, mais do que *descrito*: "as entidades ultimamente reais são tais enquanto podem ser conhecidas por experiência e não por descrição"[549]. Vivenciar *paramārtha* como inexistência de 'verdade última' é, ressalta Siderits, soteriologicamente decisivo[550]:

> Na interpretação semântica da vacuidade, a verdade que liberta é a visão de que não pode haver verdade independente das instituições e das práticas contingentes da existência social. Ela liberta porque mina o último resquício de apego, a crença de que haja uma verdade independente da mente[551].

A descoberta de que os objetos do nosso apego são apenas convenções, determinadas pelo nosso interesse, deveria produzir um certo, inicial desapego; perceber que os entes que consideramos reais não são nada mais do que nossas projeções mentais deveria determinar (nas intenções que essa linha interpretativa atribui ao Madhyamaka) um menor interesse por aqueles mesmos objetos:

---

547 Cf. nota de pé de página 307.

548 "Paramārthasatya is, then, living in full awareness of dependent co-origination rather than in limited, 'tunneled' awareness about the conditions of existence. It is living without fear of the interdependent nature of things, and without the desire for an unconditioned self-existent reality" – Streng (1973), p. 36.

549 "ultimately real entities are such as can be known by acquaintance and not by description" – Siderits (2004), p. 398.

550 Ao contrário, Cooper (2002) acredita que a negação de *paramārtha* proposta pela interpretação semântica tiraria ao Madhyamaka qualquer eficácia soteriológica.

551 "On the semantic interpretation of emptiness, the truth that liberates is the insight that there can be no truth apart from the contingent institutions and practices of social existence. It liberates because it undermines the last vestige of clinging, the belief that there is a mind-independent truth" – Siderits (2004), p. 18.

> Quando eu percebo que o objeto do meu interesse romântico é em parte um produto do meu pensamento desejoso, o meu ardor e meu apego a ele tendem a diminuir. A situação é análoga ao que acontece quando acordamos de um sonho pleno de desejo por um ou outro objeto e então descobrirmos que o objeto era 'apenas um sonho'[552].

Poderia, porém, para alguns, ser difícil compreender em que maneira a mera percepção da natureza da verdade (e não o acesso a uma dimensão ôntica ou mental 'outra' – o *paramārtha* das interpretações metafísicas – em relação à ordinária) possa ter um valor realmente soteriológico. Diante dessa observação, Siderits afirma que:

> O defensor do não-dualismo semântico pode dizer que nunca houve a pretensão de que a realização da vacuidade fizesse o inteiro trabalho na iluminação [...]. A doutrina da vacuidade serve apenas como uma correção de certas tendências que podem emergir enquanto tentamos compreender o não-si[553].

Tudo isso parece reduzir a importância da doutrina da vacuidade em Nāgārjuna – de descrição última da realidade – a mera percepção da absoluta convencionalidade de qualquer conceito; de indicação do significado da libertação, a simples momento inicial de um percurso soteriológico que deve ser, sucessivamente, integrado e completado: "às vezes percebe-se que os críticos da interpretação semântica acreditam que seria simplesmente muito decepcionante se isso se tornasse tudo que há a respeito da doutrina da vacuidade"[554]. Entretanto, conclui Siderits, "talvez o sentimento de decepção seja um sinal de que a vacuidade está fazendo o trabalho purgador para o qual foi concebida"[555].

4.2. Limites e incongruências da interpretação semântica

Muito da interpretação 'semântica' do pensamento *mādhyamika* é útil ou até indispensável para a compreensão da filosofia de Nāgārjuna. Entretanto, no específico

---

552 When I realize that the object of my romantic interest is partly a product of my wishful thinking, my ardor and attachment tend to dim. The situation is analogous to what happens when we wake up from a dream filled with longing for some object or other and then discover that the object was 'only a dream' – *Ibid*. p. 19.

553 "The defender of semantic non-dualism might say that realization of emptiness was never intended to do all the work in enlightenment […]. The doctrine of emptiness simply serves as a corrective to certain tendencies that can emerge when we try to realize non-self" – Siderits (2007), p. 205.

554 "One sometimes senses that critics of the semantic interpretation believe it would be just too disappointing if this turned out to be all there were to the doctrine of emptiness" – Siderits (2003), p.20.

555 "[p]erhaps the feeling of disappointment is a sign that emptiness is doing the purging work for which it was intended" – *Ibid*.

da questão aqui examinada – a doutrina das duas verdades –, a leitura apresentada neste capítulo mostra, a meu ver, uma série de defeitos.

4.2.1. Plausibilidade da interpretação semântica na história da filosofia budista

No plano histórico-filosófico, uma posição como a 'semântica' não parece problemática. Siderits, com efeito, a apresenta como término de um percurso filosófico que começa pela própria pregação do Buda; mais especificamente, com aquele que a tradição considera como seu segundo sermão, o *Anattalakkhaṇa-sutta*[556] ('Discurso sobre as marcas do não-si'), no qual o Buda, pela primeira vez, apresenta a 'doutrina do não-si' (*anātmavāda*). Examinando as diferentes componentes psico-fisícas – os cinco *skandhas* ('agregados') – que constituem a pessoa, o Desperto observa que nenhuma dessas é identificável (ou contém) um 'si', uma substância individual, correspondente àquela 'sensação de ser um *ego*' (*ahāṃkara*) ao redor da qual gira nossa existência[557]. Este poderoso *input* filosófico, ulteriormente explorado e aprofundado por outros sermões do próprio Buda[558], inspirará e alimentará, ao longo dos séculos sucessivos, a atividade teorética budista, consistente, em boa parte, na reelaboração e na extensão da doutrina do não-si.

Com efeito, ainda no âmbito canônico, um fundamental corolário do *anātmavāda* é a ideia de *prajñapti-sat* (*pāli*, *paññatti-sat*): 'ser nominal ou conceitual'[559] que, ao longo da história da filosofia budista, se torna progressivamente mais amplo e abrangente.

Nas suas formulações iniciais – por exemplo, nas MP[560] – *prajñapti-sat* é oposto a *dravya-sat*, 'ser substancial' ou 'existente primário'. Uma carruagem, no exemplo das MP, é uma entidade conceitual que, quando submetida a análise, se mostra desprovida

---

556 SaṃNik.*Kandhavagga*.22.59.

557 "A forma material, ó monges, não é o si. Se a mesma fosse o si, essa não levaria à insatisfação [...]. Mas, justamente porque a forma material não é o si, a forma material leva à insatisfação" (*rūpaṃ, bhikkhave, anattā. Rūpañca hidaṃ, bhikkhave, attā abhavissa, nayidaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvatteyya [...]. Yasmā ca kho, bhikkhave, rūpaṃ anattā, tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati*).

558 Cf., por exemplo, *Phena-sutta* ("Discurso da espuma"), SaṃNik.*Kandhavagga*.22.95.

559 Warder (1970), p. 108, traduz *prajñapti* como "concept", um termo que deixa Williams (1980), pp. 2-3 insatisfeito ("um termo vago e inútil do ponto de vista filosófico"), preferindo-lhe uma conotação mais linguística: *paññatti* "parece ser muito próximo conceitualmente do [sentido de] nome" (*seems to be very close in conception to that of name*) – Williams (1980), p.3.

Siderits (2004), p. 394, entende *prajñaptisat* como "ficção conceitual (*conceptual fiction*)".

Significativamente, para as finalidades da presente pesquisa, Edgerton (1996), no verbete dedicado a *prajñapti*, explicitamente aponta a ligação dessa palavra com *saṃvṛti*.

560 Cf. nota de pé de página 535.

de referente ontológico, manifestando-se como um simples "designador conveniente (*convenient designator*)"[561]; uma palavra útil na dimensão do intercurso mundano (*vyavahāra*), porém, 'filosoficamente', desprovida de significado. O diálogo entre o rei Milinda e o monge Nāgasena visa, em particular, mostrar como o suposto referente egoico dos nomes próprios ("Nāgasena, Sūrasena, Vīhasena ou Sīhasena") não corresponde a nenhuma das cinco partes (isto é, os cinco *skhandas*) às quais a experiência existencial pode ser reconduzida.

Nos desenvolvimentos *ābhidharmikas* da filosofia budista, o conceito de *dravya-sat* – que no budismo *dos suttas*, ao menos implicitamente, podemos pensar referido ao plano ôntico dos *skandhas* – passa a designar os vários *dharmas*, aos quais as diferentes escolas reduzem a realidade física e mental. A categoria do que deve ser entendido com *prajnãpti-sat*, portanto, se amplia, até mesmo incluindo o que, na filosofia precedente, era considerado *dravya*.

O momento crucial – uma verdadeira 'revolução filosófica' no âmbito da história do pensamento budista – que marca a passagem da metafísica do budismo de base à '*mahāyāna*' é a ulterior extensão do conceito de *prajñapti-sat*, até o ponto de considerar os mesmos *dharmas* (existentes substanciais/primários no budismo *ābhidharmika*) como existentes conceituais[562]. A esse ponto, não existe mais nenhum existente singular de tipo *dravya* – tudo é apenas conceitual.

Em particular, a escola – *ābhidharmika*, mas que, no que diz respeito à metafísica, já plenamente *mahāyāna* – Prajñaptivāda[563], conforme o próprio nome sugere, amplia e aprofunda essa direção especulativa, chegando ao conceito (com efeito, como veremos, bastante desenvolvido em Nāgārjuna) de *anyonya prajñapti*, a saber, a teoria de que os entes conceituais, em si desprovidos de fundamento, obtêm a sua *aparente* autonomia ôntica a partir da dependência recíproca.

Ora, segundo os partidários[564] da interpretação semântica, no âmbito dessa elaborada história dos conceitos de 'não-si' e de 'existência convencional', Nāgārjuna acrescentaria o ulterior capítulo de que – já que cada e qualquer fenômeno singular é *convencional*, logo – *tudo* é convencional e *nada* é ultimamente real. Um capítulo que (posto que fosse isso o que Nāgārjuna verdadeiramente sustenta), seria, sim, um

---

561 Siderits (2007), capítulo 3.

562 Sobre essa passagem e suas conexões com a teoria das duas verdades no *Satya-siddhi-śāstra* ("Tratado sobre a realização da verdade") de Harivarman cf. Monteiro (2011).

563 Walser (2005), cap. 7, acredita que é justamente com essa escola que a ligação de Nāgārjuna devia ser mais estreita.

564 Cf., por exemplo, Siderits (2007).

elemento de novidade, porém, em aparente continuidade e sintonia com o teor da filosofia *ābhidharmika-prajñaptivādin* no meio da qual Nāgārjuna opera.

4.2.2. Incongruências lógicas da interpretação semântica

§1. No plano lógico, observamos, em primeiro lugar, que também a interpretação semântica, como já aquela niilística, impõe a passagem do enunciado "*qualquer ente singular* (físico ou conceitual) é desprovido de identidade ôntica, logo, é convencional", à conclusão "*tudo* é convencional". Essa passagem não é explicitamente autorizada por nenhum ponto da obra de Nāgārjuna; portanto, é tido como implícito pelos defensores da linha exegética semântica. No entanto penso que, ao menos em nível lógico, a noção de *totalidade* não se encontra analiticamente contida em (logo, é logicamente deduzível de) aquela de *soma das singularidades*. Portanto, as características (como a convencionalidade ou a inexistência) que qualificam os entes singulares não necessariamente qualificam a totalidade.

Dizer – como Nāgārjuna e o próprio Buda dizem – que o ente singular é vazio e convencional significa dizer que o mesmo ente é o resultado de uma *individuatio* operada pela mente, sem que a ela corresponda algum referente objetivo. No entanto, a individuação de uma 'porção' de ser não parece concebível em ausência de uma base ôntica na qual 'recortar' a mesma porção. Para poder pensar em um ente convencional, é necessário pensar em um substrato não convencional. Uma miragem ou uma ilusão ótica são sempre a interpretação (errada) de algo que *existe*: a cobra com a qual alguém pode confundir uma corda é resultado de um erro cognitivo; mas a corda existe. Também a alucinação visiva de um doente de catarata (cf. Candrakīrti[565]) se fundamenta sobre algum pressuposto, físico ou químico, que a mente lê em um modo determinado.

Siderits está convicto de que o exemplo (citado em precedência) da moeda (dotada de mero valor convencional), possa responder positivamente à pergunta: "Poderia haver verdade convencional se não há verdade última?"[566]. Entretanto, observamos que, se é verdade que "o valor da moeda deriva da convenção de tratá-la como um meio de troca"[567], é também verdade, porém, que o mesmo valor de uma nota é baseado na circunstância de que existe um mundo de objetos 'reais', dotados de valor.

---

565 MAB *ad* MA.VI.24-25.

566 "Could there be conventional truth if there is no ultimate truth?" – Siderits (2007), p. 202.

567 "the value of the currency derives from the convention of treating it as a medium of exchange" – *Ibid*., p. 203.

A atribuição de um determinado valor a uma nota é, com certeza, convencional, mas aquele valor convencional está *no lugar* de um valor real: se não houvesse esse último, não seria possível nenhuma convenção. Não é verdade, portanto, que o valor da moeda provém do nada.

Rejeitar a existência do substrato, dizer que a verdade ordinária não necessita basear-se em algo, ou dizer que provém de algo que é, por sua vez, convencional, logo, inexistente ("a realidade última é que *não existe* realidade última"), significa, a meu ver, entrar no campo do niilismo[568].

§2. As próprias definições das duas verdades, dentro da leitura semântica, apresentam ambiguidades. Explorando os escritos de Siderits e de Garfield (nos quais a interpretação aqui examinada alcança o mais alto nível de elaboração e de sistematicidade), podemos observar que nem *paramārtha-satya*, nem *saṃvṛti-satya* são definidas e tratadas univocamente: para ambos os termos constam, ao menos, duas definições nitidamente diferentes. Quando Siderits afirma que "a verdade última é que não existe verdade última", 'verdade última' significa, segundo ele, como vimos, duas coisas: (PE[569]) um fato mental, uma consecução cognitiva – a saber, a visão da convencionalidade de cada coisa; (PO) um fato de 'natureza extra-mental': a existência intrínseca das coisas, a 'natureza última' das mesmas. *Paramārtha-satya*, portanto, por um lado significa, realmente, *verdade* suprema; por outro lado, ao contrário, é mais correto entendê-la como *realidade* suprema (da qual a verdade suprema no sentido PE nega a existência). Observamos, porém, que as duas definições – na medida em que designam, a primeira, um conceito epistemológico, a segunda, um conceito ontológico – são, entre elas, inassimiláveis.

Também a tratação de *saṃvṛti-satya* é afetada pela mesma ambiguidade. Cursando a obra de Garfield, encontramos uma definição de *saṃvṛti* (SO) como: "Ser existente convencionalmente significa existir dependentemente, possuir nominalmente a

---

568 A essa mesma conclusão chega a interpretação de Chinn da leitura semântica proposta por Garfield (por exemplo, no ensaio introdutório à sua tradução [1995] das MK): "a articulação de Garfield desse ponto de vista anti-realista de Nāgārjuna frisa, às vezes, o niilismo. Por exemplo, ele diz, com referência às coisas ordinárias: «sua não-existência última e sua existência convencional são a mesma coisa»" (*Garfield's articulation of this anti-realist view of Nāgārjuna verges at times on nihilism. For example, he says, in reference to ordinary things: «their ultimate nonexistence and their conventional existence are the same thing»*) – Chinn (2001), p. 68-69.

569 Os símbolos PE, PO, SE e SO correspondem respectivamente a: '*Paramārtha* (no seu sentido) Epistemológico'; '*Paramārtha* Ontológico'; '*Saṃvṛti* Epistemológico' e '*Saṃvṛti* Ontológico'.

própria identidade, ser desprovido de essência e impermanente”[570] – Portanto, claramente, um significado ontológico. No entanto, poucas páginas adiante do mesmo texto, o autor, depois de ter dito que “Nāgārjuna está traçando uma distinção lógica entre dois pontos de vista epistemológicos”[571], oferece uma outra definição (SE), ‘epistemológica’ da mesma palavra: “a verdade convencional tem como seu domínio todas as entidades, propriedades, etc., postas pela consciência, pela ciência e pela filosofia ordinárias e não reflexivas”[572]. Em outras palavras, a consciência ordinária (comum ou ‘filosófica’) considera as entidades como se essas não fossem vazias (“do ponto de vista convencional não há nenhuma vacuidade”[573]), mas como se fossem existentes em si, dotadas de *svabhāva*, ou seja, ultimamente reais. Portanto, no caso de *saṃvṛti-satya*, também, à palavra *satya* é atribuído, no primeiro caso, o significado de *realidade*, no segundo, de *verdade*.

Em suma, como *realidade* (ou seja, no seu significado ontológico) *paramārtha* significa ‘existência intrínseca’; como *verdade* (logo, epistemologicamente), ‘visão da ausência de existência intrínseca’. *Saṃvṛti*, por sua vez, como *realidade*, é ‘existência dependente’, logo, ‘vazia’; como *verdade* é ‘crença na essência intrínseca, projeção de *svabhāva* nas coisas’. Isso significa, evidentemente, que os dois significados respectivamente atribuídos às duas verdades não são, entre eles, simplesmente diferentes, mas até contrários: prescindindo do elemento *satya* (‘verdade’/‘realidade’), *paramārtha* é, enquanto (PE), ‘ausência de existência intrínseca’ e, como (PO), ‘existência intrínseca’; *saṃvṛti*, por sua vez, como (SO) é ‘existência dependente’; como (SE), ‘ausência de existência dependente’.

Dessa forma, podemos ainda observar, a própria diferença entre *saṃvṛti* e *paramārtha* – ao menos em parte e à medida que continuarmos a desconsiderar *satya* e sua ambiguidade – desaparece: (PE), com efeito, é perfeitamente equivalente de (SO): ‘ausência de existência intrínseca’, de fato, equivale a ‘existência dependente’; e (PO) é igual a (SE): ‘existência intrínseca’ é o mesmo que ‘ausência de existência dependente’.

Com efeito, os autores que defendem a interpretação semântica (aparentemente, inconscientes do uso ambíguo que fazem do termo *satya* e dos registros ontológico e

---

570 “To be conventionally existent is to exist dependently, to possess one’s identity nominally, to be essenceless and impermanent” – Garfield (2002), p. 51.

571 “Nāgārjuna is drawing a logical distinction between two epistemological standpoints” – *Ibid*., p. 57-58.

572 “[t]he conventional truth has as its domain all entities, properties, and so on posited by ordinary, unreflective awareness, science, philosophy” – *Ibid*. p. 60.

573 “from the conventional standpoint there is no emptiness” – *Ibid*. p. 59.

epistemológico por eles utilizado para tratar das duas verdades), esporadicamente, deparam na parcial identidade das definições de *paramārtha* e de *saṃvṛti* por eles concebidas, e são forçados a concluir (em contradição com as partes do seu trabalho nas quais distinguem *duas* verdades): "Segundo a interpretação semântica, a doutrina da vacuidade afirma que a verdade é não-dual: há apenas um tipo de verdade. […] Há apenas a verdade convencional"[574]; ou, depois de ter afirmado que, a um nível mais superficial, as duas verdades são distintas (e depois de ter proposto diversas possíveis definições de cada uma das duas), conclui-se que "entretanto, elas são, em um sentido profundo, idênticas"[575].

§3. Definições ambíguas dos termos centrais da doutrina das duas verdades não podem senão produzir um tratamento defeituoso da mesma doutrina. Por exemplo, analisando uma recente obra de Garfield dedicada à interpretação da filosofia de Nāgārjuna, torna-se evidente a dificuldade do autor em alcançar uma posição definitiva e unívoca sobre o tema em questão. Depois de ter-se delongado em definições – ora epistemológicas, ora ontológicas – das duas verdades, o autor, no momento de apresentar suas conclusões, mostra incerteza, e se refugia em afirmações paradoxais: "a vacuidade pode ser conhecida, mas [...] não é um possível objeto de conhecimento, [...] nós podemos dizer coisas verdadeiras sobre ela, mas [...] essas asserções, de alguma forma, não indicam nenhuma proposição"[576]. À pergunta se os discursos (dos autores *mādhyamikas*) sobre a 'vacuidade' "implicam a existência da vacuidade", a resposta "é um nítido «sim e não»"[577]. Com certeza, a vacuidade existe do ponto de vista convencional, como conceito racionalmente compreensível ("indiretamente, por meio da inferência"[578]) em nível 'filosófico'; do ponto de vista 'último' (*ultimate perspective*), porém, as coisas se tornam bem menos claras: por um lado, *paramārtha* é conhecível "diretamente, através daquele *insight* direto dentro da natureza da realidade que é a meta da prática budista *mahāyāna*"[579]; por outro lado, "nessa apreensão direta,

---

574 "According to the semantic interpretation, the doctrine of emptiness says truth is non-dual: there is only one kind of truth. [...] there is only conventional truth" – Siderits (2007), p. 203.

575 "nonetheless, they are in a deep sense identical" – Garfield (2009), p. 27.

576 "emptiness can be known but [...] it is not a possible object of knowledge, [...] we can say true things about it, but [...] those assertions in some sense indicate no proposition" – *Ibid*., p. 62.

577 "is a definite «yes and no»" – *Ibid*., p. 63

578 "indirectly through inference" – *Ibid*., p. 64

579 "directly through that direct insight into the nature of reality that is the goal of Mahāyāna Buddhist practice" – *Ibid*.

não há objeto, não é percebida nenhuma entidade"[580]. Ora, evidentemente, um conhecimento desprovido de objeto, ou o conhecimento de um não-ente, são conceitos decididamente problemáticos[581], que impõem, como única conclusão, mais uma vez, a infração do princípio de não contradição e, portanto, a interpretação irracionalista da filosofia de Nāgārjuna. Garfield, porém, no final da sua investigação, depois de ter considerado a hipótese do irracionalismo de Nāgārjuna, a recusa inequivocamente: "Nāgārjuna não é um irracionalista. Ele é comprometido com os cânones dos argumentos racionais e do criticismo. Ele não é um místico"[582]. Nem essa é, porém, a última palavra de Garfield: depois de alguma outra tentativa[583] de alcançar uma posição coerente sobre as duas verdades em Nāgārjuna, o estudioso parece render-se: "Não há, portanto, como escapar. O ponto de vista de Nāgārjuna é contraditório, claramente, um paradoxo de expressibilidade. Nāgārjuna consegue dizer o indizível"[584].

Com efeito, é o mesmo pressuposto inicial da interpretação semântica – "não existe verdade suprema e tudo é convencional" – que preclui a essa leitura a possibilidade de evitar inextricáveis contradições: dizer, com efeito, que tudo é convencional significa dizer (como vimos tanto em Siderits, quanto em Garfield) que entre as duas verdades não há diferença; para defender essa tese, porém, sendo que, a um certo nível (por exemplo, o nível epistemológico no qual Nāgārjuna escreve as estâncias MK.XXIV.8-10, nas quais as *duas* verdades são ditas *diferentes*) a distinção existe, será preciso levantar a hipótese de um nível ulterior (evidentemente, implícito no discurso de Nāgārjuna) no qual não há distinção. Mas, então, dessa forma, temos *dois*

---

580 "in this direct apprehension, there is no object, no entity to be perceived" – *Ibid.*

581 Pouco mais adiante, na mesma tratação, Garfield acrescenta: "enquanto os fenômenos convencionais [...] são decepcionantes com relação à sua natureza última" (os fenômenos, com efeito, do ponto de vista último, aparecem vazios), "a vacuidade [...] não é assim tão decepcionante. Esse é o sentido pelo qual ela é uma verdade última sem ser um existente último" *(while conventional phenomena [...] are deceptive with regard to their ultimate nature [...] emptiness [...] is not so deceptive. That is the sense in which it is an ultimate truth even if not an ultimate existent*) – *Ibid.* p. 65-66. Aqui, portanto, se fala que há uma distinção (epistemológica) entre entes convencionais e vacuidade: se a 'ilusoriedade' dos primeiros consiste no fato de que eles, ultimamente, 'não constam' e desaparecem, a 'não-ilusoriedade' da vacuidade só pode consistir no fato de que ela, de alguma maneira, ultimamente aparece. Mas como pode, o que aparece, ser definido algo que não pode ser apreendido?

582 "Nāgārjuna is not an irrationalist. He is committed to the canons of rational arguments and criticism. He is not a mystic" – *Ibid*. p. 96.

583 Por exemplo: "quando Nāgārjuna parece asseverar verdades últimas [observamos que o uso plural de 'verdade última', atestado na literatura tibetana, não parece autorizado por nenhum ponto da obra de Nāgārjuna, GF], ele não está *realmente* asseverando nada. Suas expressões têm alguma outra função. [...] Nesses proferimentos Nāgārjuna não está de forma alguma realizando um ato de fala [com pretensão à verdade teórica ou prática]" (*when Nāgārjuna appears to assert ultimate truths, he is not* really *asserting anything. His utterances have some other function. […] [I]n these utterances Nāgārjuna is not performing a speech act at all) – Ibid.*, p. 97.

584 "There is, then, no escape. Nāgārjuna's view is contradictory, clearly a paradox of expressibility. Nāgārjuna succeeds in saying the unsayable" – *Ibid*. p. 99.

níveis epistemológicos. Em outras palavras, o único modo para afirmar que a verdade suprema não existe, e que as duas verdades são uma única, é admitir a existência de *duas* verdades, das quais uma é 'suprema'. É logicamente impossível afirmar a identidade das duas verdades sem afirmar a diferença das mesmas visto que Garfield, quando declara que as 'duas verdades' são "*idênticas*"[585], não pode fazê-lo sem acrescentar "em sentido profundo (*in a deep sense*)": a posição da identidade é somente possível pondo uma distinção entre dois níveis epistemológicos; de fato, é desse inicial impasse lógico que, aparentemente, surgem todas as outras ambiguidades e contradições da leitura semântica.

4.2.3. Inconsistência filológica da interpretação semântica

No plano textual, a interpretação semântica confia em algumas passagens-chave das MK. Siderits, como fundamento textual da própria leitura, menciona, além das citadas *kārikās* MK.XIII.8 e VV.29[586], também a MK.XXII.11: "Não se deveria falar de 'vazio', 'não-vazio', 'vazio/não-vazio' e 'nem vazio/nem não-vazio': porém, disso se fala em sentido convencional"[587]. Definir *śūnya* como um conceito apenas *prajñapti* (convencional) significa, segundo Siderits, declarar a sua própria vacuidade e, sendo que *śūnyatā*, na interpretação de Siderits, é sinônimo de *paramārtha*, essa estância de Nāgārjuna parece justificar as duas fórmulas fundamentais da leitura semântica: "vacuidade da vacuidade" e "verdade última como inexistência da verdade última'[588].

Somente duas estâncias 'explícitas' para fundamentar uma posição exegética tão complexa e problemática como a examinada neste capítulo parece, de fato, pouco. Ademais, podemos observar que, diante dessas meras duas estâncias, as passagens nāgārjunianas que parecem opor-se à interpretação semântica são, como veremos, muitas, e todas relevantes. Disso, Siderits é perfeitamente ciente. Contrastando a própria leitura àquela 'realístico-metafísica', ele afirma que "evidências textuais podem ser

---

585 Cf. acima nota 575.

586 O sentido do verso VV.29 – a afirmação de não ter nenhuma posição – é, segundo Garfield (2008), p. 526, aquele de "rejeitar a própria ideia de uma natureza fundamental da realidade" (*rejecting the very idea of a fundamental nature of reality*).

587 *Śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajãpty-arthaṃ tu kathyate //*

588 A esses dois versos podemos acrescentar MK.XXII.16: "Seja qual for a natureza essencial do Tathāgata, essa mesma natureza seria a natureza essencial do universo; [porém] o Tathāgata é desprovido de natureza essencial – desprovido de natureza essencial é [também] o universo" (*Tathāgato yat svabhāvas tat svabhāvam idaṃ jagat / tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat //*).

citadas em apoio a ambas as duas interpretações"[589]. A própria escolha interpretativa, portanto, continua Siderits, não é filologicamente mais fundada do que outras possíveis, mas justificada, segundo ele, pela circunstância de que "a interpretação de Nāgārjuna como um anti-realista nos permite atribuir-lhe uma posição mais coerente e defensável do que aquela que deriva do considerá-lo como um cético ou um cripto-*vedāntin*"[590].

Ora – além da consideração de que, como foi amplamente visto, o atributo da 'coerência' não parece o mais evidente na posição interpretativa semântica – o critério exegético de fundamentar uma interpretação somente sobre algumas passagens, descartando, de fato, aquelas que a essa se opõem, parece metodologicamente discutível. Um critério que poderia justificar-se somente no caso em que posições como as de Tillemans ou de Griffiths – relatadas na seção 2.2.2 da Introdução desta tese – tenham algum fundamento: se fosse, realmente, impossível estabelecer critérios para avaliar criticamente as diferentes leituras da filosofia de Nāgārjuna, então, poderia fazer algum sentido a escolha de basear uma interpretação somente em alguns pontos favoráveis, ignorando outros pontos, a ela contrários. No entanto, segundo a tese aqui defendida, o 'pessimismo hermenêutico' de Tillemans e de Griffiths é injustificado e, portanto, uma boa interpretação da doutrina das duas verdades deveria ser consistente com a maioria das afirmações de Nāgārjuna, e não apenas com algumas.

§1. De qualquer forma, a leitura semântica não faz nenhuma tentativa para oferecer uma boa explicação de importantes declarações de Nāgārjuna, começando, justamente, por aquela mesma estância MK.XXIV.9 na qual Nāgārjuna afirma a crucial importância de *distinguir* as duas verdades: "Os que não entendem a diferença entre essas duas verdades, não entendem a realidade [presente] no profundo ensinamento do Buda".

Na seção precedente vimos que – na medida em que é negada a existência da verdade suprema – resulta difícil, ou até impossível, para Garfield e Siderits, obter uma precisa definição da *diferença* entre as duas verdades. Pelo contrário, os dois autores preferem negar que, *em última análise*, haja qualquer diferença ("há apenas um tipo de verdade [...], há apenas a verdade convencional"); "[as duas verdades] são, em um sentido profundo, idênticas"). Isso porém, como argumentei, é problemático, pois uma posição desse tipo não somente impõe atribuir a Nāgārjuna o avesso de quanto por ele

589 "textual evidence can be cited in support of either of these two interpretations" – Siderits (1988), p. 324.

590 "interpreting Nāgārjuna as an anti-realist allows us to attribute to him a more coherent and defensible position than result from viewing him as a sceptic and crypto-Vedāntin" – *Ibid*., p. 324-235.

explicitamente afirmado (a isso, ainda, poder-se-ia obviar dizendo que há um sentido implícito nas suas palavras), mas também imputar-lhe uma infração do princípio de contradição, conferindo consequentemente, à sua filosofia, o caráter da ilogicidade: o caminho de asseverar que a *distinção* pertence à dimensão convencional, enquanto a identidade entre as duas verdades é dada somente *em última análise* (*in a deep sense*), equivale a pôr, no mesmo momento, ilogicamente, a identidade e a diferença entre as duas verdades. É dúplice, portanto, a 'responsabilidade' que assumem os estudiosos de Nāgārjuna que seguem a linha interpretativa aqui examinada: não somente a de contradizer Nāgārjuna quando ele fala da importância de *diferenciar* as *duas* verdades; mas também a de negar o valor de todas aquelas numerosas evidências nas quais o autor das MK parece fundar o próprio discurso filosófico sobre os princípios da não contradição e do terceiro excluído[591].

§2. A posição defendida pela interpretação semântica se choca inevitavelmente com todos aqueles versos nos quais Nāgārjuna fala (além de *paramārtha*) de *tattva*, *dharmatā*, *nirvāṇa* – isto é, os versos contidos em *kārikās* (citadas anteriormente) como MK.XV.6, XVIII.7, XVIII.9, RV.105, YṢ.5: aquelas mesmas estâncias que, como vimos na seção 1.2.1. do primeiro capítulo, se opunham à interpretação niilística.

As palavras *paramārtha*, *tattva, dharmatā* e *nirvāṇa*, certamente, como defendido pelos intérpretes semânticos, não qualificam nenhuma 'realidade metafísica', nenhuma dimensão ontológica *mind independent*. No entanto, isso não significa – como de fato a interpretação semântica leva a concluir – que as mesmas palavras são desprovidas de qualquer poder denotativo. Elas, com efeito, como será argumentado na segunda parte desta tese, podem ter uma interpretação epistemológica: não apontam a um nível de ser, mas sim, a um plano de verdade, ou seja, a uma dimensão epistêmica diferente da ordinária. A ausência, na filosofia de Nāgārjuna, da concepção de diferentes níveis de ser não significa que é também impossível falar de diferentes – isto é, dois – níveis de verdade.

§3. Observamos, por fim, que as principais 'provas textuais' favoráveis à interpretação semântica são passagens nas quais Nāgārjuna fala de *śūnyatā*, não de *paramārtha*. Nesse caso também, como no caso das leituras examinadas nos capítulos

591 Cf. Introdução, 2.2.1.

precedentes, se toma como certa uma *equivalência* entre *paramārtha* e *śūnyatā* que, no entanto, nunca é explicitamente atestada na obra de Nāgārjuna.

Com certeza, o contexto no qual Nāgārjuna, nas MK, introduz o tema das duas verdades – isto é, o capítulo 24 – pode *induzir a pensar* na identidade entre os dois conceitos: o capítulo começa com uma série de críticas, por parte de um adversário, justamente à ideia de *śūnyatā*. A tais críticas Nāgārjuna, na *kārikā* 7, responde: "aqui, nós afirmamos que tu não entendes o propósito [ínsito na] vacuidade, a [própria] vacuidade e o sentido da vacuidade – e por isso, portanto, tu estás aborrecido"[592]; e, logo depois, na *kārikā* 8: "O ensinamento da Lei dos *buddhas* é baseado em duas verdades: a verdade relativa do mundo e a verdade suprema". Tudo isso parece autorizar, justamente, a equação vacuidade = verdade suprema: se, para rejeitar a acusação de que a doutrina da 'vacuidade' estaria em contraste com outros ensinamentos do Buda, Nāgārjuna declara que no budismo existem duas verdades, é razoável concluir que ele entenda aqueles outros ensinamentos do Buda como relativos ao nível da 'verdade convencional' e, ao invés disso, a doutrina da 'vacuidade' como o ensinamento supremo, *correspondente* à verdade última. A doutrina da vacuidade, portanto, não estaria em contradição com uma doutrina como a das 'Quatro Nobres Verdades', pois as duas doutrinas não se põem no mesmo plano, não pertencem à mesma esfera epistemológica.

Entretanto, a equação *śūnyatā = paramārtha* continua sendo apenas uma dedução. Nāgārjuna, explicitamente, nas MK e em todas as obras do *yukti corpus*, nunca expressa essa equação. Somente uma vez, no *stava corpus*, em Ac.st.52a, encontramos a afirmação de que "É essa a *realidade* (*tattva*) suprema: o ensinamento da ausência de natureza essencial [nos entes]"[593]. O 'peso filosófico' dos hinos, porém, e do Ac.st. (de duvidosa autenticidade) em específico, deve ser considerado (como já argumentei) secundário.

Portanto, além dessa única, controversa passagem, não há nenhum ponto específico que nos permita, inequivocamente, atribuir a Nāgārjuna o juízo de que "a verdade suprema *é* a vacuidade". As estâncias 7-10 de MK.XXIV – como será amplamente argumentado ao longo da segunda parte desta tese – apenas nos autorizam a atribuir a Nāgārjuna a posição de que existem ensinamentos do Buda *baseados na*

---

592 Cf. nota de pé de página 87.

593 *Etat tat paramaṃ tattvaṃ niḥsvabhāvārthadeśana /*

‘verdade ordinária’ e outros ensinamentos *baseados na* (não *equivalentes à*) ‘verdade suprema’: o ensinamento da vacuidade é, com toda verossimilhança, um desses últimos.

CAPÍTULO 5.
INTERPRETAÇÃO CETICISTA[594]

5.1. Inatingibilidade de *paramārtha*

A circunstância de que entre as posições atribuídas a Nāgārjuna pelos diferentes autores examinados até agora nenhuma têm se demonstrado convincente, poderia ser um argumento a favor da tese de que o autor das MK seja cético. Versos como os citados VV.29, YṢ.50, ou como MK.XVIII.8[595], entre outros, parecem confirmações explícitas dessa possibilidade. Com efeito, na história dos estudos sobre o Madhyamaka, a hipótese de que Nāgārjuna possa ser rotulado como 'cético' (ou 'agnóstico'[596]) é compartilhada por vários estudiosos – mas, também totalmente excluída por outros.

Naturalmente, em primeiro lugar, para decidir se Nāgārjuna possa ser considerado um filosofo cético é necessário estabelecer que tipo de ceticismo estaria em

---

594 Sobre o uso das palavras 'cético' e 'ceticista', cf. nota de pé de página 133.

595 "Cada coisa é real, não-real, real e não-real, nem real nem não-real – é esse o ensinamento do Buda" (*Sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca / naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanaṃ //*).

596 Os termos 'ceticismo' e 'agnosticismo' são, em alguns casos, utilizados indistintamente nos meios da filosofia contemporânea e no âmbito dos estudos dedicados a Nāgārjuna; em outros casos, esses são distintos, conforme critérios, porém, não unívocos.

Considerando que 'agnosticismo' é, reconhecidamente (cf. Standford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/), um neologismo introduzido por T. H. Huxley é que o uso dessa palavra por parte desse último define sua convicção de que seja impossível, para nós, "saber sobre a origem última e as causas do universo" (*to know about the ultimate origin and causes of the universe*) (*ibid.*), uma primeira tendência é aquela de considerar 'agnosticismo' uma expressão menos extensa, que diz respeito à existência de um Ser Supremo, enquanto 'ceticismo' concerniria a uma *epoché* mais generalizada, referida ao conhecimento de qualquer ente.

Uma outra tendência é a de considerar o 'ceticismo' como um método filosófico, e o 'agnosticismo' uma atitude mental, eventualmente, mas não necessariamente, consequente ao ceticismo: "Com certeza, há uma conexão entre agnosticismo e ceticismo, mas há também diferenças importantes. Ser agnóstico é reconhecer que não se tem bases adequadas para reivindicar conhecimento ou (mais radicalmente) crença. Segundo Sexto, ser um cético é conseguir mostrar que qualquer razão para crer [em algo] é balanceada por razões equivalentes para a crença contrária. Isso não é exatamente o mesmo. Podemos pôr a diferença dessa forma: agnosticismo é um estado da mente; ceticismo é um método. E, na medida em que o ceticismo leva ao agnosticismo, podemos dizer que o ceticismo é a causa e o agnosticismo o efeito" (*There certainly is a connection between agnosticism and scepticism, but there are also important differences. To be an agnostic is to recognize that one does not have adequate grounds for claims to knowledge, or [more radically] for belief. For Sextus, to be a sceptic is to be able to show that any reasons for belief are matched by corresponding reasons for the contrary belief. These are not quite the same. We might put the contrast like this: agnosticism is a state of mind; scepticism a method. And in so far as scepticism leads to agnosticism, we might say that scepticism is the cause and agnosticism the effect*) – Le Poidevin (2010), pp.38-39.

Ulteriores diferenciações semânticas são possíveis dentro do campo do próprio agnosticismo, que Batchelor acredita ser uma categoria filosófica especialmente idônea para descrever o Budismo na sua totalidade (Cf. Batchelor [1997]).

questão. Com efeito, logo depois da genérica definição pela qual dizemos cético quem afirme não ter provas definitivas para declarar conhecer qualquer coisa, uma distinção que imediatamente se põe é aquela entre quem pleita que é *impossível* conhecer algo e quem, ao contrário, não se compromete nem com essa tomada de posição, e afirma *não poder dizer* se se possa ou não conhecer algo. Essa distinção é aquela que, em alguns estudos contemporâneos dedicados ao ceticismo filosófico, corresponde, respectivamente, ao ceticismo 'dogmático' e ao 'não dogmático'. Como eficazmente resume Burton, o primeiro caso é o de quem assevera que *sabe não conhecer x*, enquanto o cético não dogmático afirma *que não sabe se conhece ou não conhece x*[597]. O cético do primeiro tipo, evidentemente, "faz ao menos uma declaração de conhecimento. Ele declara conhecer que os fenômenos não são e não podem ser conhecidos na sua verdadeira natureza, e que também não é e não pode ser conhecido se eles têm ou não uma verdadeira natureza"[598].

Independente da questão de quem, na história da filosofia ocidental, possa ser mais legitimamente considerado cético dogmático e quem cético não dogmático[599], a diferença entre os dois tipos de ceticismo é suficientemente clara. Nesta primeira seção do capítulo tentaremos entender em qual dessas duas categorias Nāgārjuna é inserido pelos autores (que não necessariamente reconhecem explicitamente a diferenciação dogmático/não-dogmático, mas que, de qualquer forma, oferecem descrições da filosofia de Nāgārjuna que *nós* poderemos classificar como ceticismos dogmáticos ou não dogmáticos) que o consideram cético.

A interpretação de Nāgārjuna proposta por Matilal é frequentemente relatada[600] como uma leitura tipicamente cética. Com efeito, em mais de um escrito, Matilal fala do ceticismo de Nāgārjuna, embora com uma certa cautela e alguns receios (dos quais nem sempre os comentadores do seu trabalho exegético parecem se lembrar), devidos à necessidade de evitar, no que diz respeito à filosofia Madhyamaka, definições muito

---

597 Cf. Burton (2001), pp. 19 e ss.

598 "makes at least one knowledge-claim. He claims to know that phenomena are not and cannot be known in their real nature, and that it is not and cannot even be known whether or not they have a real nature" – *Ibid*. p. 28.

599 Burton acredita que o ceticismo professado (desde Arcesilau de Pitane) na Média Academia platônica seja do tipo dogmático, enquanto o ceticismo *pirronista* é do tipo não dogmático. No entanto, saliento que nem sempre a literatura manualística dedicada ao ceticismo confirma esse ponto de vista. Por exemplo, no verbete *scetticismo* da "Enciclopedia *Garzanti* di Filosofia" é Pirro a ser considerado dogmático, e o ceticismo acadêmico não dogmático.

600 Cf., por exemplo, Burton (2001), Wood (1994), Napper (1989), Siderits (1997.I).

rígidas: “Eu exortaria meus leitores a não disputar demais sobre meras etiquetas, mas a prestar atenção à formulação de uma posição”[601].

O que, de qualquer forma, induz Matilal a preferir o termo ‘ceticismo’ a qualquer outro para definir a filosofia de Nāgārjuna é o ataque que na VV é lançado contra a teoria *naiyāyika* dos *pramāṇas* (‘meios de reto conhecimento’): por meio de uma série de argumentos (cuja eficácia não é o caso de testar neste contexto), Nāgārjuna defende a tese de que os meios de conhecimento considerados válidos em âmbito Nyāya[602] são, na realidade, inválidos e não confiáveis. Portanto, em falta de critérios de verdade de comprovada confiabilidade, não há como sustentar que nosso conhecimento sobre qualquer assunto seja válido.

Trata-se, agora, de entender se Matilal considera o ceticismo de Nāgārjuna como dogmático ou não dogmático – algumas declarações do estudioso indiano deixam pensar na primeira possibilidade: por exemplo, devendo sintetizar o ponto de vista de Nāgārjuna (a fim de medir o seu ‘vigor’ epistemológico e conferir a sua firmeza diante das objeções *naiyāyika*), Matilal o resume com a fórmula: “nenhuma afirmação está certa, ou tem *svabhāva*, ou é dotada de significado”[603]. Ademais, Matilal, no momento em que trata em geral da categoria do ceticismo filosófico, afirma que “um cético rejeita a validade de qualquer declaração de conhecimento ou declaração de verdade”[604]. Que Matilal atribua a Nāgārjuna um ceticismo de tipo dogmático é, também, a conclusão de Siderits:

> Matilal entende que o ponto desse argumento é o de mostrar que nós nunca podemos adquirir conhecimento: já que nunca podemos saber se qualquer um dos meios de formação das crenças que nós utilizamos seja, de fato, confiável, nunca se pode dizer que nós sabemos, de qualquer crença, se ela representa corretamente o mundo [605].

No entanto, a meu ver, apesar desses argumentos favoráveis, é errado considerar definitivamente dogmático o ceticismo que Matilal atribui a Nāgārjuna; outras

---

601 “I would urge my readers not to dispute too much over mere labels but to pay attention to the formulation of a position” – Matilal (1986), p. 50.

602 Na tradição da escola Nyāya os ‘meios de conhecimento’ (elencados e definidos nos *Nyāya-sūtra*.I.1.3-7) válidos são: (1) percepção direta (*pratyakṣa*); (2) inferência (*anumāna*); (3) analogia (*upamāna*); (4) testemunho verbal (*śabda*).

603 “No statement is certain, or has a svabhāva, or is meaningful” – Matilal (1986), p. 48.

604 “a sceptic rejects the validity of any knowledge-claim or truth-claim” – Matilal (2002), p. 73.

605 “Matilal takes the point of this argument to be to show that we can never attain knowledge: since we can never know that any of the means of belief-formation that we employ are in fact reliable, we can never be said to know of any belief that it correctly represents the world” – Siderits (1997.I), p. 70.

considerações do mesmo Matilal, com efeito, deixam pensar no ceticismo não dogmático: "para um cético é possível crer que todas as crenças tenham valor duvidoso, incluindo essa mesma crença!"[606]. Mais adiante citarei outras passagens da obra de Matilal que parecem excluir que ele pense no Madhyamaka em termos de um ceticismo dogmático.

Também Hayes[607], que considera Nāgārjuna um campeão de "ceticismo não assertivo (*non assertive skepticism*)"[608], não parece muito coerente na descrição (dogmática ou não dogmática) do ceticismo nāgārjuniano. Não apenas porque, no final do seu estudo sobre o assunto – após ter observado que a dialética de Nāgārjuna se desenvolve sempre no pleno respeito das regras da lógica – ele prefere falar de "racionalismo cético (*skeptical rationalism*)"[609], mas também, porque, apesar do teor geral da sua análise deixar pensar no ceticismo não dogmático[610], de repente, Hayes declara que "dizer que uma afirmação é vazia significa dizer que essa afirmação é falsa ou sem sentido"[611]. Ora, independente da espinhosa questão do correto significado do conceito de vacuidade, e sem delongarmos nas consequências lógicas dessa afirmação de Hayes (que, inclusive, segundo Mabbett, não conseguiria fugir à falácia do mentiroso[612]), resta o fato de que a mesma afirmação parece colocar Nāgārjuna na

---

606 "it is possible for a sceptic to believe that all beliefs have dubious value, including the said belief in question!" – Matilal (1986), p. 48.

607 Colocando estudiosos como Hayes ou Garfield neste capítulo não pretendo classificar como definitivamente ceticista a sua interpretação de Nāgārjuna. Em ambos os casos, ao longo do seu trabalho exegético sobre o Madhyamaka, encontramos leituras de Nāgārjuna que seria errado chamar de 'ceticistas' – até o ponto que Huntington, em um recente artigo (2007), p. 104, critica a abordagem desses dois estudiosos (junto com Robinson e Tillemans) como autores que compartilhariam a tendência "a caracterizar Nāgārjuna como um filósofo analítico racionalista" (*to characterize Nāgārjuna as an analytic rationalist philosopher*). Com efeito, Hayes, em um artigo (1994) diferente do citado neste capítulo, chega a afirmar que "Nāgārjuna tem uma série de doutrinas estabelecidas definitivamente" (*Nāgārjuna had a set of definitely stated doctrines*) (p. 363).

608 Hayes (1988) p. 52.

609 *Ibid*. p. 62.

610 "Sobretudo, dever-se-ia ser cuidadoso para não utilizar os próprios meios pelos quais alguém se despoja de todas as opiniões como a base de um novo ceticismo, um dogmatismo fundamentado no apego ao ponto de vista da vacuidade universal" (*Above all, one should be careful not to use the very means by which one divests oneself of all opinions as the basis of a new dogmatism, a dogmatism founded upon an attachment to the view of universal emptiness*) – *Ibid*., p. 61.

611 "to say of a statement that it is empty is to say that the statement is false or meaningless" – *Ibid*., p. 59.

612 Mabbett (1996) – que não cita explcitamente Hayes – dedica um artigo à demonstração de que, se realmente dizer que um determinado enunciado é vazio significasse afirmar que esse é "falso" ou "sem sentido", então, não haveria modo de Nāgārjuna fugir do 'paradoxo do mentiroso', pelo qual um determinado enunciado ("todas as frases dessa página são falsas", ou, mais tradicionalmente, a sentença "todos os Cretenses são mentirosos" pronunciada por Epimênides de Creta) é verdadeiro quando falso e falso quando verdadeiro (cf. Standford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/entries/liar-paradox/). A conclusão do mesmo Mabbett é que esse paradoxo só pode ser esconjurado por meio de uma interpretação que evite considerar a vacuidade um equivalente de falsidade ou de absurdidade.

categoria do ceticismo assertivo, ou dogmático: o ceticismo não dogmático, como vimos, da mesma forma que não acredita ter os instrumentos para definir 'verdadeiro' um determinado enunciado, nem é capaz de defini-lo 'falso'.

No que diz respeito à atribuição a Nāgārjuna de um ceticismo mais coerentemente (apesar de não completamente[613]) não dogmático, uma posição mais articulada é a de McEvilley. Em específico, segundo esse autor, a filosofia de Nāgārjuna pode ser aproximada quase literalmente à de Sexto Empírico. O sentido último da obra de Nāgārjuna seria, segundo McEvilley, o de mostrar a insustentabilidade de qualquer tese: "nenhuma coisa é, em si, mais isso do que aquilo"[614] – é esse o sentido mais profundo do pirronismo; um sentido que McEvilley define "urobórico ou auto-devorante" (*uroboric or self devoring*)[615], certificando, dessa forma, o caráter não dogmático desse ceticismo (que, ao duvidar da validade de qualquer conhecimento, evita, contudo, pôr-se como uma visão definitiva e absoluta da realidade e, por assim dizer, duvida da mesma dúvida). Assim como os céticos helenísticos, com relação à natureza da realidade, suspendem o seu juízo, da mesma forma, o propósito dos *mādhyamikas* é o que McEvilley apresenta através das palavras de Candrakīrti: "a fim de arrancar a tendência inata ao pensamento conceitual para construir as noções reificadas de ser (*bhāva*) e não-ser (*abhāva*)"[616].

Naturalmente, os intérpretes ceticistas de Nāgārjuna têm que explicar por que uma doutrina como aquela da *vacuidade-de-todos-os-dharma* não equivalha a uma visão conceitual da realidade e não constitua uma *posição* filosófica ou uma *conclusão* metafísica. Se, verdadeiramente, Nāgārjuna é cético, e se recusa acreditar na verdade de qualquer ponto de vista sobre a realidade, suas sentenças como (MK.XXIV.19) "Uma vez que não existe nenhum elemento (*dharma*) que não seja co-originado em dependência, é da mesma forma inadmissível qualquer elemento não-vazio"[617] ou (VV.22) "o ser dependente dos seres – isto é dito vacuidade; pois ser dependente é ser

---

613 Na Introdução desta tese (cf. nota 54) já observei que, tratando da questão da relação entre a filosofia de Nāgārjuna e o princípio do terceiro excluído, McEvilley deixa de ser coerente, atribuindo a Nāgārjuna a atitude de *tomar a posição mediana* entre duas posições contraditórias.

614 "nothing is in itself more this than that" (*nada, em si, é mais isto do que aquilo*) – Diógenes Laércio (IX.61), citado em McEvilley (2002), p. 451.

615 Em âmbito gnóstico-hermético o 'ouróboro' ou 'uróboro' é a imagem simbólica de uma serpente que engole a própria cauda, formando um círculo e simbolizando, dessa forma, ciclicidade, eternidade e eterno retorno.

616 "to eradicate the innate tendency of conceptual thought to construct reified notions of being (*bhāva*) and non-being (*abhāva*)" – McEvilley (2002), p. 456.

617 *Apratītya-samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate / yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate //*

desprovido de substância"[618], não poderão ser entendidas como *afirmações verdadeiras* sobre a realidade, mas sim como algo diferente. A tendência dos defensores do ceticismo de Nāgārjuna é a de considerar expressões nāgārjunianas desse tipo como – conforme uma formulação perfeitamente em sintonia com as conclusões que serão alcançadas ao longo da segunda parte desta tese – "ferramentas pedagógicas, não asserções sobre a realidade"[619]. Quando o Madhyamaka fala de vacuidade, portanto, não estaria 'fazendo ontologia', e sim estaria tentando derrubar a abordagem 'substancialista', 'reificante', 'conceitualista' que o homem ordinário e as 'filosofias dogmáticas' têm com relação ao mundo. A vacuidade, portanto, não tem que ser entendida – explica McEvilley citando palavras de Robinson – como "um termo que pertence ao sistema primário de referência ao mundo, mas um termo no sistema descritivo (meta-sistema) que se refere ao sistema primário"[620].

Relendo Matilal depois das considerações de McEvilley, podemos afirmar que também o estudioso indiano (tirando os momentos, referidos acima, nos quais a sua leitura parece dirigir-se rumo à atribuição ao Madhyamaka de um ceticismo dogmático) entende em sentido 'urobórico' a filosofia de Nāgārjuna: se tudo é vazio, isto é, nada é dotado de *svabhāva*, mesmo as frases de Nāgārjuna serão vazias; isto é, não terão poder denotativo: "«nenhuma tese (filosófica) tem *svabhāva*, isto é, essência» - não é, em si, uma tese. Não é uma asserção. Pode ser uma expressão, mas apenas uma expressão *vazia*"[621].

Embora sem poder denotativo, as palavras terão, no entanto, na leitura de Matilal, a função de desvendar uma dimensão que o mesmo autor define 'mística'[622]: "argumentos céticos desse tipo levam na direção do misticismo e na doutrina da inefabilidade"[623].

---

618 *Yaśca pratītyabhāvo bhāvānāṃ śūnyateti sā proktā / yaśca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //*

619 "teaching devices, not assertion about reality" – McEvilley (2002), p. 470.

620 "a term in the primary system referring to the world, but a term in the descriptive system (meta-system) referring to the primary system" – *Ibid*., p. 471.

621 "«no (philosophic) thesis has svabhāva, i.e. 'essence'» – is itself not a thesis. It is not an assertion. It may be an utterance but only an *empty* utterance" – Matilal (1986), p. 48.

622 Também Stcherbatsky – que em "Buddhist Logic" (1930, vol. I p. 12) defende a tese de um "ceticismo extremo dos *mādhyamikas*" (sem, porém, muito rigor, já que, duas páginas antes, o budólogo russo tinha atribuído ao Madhyamka "a teoria monística do universo") – põe em relação a visão cética de Nāgārjuna com seu misticismo: "a única fonte de verdadeiro conhecimento é a intuição mística do Santo" – *Ibid*., p. 10.

623 "Sceptical arguments of this kind lead to the direction of mysticism and the ineffability doctrine" – Matilal (2002), p. 77.

Em outras palavras, Nāgārjuna utiliza a crítica *naiyāyika* (presente na primeira parte da VV) – se 'tudo é vazio', também a posição *mādhyamika* será tal, logo, não terá nenhum poder demonstrativo em relação às teses dos realistas (em específico, às teses sobre os *pramāṇas*) – para propor, não mais uma *descrição* (antirrealista) do ser, e sim um paradoxo, soteriologicamente justificado.

Também Garfield, em uma fase na qual, evidentemente, sua interpretação 'semântica' ainda se encontra em um estado embrionário, define Nāgārjuna como, de fato, cético; de um ceticismo, inclusive, mais atento do que o equivalente helenístico: "os céticos budistas, [...], são um pouco mais explícitos no que diz respeito a certas características do método cético do que suas contrapartes europeias"[624]. Por meio de quatro exemplos (a existência da substância material, a existência do si, a existência de "significados das palavras independentes das palavras" e a existência de um "poder causal fundamental" com base no *fenômeno da causação*), Garfield mostra, de forma convincente[625], como a posição de Nāgārjuna consegue sempre permanecer 'mediana' entre os opostos dogmatismos reificacionista e niilista, sem que tal 'caminho do meio' corresponda a uma terceira posição, mas sim, ao invés disso, à suspensão do juízo sobre as temáticas em questão.

A leitura ceticista do Madhyamaka oferece uma explicação decididamente plausível de uma série de passagens nāgārjunianas (alguns dos quais já temos encontrados precedentemente) que, senão, seriam problemáticas: o sentido de VV.29[626] seria o de que a doutrina da vacuidade não configura uma descrição da realidade, isto é, não é uma *posição* metafísica; MK.XXII.11[627] não seria nada mais do que um convite ao percurso urobórico: a vacuidade é um conceito fadado a – após ter exautorado todos os possíveis 'pontos de vista filosóficos' – devorar a si mesmo e não um ponto de chegada filosófico no qual parar; 'vacuidade', 'originação dependente', 'caminho do meio', lembra a estância MK.XXIV.18, não são nada mais do que 'convenções dependentes', não posições metafísicas absolutas e definitivas; MK.XVIII.8[628], enfim,

---

624 "the Buddhist skeptics, [....], are a bit more explicit about certain features of the skeptical method than are their European counterparts" – Garfield, (1990), p. 287.

625 Cf., 1990, pp. 288-290.

626 "Se eu tivesse alguma tese (*pratijñā*), 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" (cf. nota de pé de página 226).

627 "Não se deveria falar de 'vazio', 'não-vazio', 'vazio/não-vazio' e 'nem vazio/nem não-vazio': porém, disso se fala em sentido convencional" (cf. nota 587).

628 "Cada coisa é real, não-real, real e não-real, nem real nem não-real – é esse o ensinamento do Buda" (cf. nota 595).

pôr-se-ia como um perfeito equivalente daquele "nenhuma coisa é, em si, mais isso do que aquilo" que Diógenes Laércio atribuía a Pirro, glosando: "Nós não devemos dizer sobre nenhuma coisa que ela é ou não é ou que é e não-é ou que nem é nem não-é"[629].

As passagens que acabei de citar podem ser resumidas naquela fórmula – "vacuidade da vacuidade" – que na interpretação semântica examinada no capítulo precedente significava algo como "afirmação da inexistência da realidade última". Aqui, na leitura ceticista, mais simplesmente, essa fórmula quer dizer que a doutrina da vacuidade não é uma teoria ontológica ou epistemológica, e sim, simplesmente, uma expressão destinada – para utilizar uma imagem típica do ceticismo helenístico – a 'evacuar' a si mesma, junto com todas as outras possíveis concepções metafísicas. Tudo isso permitiria conceber a filosofia de Nāgārjuna como um perfeito exemplo de ceticismo não dogmático.

5.2. Limites e incongruências da interpretação ceticista

Sem dúvida o paralelismo entre ceticismo (helenístico) e filosofia *mādhyamika* é possível e amplo, como demonstrado pela profusão de citações e termos das duas tradições que McEvilley ou Garfield aproximam e cotejam; além disso, justamente porque amplo e documentável, é um paralelismo também fecundo, na medida em que, provavelmente, permite uma melhor compreensão das motivações e dos objetivos das mesmas duas tradições[630]: o conhecimento das técnicas argumentativas dos céticos gregos pode ser bastante útil para entender algo a mais sobre os procedimentos dialéticos nāgārjunianos; por outro lado – até mais proficuamente – a filosofia *mādhyamika* pode, com certeza, lançar alguma luz sobre os motivos e os pressupostos que estão por trás da atividade filosófica dos céticos helenísticos[631]. Entretanto, o meu ponto de vista é que o mesmo paralelismo deve ser, a um certo ponto, interrompido: conclusões como aquela de Kuzminski – "talvez não seja exagerado dizer que o

---

629 "We must not say about any one thing that it is or that it is not or that it is and it is not or that it neither is nor is not" – Cit. em Garfield (2002), p. 49.

630 Mc Evilley (1981) sugere (ou não quer excluir) a possibilidade de uma influência grega na Índia Norte-Ocidental, da qual os próprios textos da literatura *prajñāpāramitā* poderiam mostrar evidências. Por outro lado, nos estudos dedicados ao ceticismo, é comum argumentar que Pirro, na sua viagem ao Leste como membro do séquito do exército de Alexandre, possa ter sido inspirado pelas ideias e as práticas dos 'gimnosofistas' indianos.

631 Do mesmo parecer é Garfield que, como foi visto em uma nota precedente, acredita que o 'ceticismo budista' seja mais acurado do que o helenístico, e que o estudo do primeiro torne possível "motivar e esclarecer algumas obscuridades no ceticismo na Europa" (*to motivate and to illuminate certain obscurities in the skepticism in Europe*) – Garfield (1990), p. 287.

Pirronismo e o Madhyamaka são quase indistinguíveis um do outro"[632] – parecem decididamente excessivas.

Os céticos helenísticos, com efeito, depois de ter prosseguido por um bom trecho na direção de desmascarar a insustentabilidade deste ou daquele ponto de vista 'dogmático', se detêm ou, no máximo, apontam a possibilidade de obter o estado de *ataraxia*, que devemos entender como uma condição psíquica, um estado do espírito, desprovido de explícitas conotações cognitivas. Uma condição mental, que até podemos imaginar parecida com as realizações cognitivas mais altas previstas pelo budismo[633], porém, sem nenhum fundamento textual. Ademais, poder-se-ia argumentar, mesmo que fosse possível demonstrar que *ataraxia* e *nirvāṇa* (ou *paramārtha*) são a mesma coisa, isso mostraria não que Nāgārjuna é cético, e sim que Pirro e Sexto Empírico – defendendo a existência de uma 'verdade suprema' – não são tais!

O ceticismo não dogmático – conforme a definição estabelecida no começo desse capítulo – é um programa filosófico que se limita a mostrar a insustentabilidade última de qualquer ponto de vista sobre a realidade. Tudo que vai além desse programa (inclusive o caso da asserção de que *é impossível* ter um conhecimento fundamentado de qualquer coisa – asserção de caráter *dogmático*) desrespeita ou trai o espírito do verdadeiro ceticismo.

Ora, em Nāgārjuna temos elementos, a meu ver, decisivos para afirmar que a sua crítica aos diferentes pontos de vista metafísicos do seu tempo não esgota o seu projeto filosófico. Mais uma vez, como no caso da interpretação niilística e da semântica, apelo àqueles versos nos quais Nāgārjuna fala de *tattva*, *paramārtha*, *dharmatā* ou *nirvāṇa* (cf., por exemplo, estâncias das MK como XV.6, XVIII.7, XVIII.9, XXIV.10) – isto é, de uma 'verdade', que é possível alcançar, além da discursividade. Nada de parecido está presente no ceticismo clássico; e nada de parecido *deve* estar presente em uma filosofia que classificamos como cética.

---

632 "It is perhaps not too much to say that Pyrrhonism and the Madhyamaka are nearly indistinguishable from one another" – Kuzminski (2007), p. 482.

McEvilley (2002), p. 484 expressa um ponto de vista muito parecido: "É difícil identificar qualquer diferença significativa entre tanto os métodos quanto as finalidades declaradas das dialéticas pirronista e *mādhyamika*" (*It is hard to identify any significant difference between either the methods or the stated purposes of Pyrrhonist and Madhyamika dialectics*).

633 Mc Evilley (2002), p. 478-479, cautelosamente, coteja a possibilidade de que o objetivo do pirronismo fosse o alcance de um "nível mais elevado de iluminação" e conclui que "o praticante *mādhyamika* ou pirronista tenta estar acima ou, de qualquer forma, fora da dicotomia verdadeiro/não-verdadeiro, sentindo que isso, em si, constitui uma compreensão mais elevada da verdade" (*The Mādhyamika or Pyrrhonist practitioner attempts to take a stand above or anyway outside of the true/not-true dichotomy, feeling that this in itself constitutes a higher understanding of the truth*).

O que somente podemos dizer, dadas as críticas (na VV) de Nāgārjuna aos *pramāṇa*[634], é que a tomada de consciência do *tattva* não pode acontecer através dos critérios de conhecimento reconhecidos pela tradição lógica do seu tempo; porém, evidentemente, Nāgārjuna não pensa que as possibilidades de conhecer se esgotem no que é adquirido por meio dos *pramāṇa*:

> MK.XVIII.12: Em ausência de *buddhas* e na falta de discípulos, o conhecimento (*jñāna*) dos buddhas solitários promana isoladamente[635].

De que maneira é possível obter tal conhecimento é uma questão, aqui, secundária; o que importa é que Nāgārjuna o considera possível, e que tal possibilidade põe decididamente em xeque a possibilidade da sua filosofia ser qualificada como cética.

O ceticismo de Nāgārjuna é, em conclusão, somente parcial: a 'suspensão do juízo' por ele proposta concerne apenas ao plano do conhecimento ordinário, centrado na ideia de ente individual e sempre conotado por dicotomias conceituais. Com relação a um ou outro ente singular (real ou conceitual) Nāgārjuna, com efeito, afirma repetidamente que não pode ser dito nada de definitivamente verdadeiro: "nenhuma coisa é, em si, mais isso do que aquilo". Entretanto, nesse *nenhuma coisa* não é o caso de incluir a dimensão da verdade suprema, *alias nirvāṇa*, *tattva* ou *dharmatā*.

Diante dessas expressões os autores que consideram Nāgārjuna cético reagem diversamente: Hayes (ao menos no escrito no qual mais diretamente trata a questão do ceticismo) escolhe não enfrentar o plano da verdade suprema. De fato, um relato da filosofia de Nāgārjuna que não considera suas alusões a *paramārtha-satya* e seus sinônimos, pode certamente classificar como cética a mesma filosofia. No entanto, com base no critério mais geral seguido nesta tese – o de reputar válida a interpretação capaz de uma oferecer uma explicação quanto mais possível ampla da obra de Nāgārjuna, e não apenas de algumas suas partes –, é difícil concordar com uma leitura que descarta passagens decisivas como aquelas citadas acima e elencadas na seção 1.2.1 desta primeira parte. Inclusive, os próprios objetivos desta tese, simplesmente, não podem dar muito peso a uma leitura que, de fato, evita ou não se põe o problema de *paramārtha*.

---

634 Cf. nota de pé de página 602.

635 *Sambuddhānāmanutpāde śrāvakānāṃ punaḥ kṣaye / jñānaṃ pratyeka-buddhānām asaṃsargāt pravartate //*

A outra possibilidade seguida pelos autores que estamos examinando neste capítulo é a de ampliar o leque semântico do conceito de ceticismo até o ponto de torná-lo conciliável com a presença de conceitos como *tattva*, etc.

Matilal e McEvilley, por exemplo, enfrentam a questão da 'realidade em si' ou da 'verdade suprema' considerando-as não incompatíveis com o geral ceticismo de Nāgārjuna. Um ceticismo que, segundo Matilal, deve ser completado pela categoria do misticismo[636]: "A verdade última, segundo o Madhyamaka, elude sempre a nossa experiência ordinária e o nosso pensamento conceitual. Porém é admitido que ela é acessível somente a uma experiência direta e de alguma maneira mística, uma espécie de visão penetrante ou *prajñā*"[637]. O tetralema e os outros "argumentos céticos" usados por Nāgārjuna para promover a suspensão do juízo "levam na direção do misticismo e da doutrina da inefabilidade". McEvilley, em modo aparentemente menos consciente do que Matilal, quase no final da sua investigação sobre o ceticismo *mādhyamika*, alcança conclusões parecidas com aquelas do estudioso indiano. Após ter-se delongado sobre os inúmeros pontos de contato entre Nāgārjuna e a tradição cética ocidental, ele conclui – citando uma frase de Conze – que a dialética nāgārjuniana "abre o caminho para uma abordagem direta da natureza das coisas (*dharmatā*), removendo toda a adesão às palavras, que sempre detraem ou abstraem da realidade, em vez de desvendá-la"[638].

Segundo esses autores, portanto, a contemporânea atribuição a Nāgārjuna de ceticismo e misticismo – a saber, da ideia (cética) de que não há como estabelecer a definitiva verdade de qualquer enunciado, e da ideia (mística) de que é possível uma experiência cognitiva do *tattva* ou da 'verdade suprema' – não se apresenta como particularmente problemática[639]. Matilal, ao reconhecer a possibilidade de alguma objeção contra o seu uso da palavra ceticismo em relação a Nāgārjuna, argumenta: "Em minha defesa, eu aqui vou ressaltar que não tenho em mente uma definição de ceticismo

---

636 A conexão entre ceticismo e misticismo não é, segundo Matilal, necessária: no caso de Nāgārjuna, "a conexão que eu acredito ter aqui, entre a atitude cética e a mística, é de tipo contingente" (*the connection that I believe to be here between the sceptical attitude and the mystical is a contingent one*) – Matilal (2002), p 72.

637 "The ultimate truth, according to the Mādhyamika, always eludes our ordinary experience and conceptual thought. But it is admitted to be accessible only to a direct but somewhat mystical experience, a sort of penetrating insight or *prajñā*" – *Ibid*., p. 204.

638 "opens the way to a direct approach to the true nature of things (*dharmatā*) by removing all adherence to words, which always detract or abstract from reality instead of disclosing it" – Conze (1962), p.243, cit. em Mc Evilley (2002), p. 475.

639 Também Siderits, que recusa categoricamente a compartilhar a tese do ceticismo de Nāgārjuna, não percebe, de qualquer forma, como incongruente a ideia de um ceticismo que seja, ao mesmo tempo, misticismo: "a declaração de que todas as afirmações metafísicas são falsas deve ser uma expressão (indireta) da experiência mística" (*the claim that all metaphysical statements are false must be an (indirect) expression of mystical experience*) – Siderits (1997.I), p. 79.

tão estrita [...]. Chamando Nāgārjuna de cético, [...], eu tenho apenas proposto uma provável extensão da aplicação do termo «ceticismo»”[640].

Ora, a meu ver, a extensão proposta por Matilal é discutível. Com efeito, apesar de existirem diferentes tipologias de ceticismo, esse último não me parece uma categoria filosófica particularmente plástica. Geralmente, uma posição cética afirma que não há (ou, até mesmo, *dogmaticamente*, não pode haver) certeza de nada: uma definição que não é suscetível de muitos compromissos, nem possui significados implícitos. A admissão da possibilidade de *conhecer a realidade de alguma maneira* (por meio da ‘experiência mística’ ou de qualquer outra modalidade cognitiva *não ordinária*) elimina, a meu ver sem muitos receios, a possibilidade de se falar de ceticismo. Em outras palavras: ou a dúvida cética é estendida realmente a tudo, ou estamos diante de um fenômeno filosófico diferente do ceticismo. Usar tal categoria para definir a posição de quem, como Nāgārjuna, fala de um *paramārtha* que pode ser mostrado, de um *tattva* que pode ser visto, de uma *dharmatā* que existe além do campo da mente, de um conhecimento (*jñāna*) que pode promanar isoladamente, é, a meu ver, incorreto.

Também Garfield (no escrito [1990] considerado neste capítulo) pensa que a sua interpretação de *paramārtha* (apesar de muito diferente da de McEvilley e de Matilal) não seja incompatível com o ceticismo de Nāgārjuna. A ideia de Garfield (que ele expõe rapidamente, depois dos argumentos a favor da proposta interpretativa de considerar a filosofia de Nāgārjuna plenamente cética) é que *paramārtha-satya* signifique, simplesmente, ausência de qualquer realidade além da dimensão convencional: “entender o convencional *como convencional*, e como vazio de qualquer realidade ou fundação além da convenção, é o objetivo da investigação filosófica”[641]. Essa frase, evidentemente, não é nada mais de que uma extrema síntese daquela que, no capítulo precedente, chamamos de ‘interpretação semântica’ e que será mais detalhadamente explorada, pelo mesmo Garfield, em seus escritos sucessivos. Trata-se, então, a esse ponto, de entender se a categoria filosófica do ceticismo é compatível com a concepção semântica de *paramārtha-satya* (conforme Garfield, se quisesse defender a coerência da sua inteira produção exegética sobre Nāgārjuna, deveria sustentar). Pode ser ainda

---

640 “In my defence I would point out here that I do not have such a narrow definition of scepticism in my mind [...]. By calling Nāgārjuna a sceptic, [...], I have only proposed a probable extension of the application of the term ‘scepticism’” – Matilal (1986). p. 50.

641 “To understand the conventional *as conventional*, and as empty of any reality or foundation beyond convention, is the goal of philosophical inquiry” – Garfield (1990), p. 294.

declarada cética uma posição que afirma a existência da mera realidade convencional e a não existência da realidade última? Podemos ampliar a definição de ceticismo até o ponto de incluir nele a ideia de que tudo é apenas convencional?

Ora, mais uma vez atendo-nos às nossas definições iniciais de ceticismo, devemos excluir que uma posição sobre a verdade suprema como aquela que Garfield atribui a Nāgārjuna possa caber nos limites do ceticismo não dogmático. Uma frase (típica da leitura semântica de Nāgārjuna) como, "em última análise não existe realidade última" é indubitavelmente uma frase assertiva, que está bastante longe daquela completa suspensão do juízo que caracteriza o ceticismo não dogmático. Ao contrário, uma afirmação desse tipo qualifica como dogmático o cetismo que, segundo Garfield, define a filosofia de Nāgārjuna. Concluímos, assim, que a posição semântica (que afirma a inexistência da verdade suprema), caso seja combinada com a posição ceticista, só pode ser considerada uma forma de ceticismo dogmático (que sustenta a impossibilidade de alcançar verdades definitivas).

Não cabe, aqui, delongarmo-nos ulteriormente sobre as questões lógicas e semânticas ligadas ao ceticismo dogmático: se esse, por exemplo, possa realmente ser considerado uma forma legítima de ceticismo. Garfield parece não preocupar-se com essa questão. Ao longo dos seus estudos que consultei, ele não se pergunta sobre o relacionamento entre o suposto ceticismo de Nāgārjuna e as posições assertivas (como, por exemplo, "para um *mādhyamika*, como Nāgārjuna, essa vacuidade de essência é o modo final da existência de qualquer fenômeno, a sua verdade última"[642]) por ele atribuídas ao mesmo Nāgārjuna. De qualquer forma, Siderits, o autor que mais consciente e rigorosamente defende a leitura semântica, exclui em maneira categórica que uma posição que declara a existência apenas da verdade convencional possa ser considerada uma forma de ceticismo (que, segundo Siderits, evidentemente, pode ser somente não dogmático); a tese de que o sentido da 'vacuidade' seja o de afirmar a inexistência da 'verdade suprema', não pode e não deve ser considerada cética: "Nāgārjuna não deveria ser pensado como um cético pirronista. Ele pensa que *nós podemos saber* que todas as coisas são vazias"[643].

Em conclusão, não parece oportuno considerar Nāgārjuna como um filósofo cético: a presença de conceitos como *paramārtha*, *tattva*, *dharmatā* e *nirvāṇa* não pode

---

642 "For a Mādhyamika, like Nāgārjuna, this emptiness of essence is the final mode of existence of any phenomenon, its ultimate truth" – Garfield (2009), p. 27.

643 "Nāgārjuna ought not be thought of as a Pyrrhonian sceptic. He thinks *we can know* that all things are empty" – Siderits (1997.I), p. 77. Itálico meu.

de alguma forma ser ignorada; nem o conceito de ceticismo pode ser ampliado até o ponto de incluir em si a ideia de uma realização mística da verdade suprema. Se, por outro lado, fosse de alguma maneira possível (como Garfield – contra Siderits e contra a definição de ceticismo defendida nestas páginas – acredita) chamar de 'ceticismo' (necessariamente dogmático) a leitura de Nāgārjuna que outros preferem definir apenas 'interpretação semântica', o primeiro deverá ser excluído exatamente com base nos defeitos (identificados na seção 4.2. do capítulo precedente) da segunda.

CAPÍTULO 6
INTERPRETAÇÕES DE SAṂVṚTI-SATYA

As várias leituras identificadas nos capítulos anteriores foram distinguidas a partir das diferentes maneiras dessas entenderem a verdade suprema. No que diz respeito à verdade ordinária as divergências são menores, e não necessariamente correspondentes a diferenças na maneira de conceber *paramārtha-satya*: de fato, intérpretes que entendem diversamente essa última (podemos pensar, por exemplo, nos autores que propõem leituras niilísticas ou absolutistas da verdade última) podem não ter uma compreensão divergente da verdade ordinária. Sintetizando – e com isso passando por cima de eventuais especificidades formais que caracterizam uma ou outra leitura 'histórica' de *saṃvṛti-satya* –, os diferentes pontos de vista sobre a verdade convencional de Nāgārjuna parecem caber em duas principais e nitidamente distintas macro-tendências interpretativas: (1) *saṃvṛti-satya* como plano epistêmico que, cobrindo e ofuscando o *tattva-paramārtha*, equivale a nesciência; (2) *saṃvṛti-satya* como dimensão cognitiva que, enquanto é *saṃvṛti*, possui um grau de verdade necessariamente inferior ao nível inefável de *paramārtha* (sempre que esse último seja admitido, e não, como é no caso da leitura semântica, excluído), mas que, contudo, enquanto é *satya*, é algo distinto e superior ao plano epistêmico ordinário, intrinsecamente conotado pela ignorância, logo, pela falsidade.

Em Candrakīrti podemos encontrar fundamento para ambas essas interpretações. Comentando MK.XXIV.8, ele apresenta três definições da verdade ordinária:

> *Saṃvṛti* é, literalmente, o fato de cobrir todas as coisas[644]. É, portanto, a nesciência, que se chama obscurecimento, pois esconde completamente a verdadeira natureza das coisas (*padārthatattva*). Ou [também] *saṃvṛti* significa «apoio mútuo» (*paraspara-saṃbhavanam*), pois essa é uma conexão (*samāśrayeṇa*) em dependência recíproca (*anyonya*). Ou ainda *saṃvṛti* significa convenção (*saṃketo*), prática mundana; essa última, ademais, se define como significante e significado (*abhidhāna-abhideya*), conhecimento e objeto de conhecimento (*jñāna-jñeya*), etc. A verdade mundana de superfície é a verdade segundo a convenção mundana[645].

---

[644] Sprung (1979), p. 230, entendendo – a meu ver, erradamente – a frase em senso passivo, traduz: "«The everyday» (*saṃvṛti*) means be utterly obscured" *("«o cotidiano» [*saṃvṛti*] significa ser totalmente obscurecido")*.

[645] PP.492.10-493: *Samantādvaraṇaṃ saṃvṛtiḥ | ajñānaṃ hi samantāt-sarva-padārthatattva-avacchādanāt- saṃvṛtyucyate | parasparasaṃbhavanaṃ vā saṃvṛtir-anyonya- samāśrayeṇa-ityarthaḥ | atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ityarthaḥ | as cābhidhānābhideya-jñānajñeyādi-lakṣaṇaḥ || loke saṃvṛtir-lokasaṃvṛtiḥ*, (hífens meus).

Aqui temos, portanto: (1) *saṃvṛti* como ignorância e ofuscamento; (2) *saṃvṛti* como dependência recíproca; (3) *saṃvṛti* como dimensão mundana convencional-linguística. Embora elas sejam apresentadas como disjuntas (pela conjunção *vā*), não temos indicações decisivas para considerar essas três definições como mutuamente exclusivas. De fato, não parece que Candrakīrti pense nelas como em três pontos de vista alternativos e irredutíveis; ao invés disso, a concepção candrakīrtiana da verdade convencional – na forma como ela se desenvolve ao longo da obra de Candrakīrti – se apresenta como unitária e coerentemente centrada nas definições (1) e (3): isso é especialmente claro, como veremos mais adiante[646] no MA, ao qual – em duas ocasiões (493.4 e 494.2) no PP *ad* MK.XXIV.8 – Candrakīrti reenvia para uma análise mais aprofundada da sua interpretação de *saṃvṛti-satya*.

Com efeito, as definições (1) e (3) se apresentam como bastante compatíveis: não parece problemático dizer que *saṃvṛti* é uma cobertura do *tattva-paramārtha* e que – por ser essa última uma realidade além da conceituação e da diferenciação semântica – tal cobertura consiste na dimensão linguístico-conceitual mundana. Alguns autores contemporâneos acreditam que seja possível encontrar essa dúplice valência semântica do termo *saṃvṛti* até no nível etimológico. Já vimos[647] como Nagao chega a entender a 'verdade convencional' como uma dimensão epistêmica '*covering-manifesting*'. Também Garfield observa essa 'ambiguidade'[648], ressaltando que *saṃvṛti* pode significar tanto «convention» ("em todos os sentidos que esse termo tem em inglês - «agreement», «coming together», «nominal», «ordinary», «everyday», and so on"), quanto "*obscured, concealed, occluded, disguised*"[649].

Maiores dúvidas podem surgir com respeito à relação entre as definições (1)-(3) e a definição (2), pois as ideias de "apoio mútuo" e "dependência recíproca", embora Candrakīrti não fale explicitamente de *pratītyasamutpāda*, parecem ser uma descrição da versão nāgārjuniana da doutrina da co-originação dependente[650]; uma doutrina que, dentro da obra de Nāgārjuna, goza de um *status filosófico* privilegiado[651], que

---

646 Cf. cap. 2, II parte

647 Cf. nota de pé de página 480.

648 "Esse termo goza de uma das mais agradáveis ambiguidades entre todos os termos filosóficos de todas as tradições" (*This term enjoys one of the most delightful ambiguities of any philosophical term in any tradition*) – Garfield (2002), p. 60.

649 *Ibid*.

650 Cf. cap. 4, II parte.

651 Além de outros possíveis argumentos a favor dessa afirmação, vale a pena observar que, nos versos introdutórios das MK, Nāgārjuna, ao homenagear o Buda, escolhe lembrá-lo, justamente, como o mestre do *pratītyasamutpāda*, deixando com isso claro que é esse o ensinamento que Nāgārjuna considera mais importante e emblemático do magistério budiano.

dificilmente pode ser considerado equivalente à pura nesciência e ao afastamento da verdade suprema. Pelo contrário, o conceito de co-originação dependente é algo que, quando não chega a equivaler – como sustentado por alguns autores[652] – a uma pura e simples expressão ou manifestação de *paramārtha*, é algo que, certamente (como é defendido nesta tese), deve ter algum tipo de relação com *paramārtha*.

Em correspondência com essa aparente ambiguidade na definição da verdade ordinária de Candrakīrti (na passagem citada acima) encontramos, dentro da literatura exegética, as duas macro-tendências interpretativas de *saṃvṛti-satya* referidas no começo deste capítulo.

6.1 *Saṃvṛti-satya* como ocultação de *paramārtha*.

Em primeiro lugar, temos o entendimento da verdade ordinária como equivalente ao inteiro universo linguístico-conceitual que ofusca a realidade suprema. Qualquer discurso ou raciocínio, independente das suas premissas e finalidades, se mantém dentro do universo do que é convencional e, portanto, ilusório. Até mesmo a palavra do Buda mais elevada – por exemplo, a do ensinamento da vacuidade de todas as coisas –, por ser *palavra* e 'raciocínio', permanece dentro do domínio da visão mundana[653] que, como tal, é, em última análise, falsidade e cobertura[654].

No entanto, evidentemente, entre os discursos dos *buddhas* e os do homem comum se dão diferenças: com efeito, apenas os primeiros discursos visam a saída do *saṃsāra* e buscam o *nirvāṇa*; portanto, ensinamentos como o das Quatro Nobres Verdades ou o da vacuidade têm um poder 'soteriológico' que nenhum outro discurso tem. É nesse sentido que devemos entender a propedeuticidade de *saṃvṛti* em relação a *paramārtha-satya*, da qual Nāgārjuna, tipicamente, fala no citado verso MK.XXIV.10[655]. Porém, conforme a interpretação *saṃvṛti-satya* aqui análisada, a diferença entre discursos 'soteriologicamente válidos' e discursos do homem comum

---

652 "Nāgārjuna concebeu o mundo da verdade última em termos de co-originação dependente" (*Nāgārjuna conceived of the world of ultimate truth in terms of dependente co-arising*) – Tachikawa (1997), p. 29.

653 "O termo *śūnyatā* […] se refere ao *paramārtha* (embora, enquanto nome, ele pertença, como qualquer designação, ao nível-superfície transacional de *saṃvṛti*)" (*The term* śūnyatā *[…] relates to the* paramārtha *[although as a name it belongs, like any designation, to the transactional surface-level of* saṃvṛti*]*) – Seyfort Ruegg (1981), p. 44-45.

654 Uma condenação da razão como tal, independente dos seus conteúdos (que podem ser mais ou menos elevados), é atribuída a Nāgārjuna ainda por Murti (1983), p.116-117: "A razão (buddhi) é condenada como falsificadora do Real (saṃvṛti)"; "A razão, que entende as coisas por meio da distinção e da relação, é um princípio de falsidade, porque deforma, logo, esconde o real".

655 "Sem basear-se na 'visão ordinária' (*vyavahāra*) o plano supremo (*paramārtha*) não é mostrado; sem ter realizado o plano supremo, o *nirvāṇa* não pode ser alcançado".

não é suficiente para configurar uma distinção de 'plano epistêmico', pois tanto os primeiros como os segundos não passam da dimensão de *saṃvṛti-satya*. Essa última, portanto, deverá ser concebida como um plano de conhecimento sempre ilusório, embora internamente diferenciado[656] entre discursividade ordinária desprovida de poder soteriológico e discursividade ordinária funcional à própria autossuperação, isto é, à saída do próprio plano *samvrítico*.

Essa maneira de conceber *saṃvṛti-satya* apresenta dificuldades. Basicamente, parece inapropriado manter dentro do mesmo plano epistêmico os discursos mais elevados do Buda e as afirmações mais corriqueiras de qualquer homem ordinário. Isto porque a capacidade dos primeiros de terem 'poder soteriológico' os coloca *de fato* em um nível de verdade diferente dos discursos do homem comum. Não parece oportuno colocar a palavra dos *buddhas* dentro de uma dimensão epistêmica definida – por exemplo, por Candrakīrti – como falsa, ilusória e conotada pela nesciência (*ajñānaṃ*). Se fosse assim, se o plano *samvrítico* fosse inteiramente *falso*, não ficaria claro em que sentido se pode falar de *saṃvṛti* como de um *satya*, ou seja, como de uma *verdade*[657].

A próxima tendência interpretativa do conceito de *saṃvṛti-satya* parece oferecer soluções razoáveis para as dificuldades desse primeiro entendimento da verdade convencional; no entanto, como veremos, nem ela consegue ficar isenta de algumas aporias.

6.2. *Saṃvṛti-satya* como manifestação de *paramārtha*.

Conforme essa outra maneira de entender *saṃvṛti-satya*, a 'verdade convencional' designa, especificamente, os ensinamentos dos *buddhas*: esses ensinamentos são discursivos e, por isso, *samvríticos*; mas, no entanto, são *verdadeiros* e, por isso, epistemologicamente distintos dos discursos dos homens comuns que são, por sua vez, conotados pela ignorância. Conforme essa interpretação, a relação entre *saṃvṛti* e *paramārtha-satya* se torna mais complexa e ambígua em comparação à da leitura anterior, onde os dois planos eram simplesmente estranhos, opostos e irredutíveis um ao outro. Nesse caso, o que é chamado de 'verdade ordinária' é uma espécie de

656 Segundo Murti (cf. 1983), p. 198, *saṃvṛti* é algo que admite "diferenças", "graus" e "hierarquias": sonhos, objetos da cotidianidade, mas também a visão do Yogin que veja a impermanência e a vacuidade daqueles objetos – tudo isso, ao ficar "dentro do jogo da razão", pertence ao domínio da verdade convencional.

657 É essa, em poucas palavras, a fundamental objeção de Kumārila-Bhaṭṭa à doutrina das duas verdades (cf. seção 2.2.2, II parte).

manifestação ou expressão verbal da verdade suprema. Como explica Tachikawa: "a «verdade convencional» representa a verbalização da «verdade última»"[658]; ou, ainda mais explicitamente: "a verdade convencional representa a linguagem utilizada quando os que têm contato reconhecido com a verdade última [...] descem para salvar o mundo"[659]. Com poucas variações, essas definições de Tachikawa correspondem às conclusões de numerosos outros estudiosos contemporâneos de Nāgārjuna[660].

O verso MK.XXIV.10, à luz dessa interpretação de *saṃvṛti-satya*, pode receber uma explicação até mais convincente do que na leitura anterior: *paramārtha* é, literalmente, mostrado ou ilustrado (*deśyate*) por meio da verdade convencional. Os comentários ChL[661] e o PrPr de Bhāviveka[662] parecem sustentar esse leitura.

A primeira consideração relevante é que não há, dentro da obra nāgārjuniana, passagens que confirmem a ideia de uma verdade ordinária exatamente equivalente à dimensão do pensamento e da linguagem. A ideia de que "palavras e expressões são

---

658 "The «conventional truth» represents the verbalization of «ultimate truth»" - Tachikawa (1997), p. 27.

659 "Conventional truth represents language as used when those who have been granted contact with ultimate truth […] descend to save the world" – *Ibid*.

660 May (1978), p. 241: "*Saṃvṛti-satya*, por assim dizer, é a designação metafórica do *paramārtha-satya*. […] *Śūnyatā*, só porque é uma palavra, ainda está do lado de *saṃvṛti-satya*. Todas as designações de *paramārtha-satya*, incluindo a própria palavra '*paramārtha-satya*', são s*aṃvṛti-satya*" (Saṃvṛti-satya, *as it were, is the metaphorical designation of* paramārtha-satya. *[…]* [Ś]ūnyata, *just because it is a word, is still on the side of* saṃvṛti-satya. *All designations of* paramārtha-satya, *including the word* 'paramārtha-satya' *itself, are* saṃvṛti-satya).

Nagao (1992), p. 46: "embora *paramārtha* transcenda o *vyavahāra* e seja 'silencioso', ele não tem nenhum outro meio para revelar-se a não ser expressões mundanas e convencionais" (*although paramārtha transcends vyavahāra and is «silent», it has no other means to reveal itself than by worldly and conventional expressions*).

661 "The ultimate meaning is entirely dependent on words and expressions, and words and expressions are mundane and conventional. Therefore, without reliance on the conventional and the mundane, the ultimate meaning cannot be expounded" (*O sentido ultimo é inteiramente dependente de palavras e expressões, e palavras e expressões são mundanas e convencionais. Por isso, sem basear-se no convencional e no mundano, o sentido último não pode ser apresentado*) – Trad. Bocking, p. 343.

662 "Pois aquele [*paramārthasatya*] é totalmente além de todas as vias da palavra (*sarvavādapatha*). Uma vez que outros não têm [totalmente] abandonado a imaginação ilusória (*parikalpitavikalpa*), exatamente por causa da falta de [tal] remoção, a imaginação ilusória relativa a *paramārtha* e à apropriada superação [dessa imaginação ilusória] não são entendidas, a não ser que tenha um conhecimento vinculado a algo. Por isso, há ensinamento também com relação a *paramārtha*" (*de ni ṅag gi lam thams cad las yaṅ dag par 'das pa'i phyir ro | | gźan gyis yoṅs su brtags pa'i rnam par rtog pa ma lus par | bsal ba med par yaṅ don dam par rnam par rtog pa daṅ | legs par bral ba gźan las śes pa ma yin par rtogs par mi 'gyur bas | de'i phyir don dam par yaṅ bstan te |*) – Trad. Krishna Del Toso.

O sentido dessa passagem parece ser: pelo fato de que a maioria das pessoas não conseguem apanhar o sentido real de *paramārtha-satya*, que está além de todas as vias da palavra, se torna necessário um "conhecimento vinculado a algo" (Uryuzu [1971], p. 35, traduz assim a parte crucial do trecho: "that which is quite beyond the discrimination in the absolute cannot be understood *without relying upon something*" [Itálico meu] [*O que está muito além da discriminação no absoluto não pode ser entendido* senão apoiando-se em algo]). Esse "conhecimento vinculado a algo" seria, possivelmente, um conhecimento que utiliza as palavras, ou seja, *saṃvṛti-satya*. Sendo assim, segundo Bhāviveka, a verdade convencional seria, conforme a interpretação investigada nesta seção, uma versão discursiva e conceitual do que, por definição, está além da discursividade e da conceituação.

mundanas e convencionais" não encontra fundamento em nenhum específico raciocínio de Nāgārjuna. No capítulo MK.XXIV – necessariamente base para qualquer reflexão sobre *saṃvṛti-satya* – Nāgārjuna só diz que há ensinamentos baseados em duas verdades, sem nenhuma alusão à ideia de que tais ensinamentos, enquanto 'feitos de palavras', devem todos pertencer ao domínio do ordinário ou do convencional.

Entretanto, uma implicação inevitável (porém, nem sempre explicitamente encarada pelos seus defensores) dessa concepção de *saṃvṛti-satya*, é que, assim, a verdade convencional não é uma dimensão unitária, mas se torna, de fato, dúplice: por um lado, há o *saṃvṛti* verdadeiro, espécie de versão catafática de *paramārtha*; por outro, o *saṃvṛti* corriqueiro, a dimensão mental e discursiva do homem comum que é impregnada de ignorância e, por consequência, falsa.

Estamos, assim, mais uma vez, diante da atribuição a Nāgārjuna de uma epistemologia de três (e não de dois) níveis. Anteriormente, em duas ocasiões[663], já encontramos essa possibilidade. Enquanto que naqueles casos anteriores era avaliada a possibilidade de *paramārtha* ser um plano de verdade dúplice, neste, deixando *paramārtha* como dimensão epistêmica unívoca, é o plano de *saṃvṛti* que fica desdobrado[664] em: (1) um mero plano ordinário, conotado pela ignorância e a falsidade, e (2) um plano epistêmico híbrido, 'um *saṃvṛti-paramārtha*', ou seja, uma versão convencional da verdade suprema (nas seções anteriores a hipótese era de um *paramārtha-saṃvṛti*).

---

663 Cf. §2 seção 2.3.2.1 e seção 3.2.2 desta primeira parte.

664 A uma bipartição do plano de *saṃvṛti* nos levam também algumas passagens de Candrakīrti que encontramos no seu MAB: "the blessed one has spoken about the truth of the screen, and the mere screen. That which is of the highest meaning for common people is a mere screen for the Buddhist saints dwelling in the realm of appearences" (*o abençoado falou acerca da verdade da cortina, e da mera cortina. O que tem o significado mais elevado para as pessoas comuns é uma mera cortina para os santos budistas, residentes no reino das aparências*) – Trad. Huntington (2003), p. 233. "*Mere screen*" (*mera cortina*) traduz o tibetano *kun rdzob tsam*, correspondente ao sânscrito *saṃvṛti-mātra*. As palavras de Candrakīrti não deixam imediatamente entender em que exatamente consista a divisão aqui vislumbrada. A interpretação de Tsong kha pa (cf. Broido [1988], pp. 40-41) é que *saṃvṛti-satya* é prerrogativa dos 'santos' (*āryas*), enquanto *saṃvṛti-mātra* é própria do homem ordinário (*pṛthagjana*); de ambas deve ser distinguido *paramārtha-satya*, que pertence apenas ao Buda. Nagao, interpretando a mesma passagem de Candrakīrti, a entende em forma oposta à de Tsong kha pa: *saṃvṛti-mātra*, a saber, "apenas *saṃvṛti* [...] é atentamente distinguida de *paramārtha-satya* bem como de *saṃvṛti-satya*, à qual aderem os homens [comuns], e corresponde ao mundo do Bodhisattva" (saṃvṛti-*only [...] is carefully distinguished from* paramārtha-satya *as well as the* saṃvṛti-satya *of human adherence, and corresponds to the Bodhisattva-world*) – Nagao (1992), p. 22.

De qualquer forma, independente da questão do que é *saṃvṛti-satya* e o que *saṃvṛti-mātra*, é fato que Candrakīrti, no passo citado, distingue dois planos de *saṃvṛti*. É importante salientar, para as finalidades da minha argumentação, que Candrakīrti apresenta essa distinção no MAB, a saber, no comentário a uma própria obra, e não no PP (aparentemente posterior ao MA), onde teria tido uma ótima oportunidade para atribuir essa distinção a Nāgārjuna: portanto, essa não-atribuição parece uma boa prova de que Candrakīrti não acredita que o *saṃvṛti-satya* nāgārjuniano tenha que ser entendido como dúplice.

Como alternativa à admissão desse desdobramento do plano *samvrítico*, temos interpretações necessária e abertamente contraditórias da 'verdade convencional', que é definida como um conceito ao mesmo tempo verdadeiro e falso; Gomez, por exemplo, declara que: "*Saṃvṛti* tem o valor dual da não-verdade, por não ser *paramārtha*, e o valor da verdade, por ser tanto o que leva a *paramārtha*, quanto o que expressa *paramārtha*"[665]. Uma solução como essa, que designa *saṃvṛti* como algo ao mesmo tempo falso e verdadeiro, é decididamente problemática, uma vez que nos levaria à necessidade de rever um dos fundamentais pressupostos desta tese (e da maioria dos estudos nāgārjunianos contemporâneos), a saber, que Nāgārjuna sistemática e programaticamente respeita o princípio de não contradição.

No entanto, a solução de pensar nos dois tipos de *saṃvṛti* apontados acima não parece logicamente menos defeituosa. Além da circunstância de que, na obra de Nāgārjuna, não encontramos nada que possa confirmar a ideia de um dúplice *saṃvṛti* (e além do fato de que essa leitura é contraditória tanto com o comentário PP de Candrakīrti, bem como com o comentário de Bhāviveka, do qual relatarei mais adiante) o que resulta mais dificultoso é entender o real sentido de *saṃvṛti-satya* como manifestação conceitual e discursiva de *paramārtha-satya*. A noção de um *saṃvṛti-paramārtha* é, de fato, altamente problemática: como já foi observado anteriormente (referindo-me ao suposto *paramārtha-saṃvṛti*), não é claro em que sentido *paramārtha*, que é inefável, pode ser representado discursivamente. Como aquilo que é por Nāgārjuna definido como mundano (*loka*) pode dizer respeito ao que é por definição transmundano (*lokātīta*)? Não estamos aqui também diante de noções – inefabilidade/verbalização, mundano/transmundano – contraditórias?

Além dos problemas evidenciados até aqui, específicos de cada uma das duas tendências interpretativas de *saṃvṛti* apresentadas, é também possível ressaltar que ambas colocam os vários ensinamentos dos *buddhas* dentro da mesma categoria epistêmica (junto com qualquer outro possível *discurso* ou *raciocínio*, no caso da interpretação da seção 6.1; ou, no caso da interpretação de 6.2, como específica categoria *saṃvṛti-satya*, distinta e separada da dimensão concepto-discursiva, *meramente samvrítica*, do homem comum, e intimamente relacionada com *paramārtha-*

---

665 "*Saṃvṛti* has the dual value of untruth by virtue of not being *paramārtha*, and the value of truth by virtue of being both what leads to *paramārtha* and what expresses *paramārtha*" – Gomez (2000), p. 108.

satya). Isso torna, a meu ver, problemática a intelecção do *incipit* do capítulo XXIV das MK. É importante relembrar que a questão das duas verdades, nas MK, surge em resposta à específica objeção que um adversário hipotético de Nāgārjuna apresenta nas primeiras seis *kārikās* do capítulo XXIV e que, em poucas palavras, consiste na observação de que a doutrina nāgārjuniana da vacuidade parece em contradição com a doutrina budiana das Quatro Nobres Verdades (e seus corolários). Ora, para que a afirmação de Nāgārjuna na *kārikā* 8 ("o ensinamento da Lei dos *buddhas é baseado* em duas verdades...") seja uma réplica consistente a essa objeção, acredito que seja necessário pensar em uma nítida distinção epistemológica entre a doutrina da vacuidade e a doutrina das Quatro Nobres Verdades, excluindo, portanto, que essas possam caber dentro da mesma categoria (seja ela epistemologicamente distinta, seja indistinta da visão de mundo do homem comum).

O argumento de que uma boa interpretação da doutrina das duas verdades em Nāgārjuna é aquela capaz de oferecer uma solução consistente ao problema posto pela objeção dos primeiros seis versos de MK.XXIV será retomado e especialmente elaborado na II parte desta tese.

PARTE II

INTRODUÇÃO À SEGUNDA PARTE

O percurso investigativo desenvolvido até agora mostrou que nenhuma das leituras examinadas parece totalmente capaz de superar os numerosos desafios lógicos e filológicos que o texto nāgārjuniano apresenta. Cada uma das várias interpretações de *saṃvṛti* e *paramārtha-satya* consideradas, mesmo justificáveis com base em uma ou outra passagem da obra de Nāgārjuna, revelou-se em atrito ou em contradição com outras passagens, ou também em contraste com uma série de dados contextuais que podemos considerar como consolidados.

Nas seções 1 e 2.2.2 da Introdução foi examinada a hipótese de que, por alguma razão – seja genérica, relativa à leitura de qualquer texto antigo; seja específica, própria em particular do texto nāgārjuniano – seria impossível alcançar uma leitura da questão das duas verdades que fosse realmente preferível às outras. Para evitar essa conclusão – rumo à qual a história da hermenêutica nāgārjuniana reconstruída na primeira parte desta tese parece conduzir – é necessário avaliar se por acaso não existe algum elemento capaz de iluminar diferentemente a questão investigada.

Minha tese é de que um elemento com essas características pode ser identificado em um detalhe textual cujo peso semântico foi, até agora, subestimado: a palavra *samupāśritya*, que encontra-se presente na própria e crucial estância MK.XXIV.8 e que podemos converter – com o respalde da grande maioria das traduções contemporâneas da *kārikā* em questão – em "baseado em", "fundado sobre" ou "dependente de". Assim teríamos: "o ensinamento da Lei dos *buddhas é baseado* em duas verdades: a 'verdade ordinária do mundo' e a 'verdade suprema'"[666]. Acredito que a expressão *samupāśritya* contenha implicações que, se cuidadosamente ponderadas, permitem ler a questão das duas verdades em Nāgārjuna através de uma perspectiva diferente daquela das interpretações examinadas na primeira parte deste escrito. Essas últimas, de fato, concebiam e abordavam o trabalho exegético sobre as duas verdades como uma resposta imediata à pergunta: "*que é* saṃvṛti e *que é* paramārtha-satya?" Ou seja, "quais doutrinas, em Nāgārjuna, *equivalem*, *definem* ou *descrevem* a verdade suprema e quais a verdade ordinária?". Ao invés disso, acredito que a presença do elemento *samupāśritya* em MK.XXIV.8 impõe como primária a pergunta: "quais doutrinas *se baseiam*, respectivamente, nas duas verdades?".

---

666 Cf. nota de pé de página 5.

Será somente a partir das respostas que serão dadas a essa última pergunta que as questões do que se pode ou não se pode dizer sobre as duas verdades poderá ser retomada – a reflexão e os discursos sobre *saṃvṛti* e *paramārtha-satya*, portanto, deverão ser construídos subordinadamente a, e em sintonia com, um prévio trabalho exegético que defina quais partes do Dharma dos *buddhas* se baseia em uma e quais na outra dentre as duas verdades. O 'paradigma' interpretativo de enfrentar primária e imediatamente a pergunta do que e quais são as duas verdades em Nāgārjuna conduz, como foi mostrado na primeira parte desta tese, a uma situação de substancial empate hermenêutico: cada uma das possíveis respostas a essa pergunta podia contar com uma certa quantidade de argumentos a seu favor, mas também foi posta em questão por um certo número de 'provas contrárias'. Dessa forma, portanto, desvanecia a possibilidade de estabelecer critérios para preferir ou excluir definitivamente uma ou outra dessas respostas. Entretanto, parece-me que o percurso interpretativo que começa pela pergunta sobre quais ensinamentos budistas são baseados respectivamente em uma ou noutra das duas verdades permite alcançar conclusões menos discutíveis: conclusões que podem contar com numerosas confirmações textuais tanto dentro da obra de Nāgārjuna, como naquela dos seus principais comentadores indianos e que, por outro lado, não parecem em evidente contraste com nenhum ponto da obra nāgārjuniana.

Minha investigação, nesta segunda parte, se propõe portanto a cumprir os seguintes objetivos: (1) identificar e analisar quais discursos "dos *buddhas*" são respectivamente *baseados em* uma ou outra das duas verdades; (2) a partir do que será concluído em (1), procurar identificar *o que se pode* e o que não se pode dizer sobre as duas verdades.

O capítulo 1 é dedicado ao exame do capítulo XXIV das MK, que oferece imprescindíveis indicações para alcançar os objetivos exegéticos prefixados.

O capítulo 2 concerne à análise da verdade ordinária: sua primeira parte diz respeito às características dos ensinamentos que *se baseiam* nessa verdade; a segunda parte, a partir dos resultados conseguidos, tenta deduzir uma definição de *saṃvṛti-satya*.

Os capítulos sucessivos são dedicados à análise dos ensinamentos que, com pouca margem de dúvida, podem ser identificados como aqueles *baseados* na verdade suprema: a doutrina da 'vacuidade' (*śūnyatā*), que é objeto do capitulo 3; a da 'co-originação dependente' (*pratītya-samutpāda*), que é examinada no capítulo 4; e a do 'caminho do meio' (*madhyamā pratipad*), investigada no capítulo 5.

O capítulo 6, levando em conta os resultados da pesquisa desenvolvida ao longo de toda esta tese, aborda a questão do 'que é a verdade suprema?', concluindo que não é possível atribuir a *paramārtha-satya* nenhum predicado que não esteja contido no próprio conceito de 'verdade do alcance supremo' – em outras palavras, sobre *paramārtha* é possível apenas formular juízo analíticos, mas nenhum juízo sintético.

Finalmente, no capítulo 7 será enfrentada a questão do porquê do magistério dos *buddhas*, apesar de terem como fim o mesmo objetivo da libertação, se desenvolver através de 'registros pedagógicos' deveras diferentes e frequentemente opostos, sendo baseados respectivamente na verdade ordinária e na verdade suprema: esta investigação nos levará a examinar a crucial noção de *upāya kauśalya* ("habilidade no uso dos meios"), pela qual os ensinamentos *saṃvṛti-samupāśritya* ("baseados na verdade ordinária") e *paramārtha-samupāśritya* ("baseados na verdade suprema") devem ser entendidos como *meios* pedagógicos destinados a destinatários de capacidades e níveis culturais diferentes.

CAPÍTULO 1.
MK.XXIV – *ĀRYA-SATYA-PARĪKṢA* (“EXAME DAS QUATRO NOBRES VERDADES”)

1.1. Peso semântico da expressão *samupāśritya* (“baseado em”) em MK.XXIV

A *kārikā* MK.XXIV.8 diz que existem duas verdades, *nas quais se baseia* o ensinamento dos *buddhas*. Isto não quer dizer, portanto, que há duas verdades que são *expostas*, *definidas* ou *contadas* pelos *buddhas*. Fundamentar um discurso sobre uma verdade não é a mesma coisa do que descrever ou definir a mesma verdade. Enquanto as partes de uma *definição* buscam corresponder aos vários aspectos do objeto significado, ao contrário, um discurso *baseado em* um dado objeto (no caso aqui examinado, sobre uma verdade) pode não ter nenhuma direta relação semântica com o mesmo objeto.

Evidentemente, a imagem de um ensinamento basear-se ou fundamentar-se em uma ‘verdade’ pode ser interpretada de formas bastante diferentes; excluindo que o primeiro *signifique* a segunda, ainda temos outras maneiras pelas quais um plano epistêmico pode ser dito *base* de um discurso ou de uma doutrina: a busca de quais ensinamentos budistas se baseiam em quais verdades deverá, portanto, ser acompanhada, ao longo desta segunda parte, por uma investigação sobre o específico sentido no qual se pode dizer que um ensinamento se fundamenta em uma verdade.

Da desconsideração das implicações semânticas contidas na palavra *samupāśritya* deriva a tendência – muito difundida no âmbito dos estudos dedicado à questão das duas verdades em Nāgārjuna – a acreditar que, dentro da obra nāgārjuniana, há ensinamentos que permitem uma *definição* ou uma *descrição* pontual das duas verdades. Ao invés de considerar as várias doutrinas de Nāgārjuna como ensinamentos *fundados em* uma ou outra das duas verdades, a direção interpretativa prevalecente foi a de considerá-los *predicados* de *saṃvṛti* e de *paramārtha-satya*.

A adoção de uma ou de outra abordagem dá lugar a atividades exegéticas, evidentemente, muito diferentes: no primeiro caso – considerar uma doutrina como, por exemplo, a da vacuidade, como uma definição da verdade – tenderemos a acreditar que a plena compreensão da doutrina *equivale* a uma plena compreensão (ao menos, teorética e racional) da verdade (seja a ordinária, seja a suprema que for); se considero *śūnyatā* como, por exemplo, um *predicado* de *paramārtha*, minha pergunta “o que é *paramārtha*?” vem a coincidir com a pergunta “o que diz a doutrina da vacuidade?”.

Ou, se eu pensar que em Nāgārjuna estejam presentes elementos conceituais que permitem *definir saṃvṛti*, para entender "o que é" essa última, o que deverei fazer será somente identificar e compreender quais são tais elementos.

Ao contrário, se, com base no peso semântico da palavra *samupāśritya* de MK.XXIV.8, considero um dado ensinamento de Nāgārjuna como algo apenas *construído em cima* de uma ou outra verdade – logo, como algo que, apesar de ter algum tipo de relacionamento com uma verdade, não é, porém, uma sua definição ou significação direta –, a operação exegética de entender *o que diz o ensinamento* não será equivalente à de entender *em que consiste a mesma verdade*; ao invés disso, serão de duas operações nitidamente distintas: por exemplo, investigar o significado da doutrina da vacuidade (posto que ela seja realmente baseada em *paramārtha*) não será o mesmo do que investigar o significado do mesmo *paramārtha*; conseguir uma resposta à questão 'o que é a vacuidade?' não corresponderá de forma alguma a ter respondido a 'o que é a verdade suprema?'

Essa abordagem, portanto, impõe que nossa investigação da doutrina das duas verdades comece pela questão de quais ensinamentos budistas e nāgārjunianos poderão ser ditos *baseados* na verdade suprema e quais na verdade ordinária.

Uma possível objeção a tal abordagem é que, geralmente, para ter uma ideia dos elementos superestruturais, é necessário, antes, ter alguma noção da própria estrutura: se as duas verdades são algo que fundamenta os discursos dos *buddhas*, então, elas deverão ser também algo que *antecede* os mesmos discursos. Portanto, para descobrirmos quais ensinamentos são *fundados sobre* a verdade ordinária e quais o são sobre a verdade suprema, nós deveríamos ter uma ideia previa de uma e de outra.

Esse raciocínio, porém, evidentemente, só pode valer no caso em que não exista nos textos de Nāgārjuna nenhuma indicação que nos permita operar a ligação entre uns (os ensinamentos) e as outras (as verdades). Mas, *desde que é o próprio Nāgārjuna* a apontar – a meu ver, em modo suficientemente evidente (embora nunca explicitamente) – quais discursos dependem de *saṃvṛti* e quais de *paramārtha-satya*, o problema, nesse caso, parece não pôr-se. Como mostrará a próxima seção, são várias as evidências do capítulo XXIV das MK que permitem identificar, com boa margem de segurança, quais doutrinas budistas e nāgārjunianas devem ser consideradas dependentes da verdade ordinária e quais tipos de ensinamentos, ao contrário, são baseados na verdade suprema.

1.1.1. Doutrinas baseadas na verdade ordinária e doutrinas baseadas na verdade suprema

No final da primeira parte desta tese[667], ressaltamos a necessidade de que uma proposta interpretativa da questão das duas verdades consiga oferecer uma boa leitura do contexto dramático no qual o discurso dessas duas verdades aparece. As primeiros seis *kārikās* do capítulo XXIV das MK apresentam uma objeção à doutrina da vacuidade[668], que foi desenvolvida por Nāgārjuna ao longo de seus versos precedentes: essa parece estar em contraste com a fundamental doutrina das Quatro Nobres Verdades (doravante referida pela sigla QNV)[669], da qual dependem vários outros ensinamentos – teoréticos e, sobretudo, práticos – da tradição budista. Se é verdade, como consta por uma série de passagens nāgārjunianas que falam sobre *śūnyatā*, que nenhuma coisa surge e nenhuma cessa, então, como se poderá ainda afirmar que *existe a dor*, que essa *surge* em dependência de causas determinadas e que pode *cessar* por outras causas? E se as QNV afirmam o falso, como poderá haver esforço moral? Como se poderá dizer que existem seres iluminados? Ou, enfim, mais em geral, que sentido ainda poderá ter falar sobre o Dharma?

A tal objeção, evidentemente poderosa, Nāgārjuna responde, na *kārikā* 7[670], que quem fala dessa maneira não tem entendido o sentido da doutrina da vacuidade, e acrescenta, na *kārikā* seguinte, que o *Dharma* dos *buddhas* se baseia em duas verdades, a ordinária e a suprema. Por esse modo de argumentar, bastante linear, podemos atribuir a Nāgārjuna um raciocínio deste tipo: 'se você enfatiza que há uma contradição entre o *ensinamento* budiano das QNV e o *ensinamento* da vacuidade, evidentemente, você não está entendendo que tais ensinamentos se inspiram e se baseiam em duas verdades ou em dois modos diferentes de ver a realidade'. Nāgārjuna, portanto, de uma forma suficientemente clara, parece dizer que o ensinamento das QNV (e seus corolários) está

---

667 Cf. final seção 6.2, I parte.

668 Cf. a nota de pé de página 1 e – para uma análise mais detalhada das primeiras estâncias de MK.XXIV – a seção 2.1 do capitolo 2 desta segunda parte.

669 Norman (citado em Williams [2002], p. 45) observa que não há nenhuma específica razão em traduzir *ariya-saccāni* (em sânscrito, *ārya-satyāni*) com "nobres verdades" (expressão consagrada pela tradição e, portanto, a meu ver, preferível), sendo igualmente correto verter a locução como "verdades *dos* nobres", "*para* os nobres" ou "*do* nobre [Buda]".

670 "Aqui, nós afirmamos que tu não entendes o propósito [ínsito na] vacuidade, a [própria] vacuidade e o sentido da vacuidade – e por isso, portanto, tu estás aborrecido" (cf. nota de pé de página 87).

fundado sobre (e *depende de*) uma das duas verdades, enquanto a doutrina da vacuidade está *baseada na* outra verdade.

De um ponto de vista lógico, menosprezando o significado literal do termo *samupāśritya* e entendendo a ideia de *basear-se em* como equivalente a *significar* ou *equivaler a*, seria também correto pensar – conforme a maioria dos estudos examinados na primeira parte tendem a ler – que aqui, Nāgārjuna está querendo dizer: 'os ensinamentos dos buddhas *transmitem*, *comunicam* ou *descrevem* duas verdades'. No entanto, nesse caso, para que a resposta de Nāgārjuna seja consistente com a objeção dos primeiros seis versos e para que os primeiros oito versos de MK.XXIV façam pleno sentido, deveríamos concluir que as QNV *equivalem* à verdade convencional, enquanto a doutrina da vacuidade *corresponde* à verdade suprema. Essas duas conclusões, com certeza, são discutíveis, uma vez que tanto a ideia do primeiro sermão do Buda *ser* verdade comum ou corriqueira, quanto a da *śūnyatā* ser *expressão* ou *definição* do *paramārtha* são teses fortemente problemáticas e em conflito com várias passagens da literatura canônica e *mahāyāna*. Conflitos esses que, a meu ver, somem ou são fortemente reduzidos quando se entende as QNV e a vacuidade como doutrinas apenas *baseadas* ou *apoiadas* nas duas verdades.

Portanto, excluindo que o ensinamento das QNV e o da vacuidade *signifiquem* (ou, de alguma forma, *equivalham* a) as duas verdades, e voltando a dar peso à palavra *samupāśritya* da *kārikā* 8, a etapa ulterior é a de perguntarmo-nos qual das duas doutrinas se baseia em *saṃvṛti* e qual em *paramārtha-satya*. A resposta a essa pergunta é deixada subentendida por Nāgārjuna. Isto se dá, evidentemente, porque o leitor pode alcançar tal resposta sem muitas dificuldades. Ora, a doutrina das QNV – apesar da sua profundeza e de seu caráter 'subversivo' em relação à maneira ordinária de se relacionar ao mundo (subversão essa que exclui a possibilidade dela mesma ser *definida* como *verdade ordinária*) – é um discurso que fala do sofrimento *pessoal*, das *causas* que o produzem, da sua possível extinção e das causas que produzem essa extinção. Sendo assim, é uma doutrina que se baseia nas categorias ordinárias da existência, da substância individual, da qualidade e da relação causal: um ensinamento que, apesar de 'revolucionário', pode, de fato, ser *compreendido* sem muitas dificuldades pelo homem comum, cuja visão é centrada nas noções de 'si' (*ātman*) ou de natureza própria (*svabhāva*). Ao contrário, a doutrina da vacuidade é uma doutrina complexa e esotérica; um verdadeiro desafio à maneira ordinária de perceber a realidade e de raciocinar sobre ela; como amplamente demonstrado na primeira parte desta tese, as

tentativas, por parte dos autores que a estudam, de oferecerem um relato linear e coerente da mesma, acabam frequentemente falindo; a sensação que costuma vivenciar quem se aproxima à ideia de 'vazio', ou da 'ausência de essência' (*niḥsvabhāvatā*), é a de conseguir apanhar essa ideia apenas até um certo ponto, ou apenas em uma certa maneira, enquanto outros aspectos e implicações se mantêm mais obscuros e inatingíveis.

Enfim, tendo que decidir qual das duas doutrinas Nāgārjuna acredita ser construída com base em uma e qual em outra verdade, mesmo antes de qualquer certeza sobre os conteúdos das duas verdades, a mera qualificação de uma como "convencional mundana"[671] (*loka-saṃvṛti-satya*) e da outra como "suprema" ou "última", é uma prova suficiente para nos convencermos de que é a doutrina das QNV aquela formulada *com base em saṃvṛti-satya* e que, ao contrário, a doutrina da vacuidade é a que depende de um modo *parama* ou 'supremo' de nos relacionarmos cognitivamente com o mundo.

A leitura das primeiras 8 *kārikās* de MK.XXIV nos permite, portanto, alcançar uma primeira conclusão: doutrinas canônicas como a das QNV, dos 'nobres frutos', dos 'oito tipos de indivíduos', das 'três joias' são *baseadas em* (não, portanto, *equivalentes a* ou *descritivas de*) *saṃvṛti-satya*; a doutrina da vacuidade, por outro lado, é construída sobre uma dimensão cognitiva chamada de *paramārtha-satya*.

Antes de concentrarmos sobre os objetivos de examinar os ensinamentos respectivamente baseados nas duas verdades e, em seguida, nos perguntarmos em que essas últimas podem consistir, é o caso de analisar a controversa *kārikā* XXIV.18, que oferece preciosos argumentos em apoio ao que foi dito até agora e dados indispensáveis para prosseguir nossa análise.

1.2. Exegese da estância MK.XXIV.18

O primeiro dos dois versos da *kārikā* XXIV.18 das MK nos oferece a seguinte e crucial informação: "O que é a «co-originação dependente» nós chamamos de

[671] Na *kārikā* 10 do mesmo capítulo XXIV (cf. nota de pé de página 252), Nāgārjuna parafraseia 'loka-*saṃvṛti-satya*' com '*vyavahāra*', a saber, 'comportamento comum, dimensão linguística ordinária, comunicação ou troca convencional'.

«vacuidade»”[672]. Uma equação, a entre *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda*, que Nāgārjuna repete, em forma mais ou menos explícita, outras vezes ao longo da sua obra[673].

Os sucessivos dois *pādas* da *kārikā* acrescentam duas ulteriores informações: (18.c) “essa (*sā*) [vacuidade] é uma «convenção dependente» (*prajñaptir upādāya*)”; (18.d) “essa mesmo (*saiva*) é o «caminho do meio» (*pratipat madhyamā*)”.

1.2.1. Traduções e interpretações de MK.XXIV.18

O *pāda c* da estância em questão, especialmente controverso, recebeu, por parte dos estudiosos contemporâneos de Nāgārjuna, traduções até bastante diferentes, apesar de que, em aparência, não radicalmente contrastantes. Nagao: “a designation based upon (some material)”[674]; Pandeya: “use of language in relation to a thing”[675]; Oetke: “designation on some basis”[676]; Robinson: “designation overlaid (on emptiness)”[677]; Kalupahana: “dependent upon convention”[678]; Inada: “provisional name (i.e., thought construction)”[679]; Garfield e Huntington “dependent designation”[680]; Arnold: “relative indication”[681]; Wood: “provisional teaching”[682] e outras expressões mais ou menos correspondentes a essas citadas, mais ou menos fieis à letra do texto de Nāgārjuna[683].

Independente da circunstância de que as diferentes traduções de *prajñaptir upādāya* sejam, entre elas, parecidas (implicando, quase sempre, a ideia de uma designação, de um fato linguístico ‘sobreposto a’, ‘dependente de’ ou ‘baseado em’

---

672 *Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe.*

673 Por exemplo, VV.22.a: “A produção condicionada dos seres: isso é chamado de vacuidade” (*yaśca pratītyabhāvo bhāvānāṃ śūnyateti sā proktā*); SŚ.68: “Since all things are empty of own being, the incomparable Tathāgata teaches dependente co-origination regarding things” (*Uma vez que todas as coisas são vazias de ser próprio, o Tathāgata incomparável ensina a co-originação dependente com relação às coisas*) – Trad. Lindtner (1997), p. 66; Lo.st.22.a-b: “Tu pensas que a co-originação dependente seja a vacuidade” (*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te mata*).

674 (*Uma designação baseada em [algum material]*) – Nagao (1992), p. 190.

675 (*Uso da linguagem em relação a uma coisa*) – Pandeya-Manju (1991), p. 47.

676 (*Designação sobre algumas bases*) – Oetke (2007), p. 13.

677 (*Designação sobreposta [na vacuidade]*) – Cit. em Berger (2010), p. 42.

678 (*Dependente de uma convenção*) – Kalupahana (1991), p. 339.

679 (*Nome provisório [isto é, construção mental]*) – Inada (1993), p.148.

680 (*Designação dependente*) – Garfield (2009), p. 31, Huntington (1989), p. 50.

681 (*Indicação relativa*) – Cit. em Oetke (2007), p. 2.

682 (*Ensinamento provisório*) – Wood (1994), p. 204.

683 Sprung (1979), por exemplo, propõe uma leitura decididamente livre (e, a meu ver, improvável): “a guiding, not a cognitive notion, presupposing the everyday” (*uma noção não cognitiva, [mas sim] orientativa, que pressupõe o cotidiano*) . Aparentemente sem sentido é a tradução de Streng (1973), p.28: “This apprehension, i.e., taking into account (all other things), is [the understanding of] the middle way” (*Essa apreensão, i.e., tomar em consideração [todas as outras coisas], é [a compreensão do] caminho do meio*).

‘algo’), os diferentes autores interpretam a locução em exame de modo a adaptá-la à própria específica interpretação do tema mais geral das duas verdades.

Wood, por exemplo, para defender a sua interpretação niilística, entende que o *sā* do *pāda c* se refira à equação entre vacuidade e co-originação dependente que os dois *pādas* anteriores (a e b) tinham acabado de estabelecer, chegando à conclusão de que: “já que que tudo é inteiramente vazio (*śūnyam-idaṃ sarvam*), a equação entre vacuidade e co-originação dependente é apenas um ensinamento provisório (*neyārtha, upādāya prajñapti*)”[684]. Em outras palavras, a função do *pāda c* seria o de contradizer e rejeitar o que foi afirmado – evidentemente, segundo Wood, a partir de um plano epistemológico inferior – nos *pādas a-b*.

Nagao, por sua vez, tentando demonstrar a presença da *zigzagging logic* (que, como ressaltei anteriormente, se apresenta com mais evidência no budismo mais tardio) já na obra de Nāgārjuna, no *pāda c* de MK.XXIV.18 individua o terceiro momento, o (re)afirmativo, que se segue aos dois primeiros momentos, respectivamente afirmativo e negativo, correspondentes aos primeiros dois *pādas*. O *pratītyasamutpāda*, negado (no mesmo momento em que é definido como *śūnyatā*) no *pāda b*, é reestabelecido *provisoriamente* ou *convencionalmente* no *pāda c*:

> O mundo do *pratītyasamutpāda*, na medida em que é negado ou que tem um aspecto negativo (primeiro e segundo *pādas*), é *śūnyatā*. Porém, apesar dessa negação, na medida em que a realidade última não deixa de manifestar-se como *upādāya-prajñapti* (terceiro *pāda*), o *pratītya-samutpāda* é operante e eficiente no mundo saṃsārico e, portanto, ainda vivo[685]

O *pāda d*, na leitura de Nagao, equivale à síntese do duplo movimento, ascendente/descendente, descrito pelos primeiros três *pādas*: o ‘caminho do meio’ não é nada mais do que o inteiro percurso de afirmação/negação/re(afirmação) que constitui (na opinião de Nagao) a suma da inteira filosofia nāgārjuniana: “O caminho do meio é um caminho dinâmico e não uma mera cessação ou extinção como expresso pelo *nirvāṇa* «hīnayānico»”[686].

---

684 “since everything is entirely void (*śūnyam-idaṃ sarvam*), the equation between emptiness and dependent co-origination is only a provisional teaching (*neyārtha, upādāya prajñapti*)” – Wood (1994), p. 204.

685 “The world of pratītya-samutpāda in so far as it has been negated or has a negative aspect (first and second padas), is śūnyatā. But, in spite of this negation, in so far as the ultimate reality does not cease to manifest itself as upādāya-prajñapti (third pada), pratītya-samutpāda is operative and functioning in the saṃsāric world, and therefore, still alive” – Nagao (1992), p. 193.

686 “The Middle Path is a dynamic path and not a mere cessation or extinction as expressed by the «Hīnayānic» nirvāṇa” – *Ibid*.

É importante observar que a interpretação de Nagao, na medida em que considera que *prajñaptir upādāya* é um predicado de *pratītyasamutpāda*[687], menospreza o fato de que o *sā* de *c*, pronome feminino, não pode referir-se a *pratītyasamutpāda*, substantivo masculino[688]. A leitura de Nagao, portanto, parece viciada por uma inconsistência gramatical.

No âmbito da interpretação semântica (e, mais em geral, nominalista e convencionalista) *prajñaptir upādāya*, referido – sem receios – a *śūnyatā*, é entendido como um atributo que confere à vacuidade o cunho da convencionalidade: "a própria *vacuidade* é declarada como uma designação dependente (*prajñaptir-upādāya, brten nas gdags pa*) […], portanto, é declarada como meramente dependente e nominal – convencionalmente existente, mas ultimamente vazia"[689]. Ou: "Chamar a vacuidade de 'conceito dependente' é dizer que ela carece de natureza intrínseca [...]. Dizer que também a vacuidade é vazia é o mesmo de dizer que nenhuma afirmação sobre a vacuidade poderia ser ultimamente verdadeira. A conclusão é que a própria ideia de uma verdade última é vazia"[690].

Interpretações desse tipo parecem, no plano gramatical, irrepreensíveis. No entanto, essas fornecem uma explicação suficiente apenas do primeiro termo (*prajñaptir*) da locução em exame, não do segundo (*upādāya*): posto que o *pāda c* define *śūnyatā* como uma designação *dependente*, é preciso, com efeito, entender *de que dependa* tal designação. Uma pergunta que os defensores da interpretação semântica não enfrentam.

1.2.1.1. *Leitura de Berger e suas deficiências*

Uma interpretação original, embora, a meu ver, infundada, da *kārikā* MK.XXIV.18 é a proposta por Berger em um artigo recente, cuja análise crítica nos

---

687 "É convicção minha que *upādāya-prajñapti* é um outro nome para *pratītyasamutpāda*" (*It is my contention that* upādāya-prajñapti *is another name for* pratītyasamutpāda) – *Ibid*., p. 192.

688 Seyfort Ruegg (1981), p. 17, no entanto, sem maiores explicações, afirma que "O pronome *sā* em MK.XXIV.18c pode referir-se tanto ao *pratītyasamutpāda* do primeiro quarto [da estância], quanto ao *śūnyatā* do segundo quarto" (*The pronoun* sā *in MMK.XXIV.18c might refer either to* pratītyasamutpāda *in the first quarter, or to* śūnyatā *in the second quarter*).

689 "*emptiness* itself is asserted to be a dependent designation (*prajñaptir-upādāya, brten nas gdags pa*) […] thereby asserted to be merely dependent and nominal – conventionally existent but ultimately empty" – Garfield (2002), p. 36.

690 "To call emptiness a 'dependent concept' is to say that it lacks intrinsic nature […]. To say that emptiness is also empty is to say that no statement about emptiness could be ultimately true either. The upshot is that the very idea of an ultimate truth is empty" – Siderits (2007), p. 204.

permite, de qualquer maneira, focar em ulteriores aspectos da mesma *kārikā* e alcançar uma leitura razoavelmente satisfatória.

Berger começa sua análise salientando que a estância em questão é realmente crucial na economia do nosso entendimento geral da filosofia de Nāgārjuna[691]: dependendo de como traduzimos o *sā prajñaptir upādāya* do *pāda c*, podemos obter ou leituras (nominalistas e convencionalistas) que negam – como acabamos de ver – que o conceito de *śūnyatā* se refira a algum tipo de realidade ou de significado extrínseco ou, ao invés disso, leituras que consideram a própria ideia de *śūnyatā* e a de *pratītyasamutpāda* (que os primeiros dois *pādas* equiparam à vacuidade) como "descrições referencialmente acuradas do mundo como ele é"[692].

A tradução de Berger da *kārikā* MK.XXIV.18 é centrada em uma análise do termo *upādāya* decididamente anômala: "A palavra *upādāya* é um particípio indeclinável, ou um gerundivo, uma forma do nome *upādāna* e assim poderia ser lida como «tendo recebido» ou «tendo obtido»"[693]. Por extensão, no verso em questão, *upādāya* designa "uma «obtenção» mental, como no caso do «tornar-se consciente de», «compreender» ou «aceitar» uma ideia"[694]. *Prajñaptir*, por sua parte, desprovida de qualquer sentido de 'convencionalidade' ou de 'provisoriedade', significa simplesmente (conforme uma acepção com certeza presente no leque semântico dessa palavra, e em sintonia com a tradução de vários intérpretes) "«notion» or «idea» or «insight»"[695]. Dessa maneira, Berger chega à seguinte tradução da inteira estância: "Whatever is conditioned co-arising, that is emptiness, we claim; this notion (emptiness), *once acquired*, is truly the middle path"[696].

Atribuir a *prajñaptir* o significado – neutro – de 'noção' é, com certeza, legítimo. Contudo, em âmbito budista, entre os significados dessa palavra, o sentido de

---

691 Contrário à atribuição à estância MK.XXIV.18 de peso especial no quadro geral da obra nāgārjuniana é o ponto de vista de Oetke que, no final de uma complexa reflexão sobre a *kārikā* aqui examinada, conclui que "apesar de ela ser frequentemente citada na literatura, ela é de escassa utilidade para a interpretação da obra na qual ocorre" (*notwithstanding its being frequently quoted in the literature, is of little avail for the interpretation of the work in which it occurs*) – Oetke (2007), p. 24.

692 "referentially accurate descriptions of the world as it is" – Berger (2010), p. 41.

693 "The word *upādāya* is an indeclinable participle, or gerundive, form of the noun *upādāna* and so should be read «having received» or «having gotten»" – *Ibid*., p. 47.

694 "a mental «getting», as in «becoming aware of,» «comprehending» or «accepting» an idea" – *Ibid*.

695 *Ibid*.

696 (*O que for co-surgimento condicionado, nós afirmamos que é vacuidade; essa noção [vacuidade]*, uma vez adquirida, *é realmente o caminho do meio*) – *Ibid*., p. 51. Itálico no corpo do texto meu. Uma recente tradução dessa estância parecida com a de Berger é a de Jones (2010), p. 28: "Whatever is dependently arisen, we call that «emptiness». *This indicator, once comprehended*, is in fact itself the «middle way»" (*O que for surgido em dependência, nós o chamamos de "vacuidade». Esse* indicador, uma vez compreendido, *é, de fato, ele mesmo, o «caminho do meio»*). Itálico meu.

‘convenção’ (ou seja, de ‘construção mental [desprovida de referente ôntico]’) é bem atestado. Berger, no entanto, acredita que esse sentido mais técnico e especializado da palavra *prajñapti* seja adquirido em uma fase da história do pensamento budista sucessiva à época de Nāgārjuna: seria a tratadística *ābhidharmika* dos tempos de Saṅghabhadra (IV séc.) e Pūrṇavardhana (VIII séc.) a utilizar *prajñapti* com o significado de ‘construção conceitual’, ‘rótulo’ ou ‘existência fictícia’, em oposição ao termo *dravya* que, ao contrário, designa ‘substancialidade’ ou ‘existência real’: atributos, esses últimos, que tipicamente, no contexto das escolas *ābhidharmikas*, qualificam o estatuto ontológico dos *dharmas*, entes ultimamente reais, capazes de resistir à análise (enquanto os entes de tipo *prajñapti*, somente conceituais, quando submetidos à análise, desaparecem, reduzindo-se às partes das quais são constituídos)[697]. Seria Candrakīrti, que escreve em uma época na qual o sentido técnico de *prajñapti* como ‘convenção’ é já adquirido, a projetar sobre Nāgārjuna (que, segundo Berger, como já disse, usaria *prajñapti* no mero sentido de ‘noção’) tal concepção: a explicação, por parte do autor do PP, de *prajñaptir upādāya* é *upādāya prajñaptir iti*[698]: uma inversão que Berger considera responsável pela transformação do significado original de “notion acquired” (*noção adquirida*) em “derived notion” (*noção derivada*)[699]. Essa leitura (“incorreta”) de Candrakīrti – Berger conclui – teria sido acriticamente apropriada pela maioria dos intérpretes contemporâneos de Nāgārjuna[700].

Em defesa da própria tese de um uso ‘neutro’, por parte de Nāgārjuna, da palavra *prajñaptir*, Berger cita seis passagens das MK nas quais ocorrem, em uma ocasião (XXII.11), a própria palavra *prajñaptir*, nas outras cinco (IX.3, XVIII.6, XIX.5, XXII.10 e XXIII.10-11) algumas formas conjugadas do verbo *pra√jña*[701]. Agora, se é

---

697 Sobre a dicotomia *dravya-sat/prajñapti-sat* cf. Williams (1981 e 2002) e Siderits (2007), pp. 104-137.

698 PP.504.8.

699 A “jogada hermenêutica” (*hermeneutical play*) de Candrakīrti consiste, explica Berger ([2010], pp. 52-53), na transformação da expressão original de Nāgārjuna, na qual *prajñaptir* é um nominativo qualificado por um gerúndio intransitivo, em uma expressão na qual o mesmo *prajñaptir* é qualificado adjetivamente por *upādāya* “de uma forma que evoca um específico vocabulário técnico Abhidharma” (*in a fashion that harkens back to specific Abhidharma technical vocabulary*).

700 Na sua réplica ao artigo de Berger, Garfield e Westerhoff (2011) salientam que é errado considerar Candrakīrti o único ‘responsável’ pela interpretação de *prajñapti upādāya* no sentido de ‘noção dependente ou derivada’: em Bhāviveka, em Buddhapālita (‘reconstruído’ por Pandeya), em fontes tibetanas independentes de Candrakīrti e, enfim, no ChL, é confirmada a leitura de Candrakīrti. A conclusão (p. 367) dos dois autores é que; “naturalmente Piṅgala, Buddhapālita, Bhavāviveka, e Candrakīrti podem estar errados, e Berger pode estar certo. No entanto, nós aqui cofiamos na tradição”

701 A propósito das outras ocorrências de *prajñapti* e seus derivados citadas por Berger, Garfield e Westerhoff (2011, p.365) observam: “em nenhuma *daquelas* ocorrências *prajñapti* ocorre no contexto da frase em análise, a saber, *prajñaptir upādāya*, e é essa ocorrência não usual que nos interessa” (*in none of*

indubitavelmente verdadeiro que *esse verbo* parece ser utilizado por Nāgārjuna no sentido não técnico de 'conhecer' ou de 'saber'[702], é também verdade que a ocorrência do *substantivo prajñaptir* em XXII.11, longe de confirmar o ponto de vista de Berger, parece, ao contrário, uma prova a favor do fato de que Nāgārjuna utiliza essa palavra, justamente, com o sentido técnico de 'convenção': "Não se deveria falar de 'vazio', 'não-vazio', 'vazio/não-vazio' e 'nem vazio/nem não-vazio': porém, disso se fala em *sentido convencional* (*prajñapty arthaṃ*)"; a tradução do mesmo verso, por parte de Berger – "«Empty» and «not empty», are not to be accounted for; the notions (*prajñapti*) «both» and «neither» have a meaning that is only mentioned"[703] –, tirando de *prajñaptir* o elemento da convencionalidade, parece trair e distorcer o seu sentido.

Na realidade, a circunstância de que o verbo *pra√jña* é usado por Nāgārjuna no sentido simples de 'conhecer' não parece implicar que também o substantivo *prajñaptir* tenha que ser por ele utilizado no sentido não técnico de 'noção'. Não há nenhum problema particular em admitir que, mesmo que em Nāgārjuna a forma verbal *pra√jña* mantenha um significado neutro, o substantivo *prajñaptir* possa ter o uso específico de 'construção mental' ou de 'convenção'.

Ademais, com relação à consideração de Berger de que o uso específico de *prajñaptir* pertence a um budismo mais tardio, o mesmo autor se contradiz: perguntando-se de onde Candrakīrti possa ter tirado a ideia de que *prajñaptir* signifique 'convenção' e não apenas 'noção', (excluindo que sua fonte possa ser Nāgārjuna) Berger conjectura que suas fontes possam ser as MP e o *Kathāvatthu*, dois textos (o primeiro para-canônico, o segundo inserido nos *abhidharma-piṭakas* das escolas Theravāda e Sarvāstivāda) nos quais o termo *prajñaptir* (ou melhor, a sua versão pāli *paññatti*) aparece no exato sentido de 'noção convencional' ou 'noção derivada'. Agora, como ambos os textos citados por Berger são anteriores ou (como é o caso das MP), no máximo, contemporâneos de Nāgārjuna, não dá para entender porque Berger exclua que os mesmos possam ter sido ser fontes, além de Candrakīrti, também de Nāgārjuna! Em

---

those *occurrences does* prajñapti *occur in the context of the frase at issue, namely* prajñapti upādāya, *and it is this unusual occurrence that concerns us*).

[702] Por exemplo, é certamente aceitável uma tradução de MK.IX.3 como aquela proposta por Berger (2010, p. 48): "Through seeing and hearing, through feeling and the others, how would a particular entity, prior to being singled out, *be known* [itálico meu] (*prajñapyate*)?" (*Através do ver e do ouvir, através do sentir e dos outros, como poderia uma entidadade particular, antes de ser identificada, ser conhecida [prajñapyate]?*).

[703] (*«Vazio» e «não vazio» não devem ser considerados; as noções (prajñapti) «ambos» e «nenhum dos dois» têm um significado que é apenas mencionado*) – *Ibid*., p. 49.

um artigo recente[704], mostrei como entre a redação do capítulo XXIV das MK e o parágrafo 2-3.1.1 das MP existam surpreendentes semelhanças formais, que sugerem, se não uma direta influência dessa obra sobre a reflexão de Nāgārjuna, ao menos uma forte sintonia de pontos de vista. Se, portanto, as MP usam *pañ̃ñati* no sentido técnico de 'noção convencional', 'derivada' ou 'dependente', essa parece uma razão a mais para acreditar que esses mesmos significados estejam presentes na palavra *prajñaptir* utilizada por Nāgārjuna.

Como ulterior confirmação da convicção de que o uso de *prajñapti* em MK.XXIV.18 seja mesmo técnico e não genérico, pode-se acrescentar que, se é verdade, como Walser (2005)[705] persuasivamente defende, que Nāgārjuna está em estrita relação com a escola *ābhidharmika* dos *prajñaptivādin*, o uso de *prajñapti* como 'convenção' ou como 'noção derivada' (em oposição ao substancialismo de hipotéticos entes de tipo *dravya*) devia ser-lhe perfeitamente familiar.

Passando a examinar o segundo termo da locução (*prajñaptir upādāya*) aqui examinada, observamos que, também nesse caso, a leitura de Berger é indefensável. Esse autor, contra a substancial unanimidade dos outros estudiosos de Nāgārjuna e, sobretudo, contra as regras da sintaxe sânscrita, em vez de entender *upādāya* como um gerúndio ativo, o lê como um adjetivo verbal de significado passivo. Além disso, no que diz respeito ao significado da palavra *upādāya*, apesar do sânscrito clássico (mantendo uma ligação mais explícita com a raíz *√dā*[706]) conferir a *upā√dā* o sentido de "to receive, accept, gain, acquire [...]"[707], portanto, autorizando – se não no plano gramatical, ao menos naquele semântico – a tradução ("*once acquired*") que Berger atribui a *upādāya*, o sânscrito híbrido budista (utilizado por Nāgārjuna) confere a *upādāya* um significado muito diferente: "on the basis of [...,] in view of, in consideration of, on the ground of, because of [...]"[708]. Isso plenamente justifica, portanto, uma tradução dessa palavra como 'baseada em', 'dependente de', 'em função de'.

---

704 Ferraro (2011).

705 Um trabalho, esse de Walser, presente na bibliografia essencial do artigo de Berger: porém, mais uma vez surpreendentemente, as conclusões que podem ser tiradas da obra de Walser parecem ignoradas pelo próprio Berger.

706 "To give, bestow, grant, yield [...]" (*Dar, conferir, conceder, oferecer […]*) –, Monier-Williams (1986).

707 *Ibid*.

708 (*com base em […,], em vista de, em consideração de, em razão de, por causa de*) – Edgerton (1996).

1.2.1.2. Conclusão: prajñaptir upādāya *como "convenção dependente"*

Concluindo, podemos afirmar, com uma boa margem de segurança, que *prajñaptir upādāya* literalmente signifique exatamente o que Berger quer evitar de todas as maneiras: 'convenção (ou construção mental) baseada em (dependente ou derivante de)'. Ademais, como o *sā* com o qual começa o *pāda c* é feminino, e o último substantivo nomeado do *pāda* anterior é *śūnyatā*, não há razão para duvidar que, com *sā*, Nāgārjuna entenda *śūnyatā*. A 'convenção dependente' é, portanto, com certeza, o conceito de vacuidade.

Podemos a esse ponto voltar à pergunta anterior: a vacuidade é uma convenção dependente *de que*? Qual é a base sobre a qual é construído o conceito de *śūnyatā*?

A análise desenvolvida no começo da seção 1.1.1 deste capítulo nos oferece uma resposta que, a meu ver, é bastante evidente: a doutrina da vacuidade deve ser um ensinamento *dependente da verdade suprema*. Com efeito, vimos que poucas *kārikās* antes de MK.XXIV.18, Nāgārjuna, compelido por um adversário a explicar em que maneira o ensinamento das QNV não está em contradição com a doutrina da vacuidade, tinha afirmado que os ensinamentos dos *buddhas* estão baseados (*samupāśritya*) em duas verdades, a ordinária e a suprema. Como argumentei anteriormente, é razoável pensar que, entre as duas, seja a doutrina das QNV a ser aquela baseada na verdade ordinária e, consequentemente, os discursos sobre *śūnyatā dependem* de *paramārtha-satya*. Agora, na estância 18 aqui examinada, Nāgārjuna diz que a vacuidade, que é equivalente à co-originação dependente, é uma convenção *baseada em* (*upādāya*[709]): uma vez que Nāgārjuna deixa subentendido o elemento sobre o qual a doutrina da vacuidade está construída, evidentemente, o mesmo elemento deve ser facilmente identificável por quem está lendo; e o primeiro elemento no qual pensamos, lembrando o que foi dito nos versos anteriores, não pode ser, senão, a verdade suprema.

Nāgārjuna, então, baseando-se em um modo de ver a realidade definido como 'supremo', constrói ensinamentos como o da vacuidade e seus equivalentes conceituais. tais ensinamentos, no entanto, não possuem valor absoluto pois não se tratam de doutrinas definitivas, mas sim de doutrinas *convencionais*. Ou seja, essas teorias e conceitos sobre a realidade valem apenas em determinadas circunstâncias ou em certas condições. Como lembra o verso MK.XXII.11: "não se deveria falar de 'vazio', 'não-

[709] Os dois termos *samupāśritya* e *upādāya* (ambos gerúndios, ambos abarcando o prefixo *upā*), segundo a minha leitura, dentro do capítulo XXIV das MK, devem ser considerados sinônimos.

vazio', 'vazio/não-vazio' e 'nem vazio/nem não-vazio': fala-se disto, porém, em sentido convencional (*prajñapty-artha*)"[710]. Nesse verso a vacuidade é novamente apresentada como um ensinamento de tipo *prajñapti*, ou seja, convencional. E isto nos permite entender, também, aqueles versos nos quais Nāgārjuna afirma não ter um "ponto de vista". Assim, uma maneira de interpretar o *nāsti mama pratijñā* ("não existe uma minha posição") de VV.29[711] é entender que as 'teses' (como a da vacuidade, da co-originação dependente e do caminho do meio) que Nāgārjuna apresenta e utiliza ao longo da sua obra não são posições às quais ele *adere* última e definitivamente; ao contrário, são doutrinas apenas convencionalmente verdadeiras; válidas somente com relação aos objetivos soteriológicos de Nāgārjuna; mais uma vez, elas são um *meio*, um expediente útil nas circunstâncias nas quais o magistério de Nāgārjuna se desenvolve.

Enfim, Nāgārjuna não pretende propor, por meio da sua doutrina, uma definição da verdade suprema; *śūnyatā* não é um conceito ou um ponto de vista que podemos considerar equivalente a *paramārtha-satya*. Compreender conceitualmente o significado da doutrina da vacuidade, portanto, não será a mesma coisa do que ter a visão da verdade suprema. Ao invés disso, a vacuidade é uma construção conceitual que, originada a partir da visão da realidade suprema, tem como finalidade – como lembra MK.XIII.8.a-b[712] – o abandono de todos os pontos de vista.

1.3. Literatura comentarial e secundária

A tese central destas páginas é que, para enfrentar corretamente a questão das duas verdades em Nāgārjuna, é essencial distinguir nitidamente o plano epistemológico das duas *satyas* daquele das doutrinas e dos ensinamentos que se baseiam sobre as mesmas duas verdades. Será somente depois de ter classificado (com base na respectiva *satya* de referência) os vários ensinamentos nāgārjunianos, e após ter entendido o seu sentido, que poderemos pôr-nos a pergunta sobre *o que são* as duas verdades.

A maior parte da literatura secundária por mim consultada, porém, como foi dito, não distingue entre 'verdade' e 'ensinamento fundado em uma verdade' e, portanto, enfrenta as doutrinas de Nāgārjuna como se elas fossem descrições ou

---

710 *Śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñapty-arthaṃ tu kathyate //*

711 Cf. nota 226.

712 "Os [*buddhas*] vitoriosos declararam que a vacuidade é um meio para a eliminação de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnāṃ*)"

definições diretas de uma ou outra verdade. Dessa forma – ao menos entre os autores que acreditam que Nāgārjuna pense em uma verdade suprema distinta da verdade ordinária (não, portanto, como pensam os defensores da interpretação semântica, que a verdade suprema *seja* a verdade ordinária) –, a tendência é a de considerar que *śūnyatā* e/ou o *pratītyasamutpāda* sejam equivalentes conceituais, ou até predicados de *paramārtha,* e não (como decorreu da precedente exegese do capítulo XXIV das MK) "convenções dependentes" da mesma verdade suprema. Ao longo da primeira parte deste trabalho vimos vários exemplos dessa tendência.

No entanto, tanto no âmbito da antiga literatura comentarial, quanto no da literatura secundária, não faltam autores que intuem – apesar de nunca expô-la explícita e sistematicamente – a defasagem epistemológica entre o plano das duas verdades e o plano dos ensinamentos nelas baseados.

§1. O comentário de Buddhapālita sobre o capítulo XXIV das MK, infelizmente, é um dos quais não dispomos (ou que, de qualquer forma, correspondem ao Abh)[713]. No entanto, algumas observações de Buddhapālita, referentes a outros capítulos das MK, parecem plenamente condizer com a tese aqui defendida. Por exemplo, comentando MK.XXII.11, ele afirma:

> «Empty» should not be said; nor should «nonempty» be said; nor should «both empty and nonempty» and «neither empty nor nonempty» be said. [But] they are said for the sake of rejecting false conceptualizations (*abhūtasaṃkalpa*) and for the sake of designating (*prajñapti*) ultimate reality (*paramārthatattva*)[714].

A palavra – "designating" – com a qual Ames traduz *prajñapti* (que reproduz o tibetano *gdags pa*), conforme a análise por nós desenvolvida na seção anterior, é excessivamente neutra; com efeito, Buddhapālita usa a palavra *prajñapti* logo depois de

---

713 "O comentário de Buddhapālita sobre os últimos cinco dos vinte e sete capítulos das MK é quase idêntico aos capítulos correspondentes do Abh. (Isso é particularmente verdadeiro no que diz respeito aos últimos quatro capítulos) [...]. Portanto, parece provável que Buddhapālita, de fato, escreveu apenas os primeiros vinte e dois capítulos do comentário que lhe é atribuído. Os demais capítulos foram presumivelmente extraídos do Abh, e adicionados mais tarde" (*Buddhapālita´s commentary on the last five of the twenty-seven chapters of the MMK is nearly identical to the corresponding chapters of the Akutobhayā. [This is particularly true of the last four chapters] […]. Thus it seems likely that Buddhapālita, in fact, wrote only the first twenty-two chpaters of the commentary ascribed to him. The remaining chapters were presumably taken from the Akutobhayā and added later*) – Ames (1986), p. 314.

714 (*Não se deveria falar de «vazio»; nem de «não-vazio»; nem de «vazio e não-vazio», nem de «nem vazio nem não vazio». [Porém] eles são pronunciados visando rejeitar as conceitualizações falsas [*abhūtasaṃkalpa*] e visando designar [*prajñapti*] a realidade última [*paramārthatattva*]*) – BPVṛ (P299b.2,3,4; D264b.7-265a.1) – Trad. Ames (1986), p. 343.

ter dito que expressões como ‘vazio’, ‘não-vazio’, etc. “não deveriam ser usadas” – ou seja: não são expressões a serem tomadas literalmente, como descrições fiéis ou, exatamente, como meras designações da realidade. Ao invés disso, afirmando que são *prajñapti* de *paramārtha*, Buddhapālita parece dizer que devem ser entendidas como *designações convencionais* fundamentadas na verdade última.

Na mesma *vṛtti* de Buddhapālita encontramos uma passagem que confirma a leitura geral da questão das duas verdades defendida nesta tese. Falando sobre a doutrina da co-originação dependente, Buddhapālita declara que:

> It is true that the Tathāgata himself has explained and taught dependent origination. Nevertheless, he explained and taught it according to worldly convention (*lokavyavahāra*) by means of expressions such as “origination”. In that connection, even to this day, some whose minds are attached to mere verbal expressions do not understand the supremely profound dependent origination, but think that entities indeed exist because their origination and cessation and going and coming is spoken of…In order to teach them the intrinsic nature (*svabhāva*) of dependent origination, the teacher [Nāgārjuna] has composed this [treatise][715].

Essa passagem de Buddhapālita, portanto, confirma que um mesmo ensinamento – nesse caso o do *pratītyasamutpāda* – pode ter um dúplice ‘fundamento epistêmico’: o Buda (Tathāgata) apresenta uma versão *conforme* a visão ordinária da realidade (*lokavyavahāra*) e portanto centrada nas categorias *ātmicas* da originação e da cessação, enquanto Nāgārjuna propõe uma versão mais autêntica[716] do mesmo ensinamento, que evidentemente depende de um outro tipo de apreensão da realidade.

§2. Candrakīrti, no seu comentário PP a MK.XXIV, não explica o significado da palavra *samupāśritya*. No entanto, na sua glosa da *kārikā* 8, ele observa:

> “como pode haver aplicação (*pravṛttiḥ*) de palavras ou de conhecimento à verdade suprema? Com efeito, a verdade suprema não pode ser transmitida por

---

715 (*É verdade que o próprio Tathāgata explicou e ensinou a originação dependente. Entretanto, ele a explicou e a ensinou conforme a convenção mundana [*lokavyavahāra*] por meio de expressões como «originação». Dessa forma, mesmo hoje em dia, alguns, cujas mentes são apegadas às meras expressões verbais, não entendem a extrema profundeza da originação dependente, mas pensam que os entes, de fato, existem, uma vez que se fala da sua originação e cessação, ir e vir ... Visando ensinar a eles a natureza intrínseca [svabhāva] da originação dependente, o mestre [Nāgārjuna] compôs este [tratado]*) – BPVṛ (P179a.6-8; D159a.3,4) – Trad. Ames (1986), p. 316.

716 O emprego da palavra *svabhāva*, para indicar, nesse caso, a ‘verdadeira natureza’ da doutrina da co-originação dependente, pode ser enganoso; repetidamente (como veremos mais adiante) Nāgārjuna nega que possa existir *svabhāva* de qualquer coisa. No entanto, o uso que Buddhapālita faz de *svabhāva,* nessa passagem, parece caber em uma acepção do termo que, aparentemente ausente em Nāgārjuna, é, ao contrário, amplamente atestada na literatura comentarial. Cf. mais adiante, capítulo 3, seção 3.3.

> outros (*aparapratyayaḥ*), é apaziguada; pode ser conhecida – pelos nobres – [apenas] individualmente (*pratyātma*), além (*atītaḥ*) de qualquer proliferação mental. Essa não pode ser ensinada, nem pode ser conhecida [discursivamente]"[717].

Se segundo Candrakīrti não houvesse diferença epistemológica entre *basear um ensinamento* sobre uma verdade e *definir* (a saber, aplicar palavras diretamente a) a mesma verdade, nós poderíamos pensar que sua glosa (em vez de explicar) está contradizendo a estância comentada, na qual Nāgārjuna acabou de afirmar que "o ensinamento dos buddhas se baseia em duas verdades, das quais uma é a verdade suprema". O sentido do comentário de Candrakīrti deve, portanto, ser o de dizer: *descrever diretamente* ou *aplicar palavras* à realidade suprema é impossível; sobre ela será possível, apenas, como indicado por Nāgārjuna no verso, *basear* discursos *convencionalmente* verdadeiros.

No seu comentário à *kārikā* MK.XXIV.18, as palavras de Candrakīrti confirmam apenas parcialmente a minha leitura da mesma estância: formalmente, também o PP entende a estância em questão como a apresentação de três equações: (1) *śūnyatā = pratītyasamutpāda*[718]; (2) *śūnyata = prajñaptir upādāya*[719]; (3) *śūnyatā = madhyamā pratipad*[720]. Porém, a explicação candrakīrtiana da segunda equação parece distanciar-se da proposta interpretativa apresentada nesta tese:

> Essa vacuidade de natureza própria é uma convenção dependente. [A saber] é essa mesma vacuidade a ser estabelecida como uma convenção dependente[721].

---

717 *Kutastatra paramārthe vācāṃ pravṛttiḥ kuto vā jñānasya | sa hi paramārtho'parapratyayaḥ śāntaḥ pratyātmavedya āryānāṃ sarvaprapañcātītaḥ | sa nopadiśyate na cāpi jñāyate* – PP.493.10-11.

718 PP.503.12-13: "Tal co-originação dependente, que é a manifestação do broto, da consciência, etc. em dependência de causas e condições, é uma produção que [portanto] não depende de si. Agora, vacuidade é [justamente] a não produção das coisas em dependência de si mesmas" (*Yo ´yam pratītyasamutpādo hetupratyayā[na]pekṣya[āṅkura]vijñānādīnāṃ prādurbhāvaḥ sa svabhāvenānutpādaḥ | yaśca svabhāvenānutpādo* [GF] *bhāvānāṃ sā śūnyatā* |).

719 Não consigo encontrar, nas palavras de Candrakīrti (apresentadas no corpo do texto), elementos que justifiquem a afirmação de Seyfort Ruegg, que, após ter declarado que o pronome *sā* pode referir-se tanto à vacuidade como à co-originação dependente (cf. 688) conclui que "Candrakīrti oferece uma explicação que, com efeito, toma em consideração as duas possibilidades" (*Candrakīrti gives an explanation that in fact takes into account both these possibilities*) – Seyfort Ruegg (1981), p. 17.

720 PP.504.11-14: "Essa vacuidade caracterizada pelo não surgimento segundo natureza própria, é chamada de caminho do meio. Aquilo do qual não há surgimento segundo natureza própria, disso não há (*abhāvaḥ*) existência (*astitva*). No entanto, dada a inexistência (*abhāvāt*) da extinção (*vigama*) do que não é surgido substancialmente, nem há não-existência (*nāstitva*). Por isso, a vacuidade, sendo desprovida dos dois extremos de ser e não-ser, caracterizada pelo não surgimento substancial de todas as coisas, e dita caminho, ou via do meio" (*saiva svabhāvānutpātti-lakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipaditi vyavasthāpyate | yasya hi svabhāvenānutpattistasyāstitvābhāvaḥ | svabhāvena cānutpannasya vigamābhāvān-nāstitvābhāva iti | bhāvābhāvānta dvayaraihatatvāt-sarvasvabhāvānutpatti-lakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipan-madhyamo mārga ityucyate* || [hífens meus]).

721 Cf. a leitura de Berger dessa frase (nota de pé de página 699).

> Dependendo das rodas, etc., [isto é das] partes da carruagem, 'carruagem' é designada convencionalmente. A designação dessa carruagem com base em suas partes [equivale à] sua não originação segundo natureza própria. E esse 'não surgimento substancial' é a vacuidade[722]

Aqui, a ideia de Candrakīrti parece ser a de que a vacuidade consiste na existência convencional dos fenômenos, ou seja, uma existência não autônoma, mas dependente de partes: o fato de que 'as coisas' – como, por exemplo, a clássica carruagem – se revelam dependentes de partes equivale à vacuidade das mesmas coisas. Portanto, não é o caso da vacuidade ser uma verdade convencional que se sustenta ou depende de *parmārtha*, mas sim um sinônimo de *prajñapti-sat*, um equivalente semântico do 'ser convencional', isto é, do fato de que as coisas não têm uma existência substancial[723].

§3. O comentário PrPr à estância MK.XXIV, também, não parece que possa ser invocado como uma prova favorável à leitura proposta nestas páginas; nem, porém, como uma prova nitidamente contrária. A questão é que as poucas palavras que Bhāviveka dedica à explicação de *śūnyatā* como *prajñaptir upādāya*, ao menos na tradução da qual disponho, não parecem muito claras: "Voidness called dependent co-arising is the designation with dependence – the designation when there is depending on the appropriation approved by the mundane and super-mundane convention"[724].

---

722 PP.504.8-10: *yā ceyaṃ svabhāvaśūnyatā sā prajñaptirupādāya | saiva śūnyatā upādāya prajñaptiriti vyavasthāpyate | cakrādīnyupādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate | tasya yā svāṅgānyupādāya prajñaptiḥ sā svabhāvenānutpattiḥ | yā ca svabhāve[n]ānutpattiḥ sā śūnyatā ||*

723 As interpretações dessa passagem candrakīrtiana propostas por May e Sprung se distanciam desta aqui apresentada, que me parece mais em sintonia com a letra do PP. O primeiro [cf. (1959), p. 238] entende que o exemplo da carruagem apresentado por Candrakīrti apenas serve para *lembrar* o conceito de 'ser convencional'. Da mesma forma que a palavra 'carruagem' é uma convenção pela qual designamos um conjunto de partes, assim, a palavra vacuidade é uma convenção *para falar* da vacuidade; Sprung, por outro lado (cf. [1979) p. 238] defende que o elemento subentendido por *upādāya*, a saber, o elemento sobre o qual o ensinamento da vacuidade seria fundado, não é *paramārtha*, mas sim *saṃvṛti*, que ele interpreta como o 'cotidiano'. Dessa forma, a ausência de natureza própria tem que ser entendida não como uma "noção cognitiva", e sim como uma "noção-guia", que deve pressupor *saṃvṛti-satya*, do mesmo modo que uma "carruagem pressupõe rodas, eixo, etc.".

As leituras de May e de Sprung, portanto, se distinguem: enquanto o primeiro acredita que a vacuidade seja uma representação figurada, isto é, uma imagem que pressupõe (nesse sentido, mais de acordo com minha leitura) a verdade suprema; o segundo, ao contrário, sustenta que o fundamento subentendido da *śūnyatā* seria a verdade convencional.

Nenhuma dessas duas leituras me parece confirmada pelo que realmente Candrakīrti (que, de qualquer forma, interpreta de forma muito livre e sibilina o texto nāgārjuniano) parece dizer, isto é, em poucas palavras: falar de vacuidade é a mesma coisa do que dizer que uma carruagem é um ente convencional.

724 (*[A] vacuidade, chamada de co-originação dependente, é a designação com dependência – a designação onde há um depender da apropriação aprovada pela convenção mundana e supra-mundana*) – Trad. Uryuzu (1971), p. 39.

Avalokitavrata[725], autor de uma importante *ṭīkā* ("comentário extenso") ao PrPr glosa a frase de Bhāviveka em um sentido que o aproxima àquela que, a meu ver, é a leitura de Candrakīrti: qualquer ente, quer pertença à dimensão mundana ("o olho, o broto, o frasquinho, o homem comum), quer à dimensão supramundana ("o ouvidor, o *pratyekabuddha*, o *bodhisattva*, o *tathāgata*"), depende de uma série de condições e, por isso, é uma designação dependente, a saber, é vazio[726].

§4. Dentro da literatura secundária, as leituras mais próximas à interpretação proposta nas páginas desta tese são aquelas que excluem a pontual coincidência epistêmica entre vacuidade e verdade suprema. Segundo alguns autores, quando Nāgārjuna fala de *śūnyatā* (ou de *pratītyasamutpāda*) ele não está querendo diretamente *expressar* ou *definir paramārtha*.

May[727] e Gnoli[728] entendem a locução *prajñaptir upādāya* como "designação metafórica": a vacuidade é uma *designação metafórica* da verdade suprema. Uma metáfora representa apenas indiretamente o próprio significado que, portanto, não é pontualmente descrito pela imagem figurada, e sim por ela sugerido ou evocado.

Também Taber não acredita que a filosofia de Nāgārjuna deva ser entendida como direta e pontual significação da verdade suprema (equivalente, segundo Taber, à visão que "tudo no cosmo é intimamente ligado, de forma que a existência de um comporta a existência de tudo"[729]), mas como uma sua "evocação"[730]. Taber suspeita

---

725 "Tāranātha considera Avalokitavrata como um contemporâneo, no Sul, do rei Devapāla, que ele coloca antes de Dharmapāla, que reina nos anos 770-810 ou 775-812" (*Tāranātha makes Avalokitavrata a contemporary, in the South, of King Devapāla whom he places before Dharmapāla rg. c. 770-810 or 775-812*) – Seyfort Ruegg (1981), p. 67.

726 "Sendo demonstrado que não há natureza própria, e havendo [ao contrário,] no que diz respeito às respectivas apropriações de cada um (*svakasvakopādāna*, *rang rang gi nye bar len pa dag la*), [apenas] designação dependente, [que se realiza] por meio do significado convencional do [= que se aplica ao] mundo convencional (*saṃvṛtiloka*, *kun rdzob tu 'jig rten pa*) e do supramundano (*lokottara*, *'jig rten las 'das pa*), [por isso] foi dito: «Há *prajñaptir upādāya* nas apropriações através do significado convencional do mundano e do supramundano»; qualquer evento deve ser [entendido como] designado em dependência: o olho, o broto, o frasquinho, o vestido, o homem comum, o ouvinte, o *pratyekabuddha*, o *bodhisattva*, o *tathāgata*, etc., [são] causa e condição das diferentes apropriações [e, portanto,] «olho» é designação dependente de [= subentende a existência prévia do] feto, etc., [...]. Ademais, sendo [, essas,] [simples] designações dependentes, [se segue que] o olho, o broto, o frasquinho, o vestido, o homem comum, etc., [sendo parte] do mundo, pois são desprovidos de natureza própria, são explicados por meio da vacuidade, enquanto o ouvinte, o *pratyekabuddha*, o *bodhisattva*, o *tathāgata* etc., [pertencendo ao] supramundano, embora enxerguem a verdade, por serem [eles mesmos] desprovidos de natureza própria, são [da mesma forma] explicados por meio da vacuidade" – Avalokitavarata, *PrPr-ṭīkā* (sDe-dge bsTan-'gyur, dBu-ma, vol. Za, foll. 241a5-241b3), trad. Del Toso (email pessoal do 01-08-2011).

727 May (1959), p. 237.

728 Gnoli (1979), p. 123.

729 "[E]verything in the cosmos is intimately tied together, so that the existence of one implies the existence of all" – Taber (1998), p. 237.

que essa interpretação poderia não ter sido exatamente "desejada" por Nāgārjuna, mas, ao contrário, um resultado contingente e involuntário: as MK seriam, de fato, uma tentativa de oferecer uma descrição precisa e direta de *paramārtha*; porém, uma tentativa que apenas consegue aproximar-se da verdade suprema[731].

Outros estudiosos do Madhyamaka enfatizam a relação não descritiva, e sim indicativa ou evocativa entre o plano da discursividade e da 'filosofia' e a dimensão de *paramārtha*. Contudo, com relação à posição defendida nesta tese, falta uma explícita e sistemática identificação de quais exatamente sejam os ensinamentos nāgārjunianos de fato dependentes de (ou de qualquer forma ligados a) *paramārtha*. Quase sempre, por parte desses autores, a afirmação de que *paramārtha* não possa ser definida precisamente, mas somente sugerida ou apontada, se mostra dita *en passant*, sem um adequado desenvolvimento das suas implicações e, sobretudo, junto com outras considerações que, a meu ver, afastam da possibilidade de obter um quadro final muito preciso da doutrina das duas verdades.

Quando Seyfort Ruegg, por exemplo, observa que "o nível de *paramārtha* [...] é simplesmente mostrado – [...] – [e] nunca hipostasiado como uma entidade de qualquer tipo"[732], isso parece confirmar o ponto defendido nesta tese. Em seguida, porém, em outras análises do mesmo autor, aparece que o seu ponto de vista não é tanto que em Nāgārjuna não haveria, em absoluto, *descrições* de *parmārtha*, mas apenas que não haveria descrições de *paramārtha* entendido como 'realidade substancial'. Por exemplo:

> Nāgārjuna forneceu definições da realidade (por exemplo, o *tattvalakṣaṇa* em MK XVIII.7 e 9), bem como uma afirmação positiva sobre *śūnyatā* (por exemplo, em MK.XXIV.18) e sobre o *paramārtha* (por exemplo, em MK.XXIV.8-10), entretanto abstendo-se de asseverar qualquer tese construída ao redor da posição de uma realidade autoexistente[733].

---

730 "As MMK devem ser entendidas como um texto transformativo que não tenta demonstrar a verdade da interconexão, e sim […] ultimamente evocar o *insight* intuitivo sobre o qual elas se baseiam" – *Ibid*.

731 "Eu sugiro que Nāgārjuna, nas MK, poderia apenas fingir demonstrar, em termos rigorosamente filosóficos, a natureza ilusória do mundo. Na realidade, seus argumentos só conseguem descrever a interconexão, isto é, a ilusoriedade, de todos os fenômenos, sem demonstrá-la como verdadeira" (*I suggest that Nāgārjuna might only pretend in the MMK to demonstrate in rigorous philosophical fashion the illusory nature of the world. In reality his arguments serve only to describe the interconnectedness, hence illusoriness, of all phenomena, not establish it as true*) – *Ibid*.

732 "the level of paramārtha […] is simply shown – […] – is never hypostatized as an entity of any kind whatsoever" – Seyfort Ruegg (1981), p. 46.

733 "Nāgārjuna has provided definitions of reality (e.g. the *tattvalakṣaṇa* in MK xviii.7 and 9) as well as a positive statement about *śūnyatā* (e.g. in MK xxiv.18) and about the *paramārtha* (in e.g. MK xxiv. 8-10), but all the while refraining from asserting any tenet constructed round the positing of a self-existent entity" – Seyfort Ruegg (2000, p. 210).

Observamos que, apesar de ser verdade que sobre *śūnyatā*, realmente, MK.XXIV.18 oferece informações positivas (no sentido de uma definição catafática), no entanto, é discutível dizer que as estâncias MK.18.7 e 9 contenham "definições" da realidade, e é completamente incorreto dizer que em MK.XXIV.8-10 (ou em qualquer outro lugar nas MK) possam ser encontrados "*positive statements*" sobre *paramārtha*.

Sprung, por sua parte, nota que: "Embora a linguagem, usada em forma argumentativa, não tenha validade em relação a *paramārtha*, ela, porém, pode ser utilizada para 'mostrá-la' ou para 'apontar para' ela. A demonstração (ensinamento explícito) não é possível, mas a 'monstração' é"[734]. Uma posição, essa também, aparentemente parecida com aquela aqui defendida. Entretanto, pouco antes no mesmo texto, Sprung asseverara que da verdade suprema é possível oferecer catorze *definições*[735].

Huntington parece defender a posição de que a filosofia de Nāgārjuna não deva ser entendida como uma tentativa "de sustentar, explicar, ditar ou demonstrar"[736] a realidade, e sim de "evocá-la (*to conjure*)[737]. *Paramārtha*, segundo o mesmo Huntington, mais do que o objeto de uma visão, deveria ser entendido como "um novo estilo de vida (*a new form of life*)"[738], perante a qual a reflexão nāgārjuniana (e *prāsaṅgika* de um modo geral) se põe como "propaganda filosófica" (*philosophical propaganda*)"[739]: o estudo e a reflexão crítica deveriam proporcionar a base intelectual para tornar a experiência da vacuidade o cerne desse novo estilo de vida[740]. Essa análise, apesar de ser, em geral, compartilhável, não mostra a diferença epistemológica entre plano da verdade suprema e plano dos ensinamentos construídos com base na mesma, nem oferece uma definição da verdade convencional e dos ensinamentos dela dependentes.

Todas essas leituras compartilham a ideia de que os ensinamentos nāgārjunianos da vacuidade e da co-originação dependente não são uma expressão direta da verdade suprema; ao invés disso, seriam uma sugestão, uma evocação ou uma representação metafórica da mesma. Todas essas interpretações, muito mais do que aquelas que

---

734 "Though language, used argumentatively, has no validity for *paramārtha*, it may be used to 'monstrate' or to 'point to' it. Demonstration (explicit teaching) is not possible, but monstration is" – Sprung (1973), p. 47.

735 *Ibid*., p. 43.

736 "To argue, explain, command, or demonstrate" – Huntington (2007), p. 128.

737 *Ibid*.

738 Huntington (1989), p. 111.

739 *Ibid*.

740 *Ibid*., p.112

entendem a vacuidade como uma direta significação de *paramārtha*, condizem com a expressão *samupāśritya* de MK.XXIV.8. Assim, com base na visão do *tattva* e dada a impossibilidade de dar uma descrição direta do mesmo, Nāgārjuna construiria metáforas, ou ensinamentos apenas evocativos da sua visão.

No entanto, apesar da boa plausibilidade filológica dessas leituras, elas parecem dizer mais do que Nāgārjuna afirma. Uma representação metafórica, uma evocação ou uma sugestão implicam um certo nível de *semelhança* entre a imagem (nesse caso, a imagem da vacuidade) e o objeto representado. Ora, dizer que entre *paramārtha* e *śūnyatā* há semelhança ou outros elementos em comum, apesar de não poder ser excluído, não é uma conclusão que Nāgārjuna autoriza.

O que apenas Nāgārjuna se limita a dizer é que a vacuidade pressupõe *paramārtha* e que se baseia nela, mas não também que com ela *se parece*. Dentro da obra nāgārjuniana, da vacuidade apenas é dito que se trata de um ensinamento contingente e útil à "destruição de todos os pontos de vista".

Em conclusão, as estâncias de MK.XXIV analisadas neste capítulo têm mostrado que, para conseguir dizer algo sobre as duas verdades, é preciso, primeiramente, examinar os ensinamentos sobre os quais elas se baseiam. O mesmo capítulo XXIV das MK oferece indicações suficientes para (1) identificarmos como ensinamentos baseados na verdade ordinária a doutrina das QNV e uma série de outros ensinamentos budianos que dependem dessa; (2) considerarmos a doutrina da vacuidade – equivalente à doutrina da co-originação dependente e a do 'caminho do meio' – como um discurso convencional baseado da verdade suprema.

Chegou o momento de examinar detalhadamente tais doutrinas, para ver se, e em que maneira, é possível deduzir dessas um ponto de vista filológica e filosoficamente confiável sobre as duas verdades.

CAPÍTULO 2.
SAṂVṚTI-SATYA

No capítulo 6 da primeira parte vimos que dentro da literatura exegética examinada, existem basicamente duas fundamentais concepções do que seria *saṃvṛti-satya* segundo Nāgārjuna: (1) de um ponto de vista mais abrangente, a verdade ordinária corresponde a tudo que é conceptual e discursivo, independente dos conteúdos; (2) em uma acepção mais restrita, Nāgārjuna entende *saṃvṛti-satya* como a dimensão discursiva do Dharma budista: ou seja, uma verdade que, por ser expressa em conceitos e palavras, não pode equivaler a *paramārtha*; mas, enquanto *satya*, deve ser entendida como distinta da dimensão epistêmica ordinária, própria do homem comum, que é afastado do Dharma. *Saṃvṛti-satya* seria equivalente, portanto, à manifestação conceitual e discursiva de *paramārtha*; esse último, apesar de manter-se, em última análise, inefável e transconceitual, não seria, porém, totalmente alheio à dimensão lógico-linguística. Assim *saṃvṛti-satya* consistiria na parte de *paramārtha-satya* que 'se pode dizer'.

No entanto, ambas essas explicações de *saṃvṛti-satya* – observávamos no mesmo capítulo 6 – são insatisfatórias: além de outras, possíveis considerações, tanto a primeira quanto a segunda interpretações parecem incapazes de oferecer uma inteleção plausível do *incipit* do capítulo XXIV das MK, onde o discurso sobre as duas verdades é exemplarmente apresentado por Nāgārjuna.

A leitura das primeiras oito *kārikās* desse capítulo – conforme a hipótese central desta tese – nos impõe identificar, antes mesmo de enfrentar a questão de *o que são* as duas verdades, quais são os ensinamentos nelas respectivamente baseados. E, como foi argumentado no capítulo anterior, a própria lógica do discurso desenvolvido por Nāgārjuna permite concluir que, enquanto a doutrina da vacuidade se baseia na verdade suprema, o ensinamento das QNV e dos seus corolários (as 'quatro atividades meritórias', os 'quatro frutos saudáveis', os 'oito tipos de indivíduos', as 'três joias') são fundados na verdade ordinária.

Um aspecto crucial da tese aqui defendida é que a questão do *que é saṃvṛti-satya* não pode prescindir das características dos ensinamentos que nela se baseiam. Os dois planos da verdade convencional e das doutrinas construídas 'em cima' da mesma devem compartilhar algumas fundamentais categorias conceituais: um ponto de partida

para alcançar uma correta interpretação do que é a verdade convencional é, portanto, o de entender as especificidades epistemológicas de ensinamentos como o das QNV.

2.1. Especificidades epistemológicas da doutrina das QNV e de seus corolários

Examinando as doutrinas das QNV e as outras que Nāgārjuna nomeia, no começo de MK.XXIV, como aquelas 'ameaçadas' pela teoria da vacuidade, é possível observar que elas compartilham as categorias lógico-conceituais da substância individual – que, nos termos do debate filosófico budista, podemos definir como *ātman* ou *svabhāva*–, da causalidade transitiva (em que x *produz* y) e, mais geralmente, de ser/não-ser ou existência/não-existência.

A dor e o fim da dor, dos quais falam a primeira e a terceira NV, são estados psíquicos que concernem ao indivíduo, cuja existência está centrada na sensação de *ser* um *sujeito separado* dos outros sujeitos e do mundo dos objetos. No *Dhammacakkapavattana-sutta* ("Discurso sobre a colocação da roda do Dharma em movimento")[741] o Buda fala de sofrimento individual: "o nascimento é dor, a velhice é dor, a doença é dor, a morte é dor, a união com o que é desprezível é dor, a separação do que é querido é dor, o não conseguimento do que se deseja é dor"[742]: é o sujeito singular que sofre dessa maneira; o sujeito que se concebe como um *ser* determinado, que se opõe a tudo que é identificado como *não ser* e como outro de si. Da mesma forma, o fim da dor é descrita, na terceira NV, nos termos de uma emancipação daqueles estados mentais que afligem a existência do sujeito individual.

Ademais, sofrimento individual e fim do sofrimento devem ser considerados *efeitos* de comportamentos insalubres e saudáveis, respectivamente descritos pela segunda e pela quarta NV: a cobiça (*taṇhā*; em sânscrito *tṛṣṇā*) é a *causa* fundamental que determina os estados mentais aflitos da primeira NV: "a cobiça pelo gozo dos objetos dos sentidos, a cobiça pela existência, a cobiça pela não existência"[743]; o sujeito, compulsoriamente, busca o apagamento sensorial, procura algumas vivências e foge de outras; sua ânsia é "acompanhada pelos sentimentos de prazer e excitação" (*nandirāga-sahagatā*). Tudo isso tem consequências: o renascimento, em primeiro lugar (a cobiça "leva a novas existências" [*ponobbhavikā*]), e, em seguida, os estados mentais negativos

741 SaṃNik.56.11.

742 *jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, byādhipi dukkho, maraṇampi dukkhaṃ, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ* – ibid.1081.

743 *Kāmataṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā* – ibid.

descritos pela primeira NV. Por outro lado, seguir as indicações do Nobre Óctuplo Caminho, descrito pela quarta NV, determina o conseguimento do estado de cessação da dor.

O comentário ChL ressalta o fato da doutrina das QNV ser construída ao redor da categoria de causa (a dizer, justamente ao redor da primeira categoria da qual Nāgārjuna, em MK.I, mostra o absurdo e a insustentabilidade), que liga, respectivamente, a segunda NV à primeira, e a quarta à terceira.

> The truth of suffering arises from the truth of accumulation (of karma), the truth of accumulation being the cause, and the truth of suffering the effect. The truth of the cessation of suffering and accumulation is called the truth of cessation, and that which enables one to arrive at the truth of cessation is called the truth of the Way, the truth of the Way being the cause, and the truth of cessation being the effect[744].

A categoria da causa é, também, o que liga a doutrina das QNV às outras doutrinas elencadas pelo adversário de Nāgārjuna nas *kārikās* 2-6 de MK.XXIV.

A possibilidade de "compreender/abandonar/cultivar/realizar" é, com efeito, apresentada como consequência das QNV. Isso é dito por Nāgārjuna (na *kārikā* 2) indiretamente, quando afirma que "se não existissem as QNV", não haveria também as ditas quatro atividades salubres[745]; isso significa, portanto, que essas últimas são um efeito das QNV. Candrakīrti, mais detalhadamente, explica que a primeira NV, a da dor, é a condição da sua *compreensão*; a Verdade da causa da dor determina a possibilidade da extinção (isto é, do *abandono*) do segundo; a Verdade do *nirvāṇa* explica, por sua vez, a criação mental (ou seja, a *cultivação*) do caminho que a tal abandono conduz; e, enfim, a Verdade do 'Óctuplo caminho' proporciona a realidade (a dizer, a *realização*) do fim da dor[746].

Por outro lado, afirma a *kārikā* 3 do capítulo, cada uma de tais quatro atividades meritórias é *condição*[747] de um dos 'quatro frutos': "Como são possíveis esses mesmos

---

744 (*A verdade do sofrimento surge da verdade da acumulação [do karma], a verdade da acumulação sendo a causa, e a verdade do sofrimento o efeito. A verdade da cessação do sofrimento e da acumulação é chamada de verdade da cessação, e o que permite a alguém alcançar a verdade da cessação é chamada de verdade do Caminho, a verdade do Caminho sendo a causa, e a verdade da cessação o efeito*) – Trad. Bocking (1993), p. 340.

745 MK.XXIV.2: *Parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca / caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate //*

746 PP.477.9-11.

747 Nesse caso, também, a relação é apresentada por Nāgārjuna em modo indireto: MK.XXIV.3.a-b: "não havendo essas [quatro atividades salubres], não haveria também os quatro nobres frutos" (*tad abhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca*).

[frutos]? O perfeito conhecimento da dor, a eliminação da origem, a intuição da extinção, a concepção do nobre caminho"[748]. Ademais, de cada um dos quatro frutos pode haver "residentes" – a saber, quem os alcançou – e "candidatos", isto é, os que trabalham para alcançá-los[749]. Agora, a comunidade dos monges (*saṃgha*) resulta composta pelos personagens que pertencem a esses oito tipos de indivíduos. Pode-se, portanto, concluir que a existência dos quatro frutos é *causa* da existência do *saṃgha*[750].

A existência do *Dharma* (a "Lei") é apresentada por Nāgārjuna (*kārikā* 4.c-d) e por Candrakīrti como um *efeito* lógico direto da terceira e da quarta NV[751] A Lei é como se fosse as QNV vistas de um determinado ponto de vista: "a verdade do *extinção* é a Lei como fruto; a verdade do caminho é a Lei como introdução ao fruto; isto é, ao mesmo tempo, a aquisição da Lei; o ensinamento revelador da mesma, e a Lei como alcançada"[752]. Por sua vez, a existência do Dharma e a do *saṃgha*, como é indicado pela *kārikā* 5.a-b[753], estão em relação causal com as possibilidades de tornar-se um *buddha*. Com efeito, explica ainda Candrakīrti, "como existe algo chamado Dharma, então, através da prática (*pratipatti*) do método do Dharma aos *dharmas*, pela perfeita compreensão (*abhisaṃbodhād*) de todos os *dharmas* em todos seus aspectos (*sarvakāra*), é logicamente possível tornar-se um *buddha*"[754]. Por outro lado, "graças à existência da comunidade dos monges é possível acumular uma bagagem (*saṃbhāra*) de conhecimento (*jñāna*), proporcionado (*upacīyamāna*) pelo ensinamento do *saṃgha*, e uma bagagem de mérito espiritual (*puṇya*), proporcionado pelo conseguimento do prazer espiritual (*māna-śaraṇa*) do dom à mesma [comunidade], etc.; por isso, gradualmente (*kramād*), é possível tornar-se um *buddha*"[755]. Por último, a *kārikā* 6

---

748 PP.481.5: *Tānyetāni kathaṃ yujyante | yadi duḥkhasya parijñānaṃ saṃbhavati samudayasya prahāṇaṃ nirodhasya sākṣātkaraṇaṃ āryamārgasya bhāvanā bhavati*.

749 MK.XXIV.3.c-d: "faltando os frutos, não existiriam também os [quatro] residentes nos frutos, nem os [quatro] candidatos [a eles]" (*phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ*).

750 MK.XXIV.4.a-b: "se esses oito [tipos de] personalidades não existissem, não haveria também a comunidade dos monges" (*saṃgho nāsti na cet santi te ´ṣṭau puruṣapudgalāḥ*).

751 MK.XXIV.4.c-d: "Se não existissem as QNV, o verdadeiro Dharma também não existiria" (*abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo ´pi na vidyate*).

752 PP.488.1-2: *Nirodhasatyaṃ phaladharmaḥ | mārgasatyaṃ tu phalāvatāradharma | eṣa tāvadadhigamadharma | tatsaṃprakāśikā deśanā āgamadharmaḥ*.

753 MK.XXIV.5.a-b: "Sem Dharma e sem *saṃgha*, como haverá um *buddha*?" (*dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati*).

754 PP.488.5-6: *Yadi hi yathokto dharmaḥ syāttadā dharma-anudharma-pratipattyā sarvakāra-sarvadharma-abhisaṃbodhād-buddho bhavatīti yuktam syāt* (hífens meus).

755 PP.488.6-7: *Yadi ca saṃghaḥ syāttadā tadupadeśair-upacīyamāna-jñāna-saṃbhāras-tad-dāna-māna-śaraṇa-gamanādibhiś-ca-upacīyamāna-puṇya-saṃbhāraḥ kramādbuddho bhavet* (hífens meus).

No parágrafo seguinte (PP.8-11), Candrakīrti oferece mais uma explicação da ligação causal entre a comunidade e o tornar-se um *buddha*. Parafraseando o texto, ele observa que, já que, para tornar-se um *buddha*, é necessário percorrer um caminho gradual, e como as etapas desse caminho (a saber, os

conclui implicitamente que das QNV *dependem causalmente* "o errado, o reto e o inteiro intercurso mundano"[756].

Enfim, todos os ensinamentos do Buda elencados nas primeiras seis estâncias do capítulo XXIV das MK são doutrinas entre elas ligadas por nexos causais, que pressupõem a ideia de indivíduos, aflitos por várias tribulações psíquicas, capazes, por meio das suas ações, de produzir consequências, negativas ou positivas, rumo à reprodução do sofrimento, ou, ao contrário, à sua gradual extinção.

Os comentários de Candrakīrti e Bhāviveka oferecem preciosas indicações a favor da leitura aqui apresentada – a saber, que no começo de MK.XXIV Nāgārjuna quer distinguir o seu ensinamento sobre a vacuidade de uma série de outras doutrinas budistas caracterizadas pelo uso das categorias da substância individual e da causalidade transitiva.

Em PP.494.6-7, Candrakīrti observa: "[admitindo que a verdade suprema é além da proliferação], qual é a finalidade desse outro ensinamento, cujo objeto não é supremo, ou seja, as doutrinas dos agregados (*skandha*), dos elementos (*dhatu*), dos campos da consciência (*āyatana*), das nobres verdades e a da co-originação dependente?[757]" –

Essa passagem coloca a doutrina das QNV ao lado de uma série de outras doutrinas do 'budismo de base': ensinamentos como o dos agregados, dos elementos, do campo da consciência, da primeira versão da co-originação dependente[758] compartilham com a doutrina das QNV, justamente, o fato de respeitar o princípio de identidade e da causalidade transitiva, diversamente da doutrina nāgārjuniana da vacuidade, que Candrakīrti não coloca nessa lista. Candrakīrti entende todos esses ensinamentos (em sintonia com a leitura proposta nesta tese) como *laukikam vyavahāra*, a saber, "intercurso mundano", caracterizado por "significante/significado, conhecimento/objeto conhecido"[759], isto é, uma série de termos em oposição recíproca, a primeira das quais é, evidentemente, a de ser/não-ser.

---

quantro frutos) pertencem todas à dimensão do *saṃgha*, eis que esse último se torna imprescindível para o despertar-se.

[756] MK.XXIV.6.b-d: *adharmaṃ dharmam eva ca / sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase //*

[757] *Tatkim-anayā ʹparayā skhandha-dhatv-āyatana-āryasatya-pratītyasamutpāda-adi-deśanayā prayojanam-aparama-arthayā* (hífens meus).

[758] Ou seja, a versão budiana 'clássica' do *pratītya-samutpāda* (que encontramos, por exemplo, no *Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta* ou no *Mahānidāna-sutta*): a em (doze) elos, distinta da reelaboração nāgārjuniana da mesma doutrina.

[759] PP. 494.9: *Abhidhāna-abhidheya-jñāna-jñeya* (hífens meus).

O comentário de Bhāviveka é ainda mais claro em individuar como característico dos ensinamentos baseados na 'verdade ordinária' o fato de serem centrados na categoria da substância individual ou do *ātma*. PrPr *ad* MK.XXIV.8 explica que *loka-saṃvṛti* deve ser entendido como "intercurso mundano" (*loka-vyavahāra*) que, por sua vez, consiste em afirmações como "entities such as form, etc., arise, stay, and pass away", "Devadatta goes", "Viṣṇumitra eats", "Somadatta meditates", "Brahmadatta achieves liberation"[760].

A leitura conjunta dos dois principais comentadores indianos de Nāgārjuna confirma, portanto, que uma interpretação bastante plausível dos primeiros versos de MK.XXIV é que a doutrina das QNV – à qual Candrakīrti assimila ensinamentos budianos como o dos agregados ou dos elementos – se baseia em um plano epistêmico ordinário ou convencional, caracterizado pelas categorias da causalidade transitiva e, sobretudo, da substância individual ou da identidade: um plano epistêmico, portanto, necessariamente dicotômico, onde as diversas substâncias se distinguem e se opõem entre elas. A primeira e mais básica oposição é aquela que, de fato, equivale ao próprio mecanismo da identificação: a oposição ser/não-ser. *Ser identificado*, com efeito, não é nada mais do que ser pensado como *ser* algo que se opõe a *não-ser* outro.

Agora, repetindo mais uma vez um elemento importante da tese defendida nestas páginas, seria errado considerar os ensinamentos do Buda diretamente como 'verdade ordinária'. As palavras utilizadas por Nāgārjuna, ao longo do capítulo XXIV, nos autorizam apenas a dizer que esses são ensinamentos *baseados na verdade ordinária*. A presença da palavra *samupāśritya*, na *kārikā* 8, exclui que a verdade ordinária *seja descrita* por (e, portanto, consista em) tais doutrinas. Evidentemente, porém, as características epistemológicas da mesma verdade ordinária devem condizer com os aspectos lógicos dos ensinamentos construídos 'em cima' dessa.

2.2. Características e especificidades da verdade ordinária

2.2.1. Verdade ordinária como senso comum

Seguindo o percurso argumentativo traçado anteriormente, após ter individuado, na precedente seção, uma série de ensinamentos fundamentados em *saṃvṛti-satya*,

[760] ("*entidades como forma, etc., surgir, permanecer e passar*", "*Devadatta vai*", "*Viṣṇumitra come*", "*Somadatta medita*", "*Brahmadatta alcança a libertação*") – Trad. Uryuzu (1971), p. 33.

temos agora suficientes elementos para tentar responder à pergunta sobre a natureza dessa última.

A palavra *satya*, embora tenha uma conotação em primeiro lugar ontológica[761], desde os primeiros discursos do Buda tende a assumir o sentido epistemológico de 'verdade'. Dessa forma, apesar de haver usos budistas da palavra *sacca/satya* como "algo que *corresponde* à realidade"[762], no específico contexto doutrinário dos *dve satye*, eu penso que '*satya*' deve ser entendido no sentido de 'algo que *é considerado*, ou *parece* real". É assim que se pode dizer que as verdades são *duas*: uma é a maneira "mundana" de ver as coisas, definida como *loka-saṃvṛti* (ou *vyavahāra*), outra é o plano epistêmico definido como *parama*, "supremo" ou "último".

Ora, pelo fato de os ensinamentos das QNV, dos 4 frutos saudáveis ou dos 5 agregados serem caracterizados logicamente pelo uso das categorias da substância individual e da causalidade transitiva, parece correto concluir que o plano epistêmico na base dessas doutrinas é centrado no uso das mesmas categorias: *loka-saṃvṛti-satya*, portanto, será simplesmente a dimensão epistêmica do homem comum (cuja fundamental visão das coisas – eventualmente reelaborada e enriquecida – é, de qualquer forma, confirmada por todos os sistemas filosóficos que não admitem a existência de uma verdade ulterior à fenomênica), que concebe as coisas em termos *ātmicos*, ou seja, como um universo de sujeitos e objetos entre eles dicotomicamente separados, ligados por nexos causais que determinam sua história e suas dinâmicas. Ao contrário da visão do homem comum, o nível *parama* de verdade é o que pertence aos que alcançaram níveis de consciência *extra-ordinários*.

O modo ordinário de ver as coisas é, então, o que consiste em relacionar-se com a realidade através do filtro da ideia de *ātman*. Bhāviveka explica, através do uso de expressões como "Devadatta vai" ou "Brahmadatta alcança a libertação" que esse modo de ver as coisas prevê a identificação de *algo* como Devadatta, que si distingue de tudo que Devadatta *não-é*. É *nessa base* que o Buda constrói determinados tipos de discursos, como o das QNV. Com fim de, em última análise, transcender a verdade ordinária, intrinsecamente conotada pela dor, o Buda amestra seus discípulos – em alguns casos – utilizando categorias e conceitos próprios da verdade ordinária.

---

761 O termo *satya* deriva da raiz verbal √*as*, 'ser'.
"[*Satya*] pode, com certeza, significar 'verdade', mas pode igualmente ser traduzido como «real» ou «coisa existente»" ([satya] *can certainly mean truth, but it might equally be rendered as «real» or «actual thing»*) – Gethin [1998], p. 60

762 Cf., por exemplo, no primeiro discurso do Buda, sobre as QNV.

Isso, no entanto, não significa que ele compartilha a visão do mundo da sua audiência; apesar do uso da linguagem e das categorias conceituais mundano-convencionais, o Buda não fica 'extraviado pela linguagem'. Como declara o *Poṭṭhapāda-sutta* ("Discurso a Poṭṭhapāda"): "Essas são, Citta, designações mundanas, expressões mundanas, usos mundanos, concepções mundanas – o Tathāgata os utiliza, sem ser [por eles] extraviado"[763]. No mesmo sentido, Nayak observa que um *buddha*, para finalidades práticas, pode utilizar a linguagem mundana, sem ficar seduzido por ela[764].

Da mesma forma, o fato do Buda escolher, em determinadas situações, 'falar a linguagem' convencional mundana não equivale a dizer que o conteúdo das suas falas *seja* verdade ordinária. O plano cognitivo *loka-saṃvṛti*, correspondente ao relacionamento cognitivo mais imediato que temos com a realidade, é algo que se distingue da série de doutrinas ou imagens que podem ser construídas (para finalidades pedagógicas e soteriológicas) com base nele. Da mesma forma – e que me seja consentido um exemplo desse tipo – se na 'visão do mundo' de uma criança estiverem incluídas figuras imaginárias ou fantásticas, um adulto, que não compartilha essa visão, poderá construir, com fins educativos, discursos que utilizem elementos dessa mesma visão. A concepção do mundo da criança e os discursos construídos com base nela deveriam ser concebidos como dois 'fatos epistêmicos' diferentes.

2.2.1.1. Confirmações textuais

A interpretação de *saṃvṛti-satya* apresentada na seção anterior pode ser corroborada por uma boa quantidade de passagens, tanto dentro da obra do próprio Nāgārjuna, como na de seus comentadores.

Por exemplo, em uma das raras ocasiões nas quais Nāgārjuna fala de 'verdade ordinária' fora de MK.XXIV, encontramos uma boa confirmação da ideia de que o 'plano da verdade' e o 'plano do discurso construído a partir da verdade' devem ser diferenciados – em ŚS.1[765] Nāgarjuna diz que: "Though the Buddhas have spoken of

---

763 DiNik.9.440: *Imā kho citta, lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo, yāhi tathāgato voharati aparāmasa*.

Thanissaro Bhikkhu (www.acesstoinsight.org) observa que o comentário *pāli* a essa passagem interpreta a declaração do Buda como "uma afirmação da ideia – que nos séculos sucessivos se tornará corrente em todas as escolas budistas – de que ele fala a verdade em dois níveis: convencional e último".

764 Cf. Nayak (2006), p. 25.

765 Cf. nota de pé de página 315.

duration, origination, destruction, being, non-being, low, moderate, and excellent by force of worldly convention, [they] have not done [so] in an absolute sense". A ser traduzido com "*by force of*" (*pela força de*) é o tibetano *dban gis*, que pode ser também entendido como "according to" (*conforme*), "depending on" (*dependente de*)[766] e, portanto, possivelmente, com a ideia de ser "baseado em" (*samupāśritya*) que encontramos em MK.XXIV. O primeiro verso das ŚS, assim, nos confirma que o plano da verdade ordinária deve ser mantido distinto do dos discursos possíveis de construir com base naquele plano.

Lo.st.8 se expressa em termos muito parecidos: "de um agente autônomo e de ação tu falaste *segundo a visão ordinária* (*vyavahārataḥ*)"[767].

A interpretação da noção de '*saṃvṛti-satya*' como 'dimensão epistêmica ordinária' resulta confirmada pela leitura que Candrakīrti propõe tanto no PP[768], quanto no MA e no MAB: "The object revealed [...] through incorrect perception is referred to as «the truth of the screen»"[769]. O comentário MAB a essa passagem é muito explícito:

> The highest meaning is that nature [of all things] revealed through being the specific object of the wisdom that entails accurate perception. […] The other is the intrinsic nature obtained on the strength of false perceptions made by common people in whom the eye of intelligence has been completely covered by the cataract of spiritual ignorance. This intrinsic nature is as well not established in itself, but is simply the object [revealed] through the perception of naive people[770].

Novamente o MA:

> Delusion is a screen (*saṃvṛti*) precisely because it obstructs [awareness of the] intrinsic nature [of all things], and on its account, what is merely fabricated appears to be real. The sage declared that this is the truth of the screen, and that entity which is [pure] fabrication is a [mere] screen[771].

---

766 O original de *dban gis* é o ablativo (*vasāt*) di *vasa*, traduzido por Monier-Williams (1986) "dwelling, residence" (*habitação, residência*).

767 *Kartā svatantraḥ karmāpi tvayoktaṃ vyavahārataḥ*.

768 Cf. cap. 6, I parte.

769 (*O objeto revelado […] através da percepção incorreta é referido como «a verdade da cortina»*) – MA.23. Trad. Huntington (1989), p. 160.

770 (*O sentido supremo é aquela natureza [de todas as coisas] revelada através do ser o objeto específico da sabedoria que implica percepção acurada. […] A outra é a natureza intrínseca obtida pela força das percepções falsas feitas pelas pessoas ordinárias nas quais o olho da inteligência foi completamente coberto pela catarata da ignorância espiritual. Essa natureza intrínseca, também, não é estabelecida em si, mas é simplesmente o objeto [revelado] através da percepção das pessoas ingênuas*) – MAB.102-103. Trad. ibid. p. 232.

Essa passagem ilustra com clareza aquela dúplice valência semântica da expressão *saṃvṛti-satya* – como 'visão ordinária do mundo' e como 'ocultação da visão suprema' – que encontramos anteriormente (Cf. cap. 6, I parte).

771 (*A ilusão é uma cortina [*saṃvṛti*] justamente porque obstrui [a consciência da] natureza intrínseca [de todas as coisas], e, por essa razão, o que é meramente fabricado parece real. O sábio*

Candrakīrti, portanto, coerente e detalhadamente, ao longo da sua obra, entende *saṃvṛti-satya* como o plano epistêmico do homem comum, caracterizado pela percepção (ou melhor, conforme outras explicações de Candrakīrti, pela sobreimposição) de essências individuais e entidades imaginárias concebidas como reais.

2.2.2. *Tathya* e *mithyā saṃvṛti-satya*.

A insistência de Candrakīrti no caráter ilusório e mistificatório de *saṃvṛti-satya* pode suscitar uma objeção, que é possível sintetizar com as palavras do *mīmāṃsaka* Kumārila Bhaṭṭa: "there can be no reality in «saṃvṛti» (Falsity); and as such how can it be a form of reality? If it is reality, how can it be «saṃvṛti»? If it is false, how can it be real?"[772]. Em outras palavras, se em *saṃvṛti* estão contidas as ideias de ocultação e de 'errada percepção' que Candrakīrti nele individua, em que sentido o ordinário pode ser chamado de *satya*, 'verdade'?[773]

Uma resposta imediata a essa objeção é a observação de Bhāviveka: as concepções que pertencem à dimensão *loka-saṃvṛti* (ou *loka-vyavahāra*) "are not false because they are worldly conventional"[774]. A saber, afirmações como "Viṣṇumitra come" ou "Somadatta medita" podem ser ditas verdadeiras na medida em que a grande maioria das pessoas concorda em definir determinados fenômenos nessa maneira. A visão *ātmica* da realidade não é ultimamente verdadeira, mas goza de um grau de evidência e de difusão que, por exemplo, uma miragem é longe de ter. A verdade da visão ordinária das coisas pode, portanto, ser dita 'verdade' em senso relativo, com respeito a eventos ou noções que, por sua vez, devem ser ditos definitivamente falsos.

A reflexão *mādhyamika* pós-nāgārjuniana – começando pelo mesmo Bhāviveka – aprofunda e desenvolve essa intuição chegando aos conceitos de *tathya* (*saṃvṛti-*

---

declarou que essa é a verdade da cortina, e aquela entidade que é [pura] fabricação é uma [mera] cortina) – MA.28. Trad. ibid. p. 160.

[772] (*não pode haver nenhuma realidade em* «saṃvṛti» *[falsidade]; e, como tal, como pode ser uma forma de realidade? Se é realidade, como pode ser* «saṃvṛti»*? Se é falso, como pode ser real?*) - *Ślokavārtika*, V.3.6 – trad. Ganga Nath Jha (1983).

[773] Podemos encontrar o mesmo receio de Kumārila também nos meios filosóficos *yogācārin*. Dharmapāla – relata Lindtner (1981.I), p, 163 – a propósito de *saṃvṛti-satya* se pergunta: "how is it possible that the same thing at one and the same time can be «true» (*satya*) as well as «untrue» (*asatya*)?" (*como é possível que a mesma coisa no mesmo momento possa ser «verdadeira» (*satya*) bem como «não-verdadeira» (*asatya*)?*)

[774] (*não são falsas, pois elas são convencionais mundanas*) – Trad. Uryuzu (1971), p. 33.

satya) e de *mithyā* (*saṃvṛti-satya*), uma dicotomia correspondente, em primeiro lugar[775], à diferença, respectivamente, entre o que convencional e comumente acreditamos real e o que, ao contrário, definimos como miragem ou alucinação: "The first (*tathya*) is like the water and the second (*mithyā*) is like water in a mirage (*marici*)"[776]. Bhāviveka, no seu comentário (PrPr) às MK, explica a diferença nos termos seguintes: "everybody knows that these internal and external entities [like the sense-organs and their objects] are real. [On the other hand, a flower in the sky, a turtle´s hair, etc.] are regarded as unreal by everybody"[777].

O elemento que permite distinguir os dois tipos de verdade ordinária é a circunstância que, observa Iida, só o *tathya saṃvṛti-satya* possui "a função causal" (*kriyākārasāmarthya*)"[778]. Tillemans, nessa mesma linha interpretativa, afirma que as noções de correto e incorreto, a dizer, de *tathya* e *mithyā*, "não são apenas uma questão de como o mundo *pensa*, mas envolvem propriedades dos mesmos objetos – o objeto habitual se comporta ou não se comporta nos modos esperados, em breve, tem ou não tem *arthakriyā* (eficácia causal)"[779]. Em suma: apesar de ambas serem, em última análise, inexistentes, a água que acreditamos real no nível ordinário tira a sede, enquanto a que 'o mundo' considera como falsa, não.

Também em Candrakīrti, no MA, é possível encontrar essa diferença: falando sobre *saṃvṛti-satya*, evidentemente pensando no seu primeiro significado (o de ocultação da verdade suprema), Candrakīrti, após tê-la definida de "incorrect perception"[780], especifica:

> Incorrect perception is classified according two categories: first, that which derives from unimpaired faculty; and second, that which derives from a defective faculty. The understanding of those people equipped with defective faculties is considered

---

775 Em segundo lugar, voltando a considerar a sugestão bhāvivekiana dos dois níveis de *paramārtha* (cf. seção *2.3.2.1* da primeira parte), é possível supor que *tathya saṃvṛti-satya* corresponda à dimensão inferior de *paramārtha*, enquanto *mithyā* seria equivalente à dimensão mental ordinária. É essa a hipótese de Del Toso (2011).

776 (*A primeira [*tathya*] é como a água e a segunda [*mithyā*] é como a água numa miragem [*marici*]*) – Dkon mchog 'jigs med dbang po (1728-1791), "Grinalda Preciosa", 23b-6. Cit. em Iida (1973), p. 68.

777 (*Todos sabem que estas entidades internas e externas [como os orgãos sensoriais e seus objetos] são reais. [Por outro lado, uma flor no céu, um cabelo de tartaruga, etc.] são considerados como irreais por todo mundo*) – Cit. em Iida (ib).

778 "the causal function" – Iida, ibid.

779 "are not just a matter of what the world *thinks*, but involve properties of objects themselves – the customary object does or does not behave in the expected ways, in short it has or does not have *arthakriyā* (causal efficacy)" – Tillemans (2004), p. 232.

780 (*percepção incorreta*) – MA.23, trad. Huntington (1989), p. 160.

erroneous in relation to the understanding of one whose faculties are in good order[781].

Pouco depois dessa passagem, Candrakīrti acrescenta que, enquanto o primeiro tipo de verdade ordinária é o dos *tīrthikhas*, a saber, dos não-budistas, "who are overcome with the sleep of spiritual ignorance", o segundo tipo equivale a "concepts which are in conjunction with magic, mirages, and so on: [Each of these is grounded in an object which is] nonexistent even from the perspective of everyday experience"[782].

A circunstância de que Candrakīrti não parece[783] utilizar a mesma terminologia (a dizer, *tathya/mithyā saṃvṛti-satya*)[784] empregada por Bhāviveka é o que, talvez (se não quisermos supor que Tillemans, simplesmente, desconsidera o MA), induz Tillemans a negar que no autor do PP haja essa distinção da verdade ordinária[785]. No entanto, do ponto de vista conceitual, não há dúvida que, no que diz respeito à subdivisão interna de *saṃvṛti-satya*, as análises dos dois principais comentadores de Nāgārjuna coincidam pontualmente.

Enfim, a resposta à objeção de Kumārila Bhaṭṭa – oriunda das especificações de Bhāviveka e de Candrakīrti – é que, simplesmente, aqui se fala do que *parece verdadeiro* à maioria, em oposição ao que, embora às vezes aparente, é convencionalmente tido como falso. (*Tathya*)*saṃvṛti-satya* é, portanto, legitimamente, 'verdade' em sentido ordinário; essa se demonstra falsa somente ao olhar de quem tenha contato com a verdade suprema. É o próprio Buda, observa Candrakīrti, quem autoriza a definição da verdade ordinária como *verdade*: "O que é reconhecido pelo mundo, eu também digo que aquela coisa existe; o que o mundo não reconhece, eu também falo que não existe"[786].

---

781 (*A percepção incorreta é classificada segundo duas categorias: primeiro, a que deriva de uma faculdade não danificada; segundo, a que deriva de uma faculdade defeituosa. A compreensão daquelas pessoas equipadas com faculdades defeituosas é considerada errônea em relação à compreensão de alguém cujas faculdades estejam em ordem)* – MA.24, trad. Huntington, ibid.

782 (*que são vencidos pelo sono da ignorância spiritual*), (*conceitos que estão em conjunção com mágicas, miragens, e assim por diante: [cada um deles está fundamentado em um objeto que é] não-existente também na perspectiva da experiência cotidiana*) – MA.26, trad. Huntington, ibid.

783 Lembremos que o MA é disponível apenas na sua tradução tibetana, portanto, não há absoluta certeza dos termos sânscritos originais utilizados por Candrakīrti.

784 De qualquer forma, as expressões *tathya* e *na tathya* ocorrem na *kārikā* MK.XVIII.8, e são repetidas por Candrakīrti no comentário à mesma estância.

785 Cf. Tillemans (2003), p. 106.

786 Cit. PP.370.6, da SaṃNik.3 (cf. LVP).

CAPÍTULO 3.
ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA: ŚŪNYATĀ*

A partir da análise dos ensinamentos baseados na verdade convencional, o capítulo anterior mostrou como é possível alcançar conclusões sobre a questão do que é a verdade convencional mesma. Também com relação à verdade suprema seguiremos o mesmo procedimento: o ponto de partida da nossa análise de *paramārtha-satya* serão os três ensinamentos – sobre a vacuidade, a co-originação, o caminho do meio – que, no primeiro capítulo desta segunda parte, definimos como *paramārtha-samupāśritya* ("baseados na verdade suprema"). Somente após ter cumprido esse percurso analítico dentro desses três ensinamentos – aos quais serão dedicados esse e os próximos dois capítulos – é que poderemos enfrentar a questão do que é *paramārtha-satya*.

Mais uma vez vale lembrar que, com base nos dados textuais à nossa disposição, as doutrinas da *śūnyatā*, do *pratītyasamutpāda* e do *madhyamā-pratipad* não poderão ser consideradas nem equivalentes, nem semelhantes (como querem as leituras que consideram a vacuidade, etc., como uma metáfora, uma sugestão ou uma evocação de *paramārtha*) à verdade suprema. A relação entre essa última e os ensinamentos nela baseados não deve ser de tipo semântico, pois entre *paramārtha* e os *discursos paramārtha-samupāśritya* há uma defasagem epistemológica que impede considerar esses últimos como significantes ou, de qualquer maneira, representações da primeira.

3.1. Equação *śūnyata = pratītya-samutpāda*

O capítulo MK.XXIV, além de indicar que o ensinamento fundamental baseado em *paramārtha-satya* é a doutrina da vacuidade, na *kārikā* 18 – como foi visto anteriormente – afirma: (a) que o conceito de vacuidade equivale ao de co-originação dependente; (b) que a doutrina da 'vacuidade/co-originação dependente' equivale à interpretação, por parte de Nāgārjuna, da ideia budiana de 'caminho do meio'. Uma investigação em torno dos ensinamentos *baseados na* verdade suprema deve necessariamente partir desses dados.

Alguns autores colocam em discussão a equivalência entre *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda*, explicitamente estabelecida por Nāgārjuna em MK.XXIV.18. Como foi visto anteriormente, Wood defende que a equação entre os dois conceitos nos primeiros dois *pādas* da estância em questão deve ser entendida de uma forma apenas

convencional e provisória. Isso é plenamente coerente com o intuito do mesmo Wood de demonstrar que a filosofia nāgārjuniana é um niilismo. Com efeito, se se quer demonstrar que o conceito de vacuidade equivale ao puro nada, a aproximação de *śūnyatā* à ideia de co-*originação* dependente, sem dúvida, cria sérios problemas: em que sentido, com efeito, se *śūnyatā* significa 'ausência de tudo' ou 'existência do puro nada', essa poderá ser aproximada à ideia de uma *originação* dependente das coisas? Wood, para manter firme o seu ponto, como vimos, chega a forçar a gramática do texto de Nāgārjuna (a saber, considera o *sā* do *pāda* c como referido não a *śunyatā* do *pāda* anterior, e sim à própria ideia de 'equivalência' implícita no primeiro verso). Oetke – mais um dos autores que defendem a leitura neo-niilística de Nāgārjuna – em vez de forçar a leitura do texto das MK, prefere considerar a estância XXIV.18 como escassamente útil na economia geral do discurso nāgārjuniano[787].

A questão é, porém, que a equação entre vacuidade e co-originação dependente, independentemente de qualquer outra consideração, não recorre somente em MK.XXIV.18, mas sim também em outros lugares da obra de Nāgārjuna. Além das outras ocorrências no mesmo capítulo XXIV[788], reencontramos tal equação, em forma direta e inequívoca, em outros pontos da obra nāgārjuniana[789].

Uma confirmação indireta de que, segundo Nāgārjuna, *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda* são conceitos equivalentes é dada, também, pela circunstância que tais dois termos são utilizados em maneira bastante intercambiável, e encontramos um onde seria possível encontrar outro. Por exemplo, nos dois *maṅgala-ślokas* ("versos introdutórios") das MK, Nāgārjuna presta homenagem ao Buda qualificando-o como aquele quem "ensinou o *pratītyasamutpāda*". Agora, uma vez que o ensinamento da *śūnyatā* – isso também indubitavelmente budiano[790] – caracteriza a filosofia nāgārjuniana (e, mais no geral, o movimento *māhāyana*) em modo mais típico do que a

---

787 Cf. nota de pé de página 691.

788 MK.XXIV.19: "Uma vez que não existe nenhum elemento (*dharma*) que não seja co-originado em dependência, é da mesma forma inadmissível qualquer elemento não-vazio" (*Apratitya-samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate / yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate //*).

MK.XXIV.36: "Se tu confutas a vacuidade [no sentido de] co-originação dependente, tu confutas a inteira ordem prática do mundo" (*Sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase / yat pratītyasamutpāda-śūnyatāṃ pratibādhase //*).

A rigor, o composto *pratītyasamutpāda-śūnyatāṃ*, que eu entendo como descritivo, a saber, como um *karmadhāraya* ('a vacuidade *como/que é* co-originação dependente'), poderia ser interpretado como determinativo ('a vacuidade *da* co-originação dependente') ou copulativo ('a vacuidade *e a* co-originação dependente'). Nem Candrakīrti, nem Bhāviveka se expressam sobre essa *kārikā*. A primeira possibilidade é a mais coerente com quanto foi dito ao longo do capítulo XXIV.

789 Cf. nota 673.

790 Cf., por exemplo, MajNik.121 (*Cūḷasuññata-sutta*, "Discurso breve sobre a vacuidade") ou MajNik.122 (*Mahāsuññata-sutta*, "Discurso longo sobre a vacuidade").

doutrina da co-originação dependente[791], nós esperaríamos que, no momento em que Nāgārjuna saúda o Buda, ele o reverencie como mestre da vacuidade. Evidentemente, porém, segundo Nāgārjuna, os dois conceitos são realmente parte da mesma doutrina e, portanto, honrar o Buda como aquele quem ensinou o *pratītyasamutpāda* é a mesma coisa do que honrar o mestre da *śūnyatā*.

Naturalmente, dizer que *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda* apontam a mesma coisa quer apenas dizer que os dois termos se referem ao mesmo objeto, mas não, também, que, desse, eles apontam exatamente o mesmo sentido[792]. 'Vacuidade' e 'co-originação dependente' são maneiras diferentes para falar de um mesmo conceito, ou seja, do *status* ôntico de todos os possíveis fenômenos e conceitos. Sobre um determinado ente (físico ou conceitual), *śūnyatā* nos diz o que isso *não é*; *pratītyasamutpāda*, ao contrário, do mesmo ente, nos oferece uma caracterização positiva, explicando como surge a ideia daquele ente. Candrakīrti, no seu comentário ao verso XXIV.18, explica que:

> a co-originação dependente é a manifestação (*prādurbhāva*) de um broto, da consciência[793], etc., em dependência (*apekṣya*) de causas e condições, ou seja, a 'não produção' (*anutpādaḥ*) desses enquanto [entes] dotados de natureza própria; e esse 'não ser produzido com base em uma natureza própria' equivale à vacuidade dos seres[794].

O fenômeno da aparente manifestação dos entes, portanto, é explicado, catafaticamente (em uma forma que será elucidada no capítulo 4 desta tese) através da indicação da dependência recíproca entre eles; apofaticamente, com a indicação da sua vacuidade de existência intrínseca ou substancial. *Pratītyasamutpāda* e *śūnyatā* são, portanto, duas diferentes modalidades, respectivamente positiva e negativa, para falar do modo de ser dos entes.

Nagao põe bem em relevo essa dúplice modalidade expressiva que o Madhyamaka usa para a própria ontologia:

---

791 Como vimos (I parte, seção 2.3, nota 96), Nāgārjuna se define como «*śūnyatāvādin*».

792 Utilizando a linguagem fregeana de *Sinn und Bedeutung* (1892) podemos dizer que 'vacuidade' e 'co-originação dependente' tem o mesmo 'significado' ou 'denotação' (*Bedeutung*), mas expressam 'sentidos' (*Sinne*) diferentes.

793 May (1959), p. 238, comenta esses dois exemplos observando que esses se referem, respectivamente, a uma cadeia causal externa e interna.

794 *Yo´yaṃ pratītyasamutpādo hetupratyayā[na]pekṣya āṅkuro-vijñānādīnāṃ pradurbhāvaḥ sa svabhāvenānutpādaḥ / yaśca svabhāvenānutpādaḥ bhāvānāṃ sā śūnyatā //*

> A «originação dependente (*pratītyasamutpāda*) torna evidente o estado relativo e condicionado próprio de todas as coisas existentes [...]. Por outro lado, *śūnyatā* tende mais na direção da «negatividade» e da «não-existência» [...]. Quando é afirmado que «a originação dependente é ela mesma a vacuidade», significa que existência e não existência [...] são unidas diretamente como uma única e idêntica coisa[795].

Considerando, portanto, a reciprocidade e a complementaridade dos dois conceitos – da vacuidade e da co-originação dependente – é o caso, no entanto, de examiná-los separadamente.

3.2. *Śūnyatā* como ausência de *svabhāva* (*niḥsvabhāvatā*)

O conceito de *śūnyatā* deve necessária e imprescindivelmente ser acompanhado pelo conceito de *svabhāva*: é *svabhāva* o elemento do qual os entes fenomênicos são vazios. Tal conclusão encontra, na obra de Nāgārjuna, inquestionáveis confirmações. Por exemplo: "Neste vazio de *svabhāva*, o pensamento se o Buda existe ou não existe depois da extinção não é apropriado"[796]; ou "since dharmas lack own-being, they are empty (*śūnya*)"[797].

Frequentemente (confirmando ulteriormente a equivalência dos conceitos de *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda*), os três termos *niḥsvabhāvatā* (ou seja, ausência de *svabhāva*), 'vacuidade' e 'co-originação dependente' são apresentados em estrita relação: "Since all things are *empty* of *own-being*, the incomparable Tathāgata teaches *dependent co-origination* regarding things"[798]; o segundo verso da *kārikā* 22 da VV (o primeiro declamava, como citado anteriormente: "A produção condicionada dos seres: isso é chamado de vacuidade") declara que "ser condicionado significa não ter *svabhāva*"[799]; YṢ.19 afirma que: "What arises, dependent upon this and that, is not

---

795 "«dependent origination» (*pratītyasamutpāda*) makes manifest the relative and conditional status regarding all existing things [...]. In contrast, śūnyatā tends more towards «negativity» and «non-existence» […]. When it is stated that «dependent origination is itself emptiness», it means that such existence and non-existence […] are tight together directly as being one and the same" – Nagao (1992), p. 174-176.

796 MK.XXII.14.

797 (*Desde que os* dharmas *carecem de ser-próprio, esses são vazios [*śūnya*]*) – BS.64 – Trad. Lindtner (1997), p. 134.

798 (*Desde que todas as coisas são* vazias *de* ser-próprio*, o Tathāgata incomparável ensina a* co-originação dependente *com relação às coisas*) – ŚS.68 – Trad. Lindtner (1997), p. 117.

799 VV.22.b-c: *yaśca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam.*

intrinsically created"[800]; MK.XXII.3.a-b apresenta o mesmo conceito, substituindo, porém, a mais comum (no contexto *mādhyamika*) expressão *asvabhāva* (ou *niḥsvabhāva*) com *anātman*: "O que é dependente de outro, isso é logicamente desprovido de si"[801].

A literatura secundária confirma de forma bastante unânime que a maneira correta de entender o conceito de vacuidade é o de 'ausência de natureza própria', por sua vez equivalente à intrínseca dependência ôntica dos entes fenomênicos: "A palavra *śūnyatā*, por um lado, significa «ausência de natureza própria» (*niḥsvabhāva*) [...]. Por outro lado [...], *niḥsvabhāva* significa, ao mesmo tempo, «dependência dos outros» (*parata*[*n*]*tra apekṣaḥ*) ou «produzido artificialmente» (*kṛtrima*)"[802]. Uma vez que, portanto, como observa Westerhoff, "o conceito filosófico central em discussão é o da vacuidade", posto que "a vacuidade é a vacuidade de algo", e como "esse algo ausente é o que os autores *mādhyamikas* qualificam com o nome de *svabhāva*", é perfeitamente lógico concluir que "uma boa maneira para entender a noção *mādhyamika* de vacuidade é fornecer uma concepção clara do que se entende por *svabhāva*"[803].

Agora, o primeiro dado a ser considerado em uma análise do conceito de *svabhāva* é o fato de que Nāgārjuna, em modo contínuo e sistemático, declara a sua inexistência; os objetos e as ideias com as quais temos relação, os quais ordinariamente aparecem 'dotados de *svabhāva*', quando submetidos à análise nāgārjuniana acabam sempre revelando a ausência (ou seja, a 'vacuidade) do mesmo *svabhāva*. Nada existe 'nos termos de *svabhāva*' (*svabhāvataḥ*) ou, invertendo o discurso, tudo é 'desprovido de *svabhāva*' (*niḥsvabhāvataḥ*): "Pela observação da transformação, [afirmamos] a falta de *svabhāva* (*niḥsvabhāvatvaṃ*) dos entes"[804].

A maneira típica da argumentação nāgārjuniana proceder é justamente aquela de apontar um objeto ou um conceito comumente compartilhado e submetê-lo a análise lógica, até demonstrar a sua inexistência ou a sua insustentabilidade 'nos termos de *svabhāva*': "As ilusões de prazeroso e não-prazeroso (*śubhāśubha-viparyayāḥ*) não são

---

800 (*O que surge, dependente disto ou daquilo, não é criado intrinsecamente*) – Trad. Loizzo, 2007, p. 166.

801 *Pratītya para-bhāvaṃ yaḥ so ´nātmety upapadyate.*

802 "The word *śūnyatā*, on the one hand, means «absence of own-nature» (*niḥsvabhāva*) [...]. On the other hand [...], *niḥsvabhāva* at the same time means «dependence on others» (*parata*[*n*]*tra apekṣaḥ*) or «artificially made» (*kṛtrima*)" – Saito (2007), p. 157.

803 "The central philosophical concept discussed is that of emptiness"; "This absent something is what the Madhyamaka authors refer to by the term *svabhāva*"; "A good way of understanding the Madhyamaka notion of emptiness is therefore to provide a clear conception of what is meant by *svabhāva*" – Westerhoff (2009), p. 12.

804 MK.XIII.3.a-b: *Bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvaṃ anyathā-bhāva-darśanāt.*

logicamente possíveis em termos de *svabhāva*"[805]; "Este apego (*idaṃ upadānaṃ*) não existe em termos de *svabhāva*"[806]; "Se, em alguém, ocorressem vícios reais, [ou seja,] em termos de *svabhāva*, como, de fato, poderiam ser largados? Quem pode largar o que é [dotado de] *svabhāva*?"[807]. Frequentemente a argumentação nāgārjuniana se desenvolve 'por absurdo' – pondo que as coisas tenham uma existência 'dotada de *svabhāva*', é mostrado que isso implicaria uma série de consequências logicamente inadmissíveis; por exemplo: "Se a ação (*karma*) existisse em termos de *svabhāva*, certamente (*asaṃśayaṃ*) seria eterna; e seria [também] incondicionada (*akṛtaṃ*), pois o que é eterno não é produzido"[808].

Posto que, enfim, a noção de *svabhāva* é crucial e imprescindível para definir o conceito de vacuidade, é necessário entender o exato significado desse termo, cuja exegese deu lugar, dentro da história dos estudos nāgārjunianos, a amplo e intenso debate.

3.2.1. Usos budistas pre-nāgārjunianos do termo svabhāva

A palavra *svabhāva* (em *pāli*, *sabhāva*) nunca aparece no *sutta-piṭaka* e, segundo Ñāṇamoli[809], apenas uma vez no *abhidhamma-piṭaka*[810], onde, porém, ainda não tem o significado 'técnico' que adquirirá nos textos paracanônicos e nos trabalhos *aṭṭhakathā* ("comentários") da época pós-canônica[811]. Entretanto, já no *sutta-piṭaka* encontramos expressões e conceitos que podem ser considerados a premissa teorética ao que, em primeira instância, traduzimos como 'natureza própria': por exemplo, *sāra*[812](núcleo,

---

805 MK.XXIII.6.a-b: *Svabhāvato na vidyante śubhāśubha-viparyayāḥ.*

806 MK.XXII.9.a-b: *Yad apīdam upadānaṃ tat svabhāvān na vidyate*.

807 MK.XXIII.24: *Yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecidd hi kasyacid / kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati.*

808 MK.XVII.22: *Karma svabhāvataś cet syāc chāśvataṃ syād asaṃśayaṃ / akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate na hi śāśvataṃ.*

809 Ñāṇamoli ("The path of purification") cit. em Ronkin (2005), p. 87.

810 A única ocorrência de *sabhāva* no cânone é no *Paṭisambhidāmagga* ("Caminho da discriminação"), um texto que, embora incluído no *Khuddaka-nikāya*, deve ser considerado um suplemento ao *Vibhāṅga*, ou seja, um dos sete tratados do *abhidharma-piṭaka* (cf. Warder [1970], p. 299), logo, "é claramente um trabalho do Abhidhamma" (*is clearly a work of the Abhidhamma*) - Ronkin (2005) p. 87.

811 Ronkin, (2005), p. 93, afirma que, nessa única ocorrência 'canônica', o termo *sabhāva* é simplesmente equivalente a *attā*. Um significado 'genérico' que, de qualquer forma, *svabhāva* mantém – junto a seus significados mais específicos – também na literatura sucessiva.

812 "Quem não encontra um núcleo (*sāram*) nos entes (*bavesu*) [...], este é um monge que abandona ambas as margens do rio (*Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ, [...], so bhikkhu jahāti orapāraṃ*)" – SuNi. 1.1.5.

essência), *upadhi* (base, substrato)[813] e, também, *attā* (que, como já foi visto, o próprio Nāgārjuna – obviamente na sua versão sânscrita de *ātman* – utiliza esporadicamente no lugar de *svabhāva*). Gethin afirma que "Si (*atman*) e existência inerente (*svabhāva*) são equivalentes, apenas a escala é diferente: a doutrina de que não há nenhum si substancial subjacente às pessoas (*pudgala-nairātmya*) implica a doutrina de que não há nenhum si substancial subjacente aos *dharmas* (*dharma-nairātmya*)"[814]. Na mesma sintonia, Vélez de Cea:

> Nas MK os conceitos de si e de *svabhāva* são parecidos, e até mesmo sinônimos em alguns contextos [...]. Nas MK o conceito de si pode referir-se tanto à identidade filosófica impessoal de alguém quanto, como o conceito de *svabhāva*, à identidade filosófica impessoal de algo [...]. Apesar disso, falando estritamente, a vacuidade de si e a vacuidade de *svabhāva* são diferentes em vários sentidos: enquanto a vacuidade de si está estabelecida em relação aos agregados e a conceitos pessoais, a vacuidade de *svabhāva* está estabelecida em relação aos *dharmas* e a conceitos impessoais[815].

Será somente na literatura paracanônica[816], nos tratados *sarvāstivādin* e nos textos comentariais *theravādin* (os *aṭṭhakathā*, "Discussões sobre o signficado"), que a ideia de *svabhāva/sabhāva* será elaborada, em estrita ligação com a evolução filosófica da noção de *dharma*: "A nova ideia mais significativa nos comentários é a definição de «princípio» ou «elemento» (*dharma*): *dharma* é o que tem («*segura*» ou «*mantém*», *dhṛ* é o equivalente linguístico mais próximo ao inglês «*have*») o seu ser-próprio"[817].

As metafísicas *ābhidharmikas* – cujos detalhes e especifidades não é o caso de tocar neste contexto[818] – afirmam que o mundo fenomênico, consistente em uma pluralidade de coisas, pessoas e conceitos, não é nada mais do que a ordinária

---

813 "Os contatos sensoriais acontecem em dependência de um substrato; como podem os contatos sensoriais acontecerem para quem é sem-substrato?" – Ud.2.4 (14).

814 "Self (*ātman*) and 'inherent existence' (*svabhāva*) are equivalents, only the scale is different: the doctrine that there is no substancial self underlying persons (*pudgala-nairātmya*) entails the doctrine that there is no substancial self underlying dharmas (*dharma-nairātmya*)" – Gethin (1998), p.243.

815 "In the *MMK* the concepts of self and *svabhāva* are similar and even synonymous in some context […]. In the *MMK* the concept of self can refer either to the personal identity of someone, or, like the concept of *svabhāva*, to the impersonal philosophical identity of something […]. Nevertheless, strictly speaking, emptiness of self and emptiness of *svabhāva* are dissimilar in several senses: while the emptiness of self is established in relation to aggregates and personal concepts, the emptiness of *svabhāva* is established in relation to *dharmas* and impersonal concepts" – Vélez de Cea (2005), p. 517-518.

816 Em específico, no *Peṭakopadesa*, no *Nettippakaraṇa*, nas MP e no *Buddhavaṃsa*. Cf. Ronkin (2005), pp. 87-107.

817 "The most significant new idea in the commentaries is the definition of a 'principle' or 'element' (*dharma*): *dharmas* are what have (or 'hold', 'maintain', *dhṛ* is the nearest equivalent in the language to the English 'have') their own-being (*svabhāva*)" – Warder (1970), p. 309.

818 Um estudo recente que investiga e aprofunda várias temáticas metafísicas e ontológicas da fase *ābhidharmika* do budismo de base é Ronkin (2005). Cf., também, Williams (2002) e Siterits (2007).

interpretação de uma realidade que, em si, se compõe de *dharmas*: instantes atômicos, discretos, distintos em algumas dezenas de diferentes tipologias[819], que se subseguem incessantemente, cada qual causando, antes de sumir[820], o surgimento de um *dharma* sucessivo, que pode ser do mesmo tipo ou de um tipo diferente[821].

A afirmação de que os *dharmas* possuem 'natureza própria' marca a essencial diferença dos mesmos *dharmas* com relação aos entes fenomênicos, que são desprovidos de autonomia ôntica. Isso significa que, enquanto um ente fenomênico – por exemplo, tipicamente, uma carruagem – pode ser reduzida à série de partes (as rodas, o chassi, o timão) que o compõem, um *dharma* é uma 'porção de realidade' não ulteriormente decomponível. Isso, portanto, equivale a dizer que somente esse último é dotado de certa autonomia ôntica (ou seja, exatamente, de *svabhāva*, literalmente, 'existência própria' ou 'autoexistência')[822].

No plano epistemológico, em âmbito *ābhidharmika*, descobrimos que as duas verdades – *saṃvṛti* e *paramārtha* (*sammuti/paramattha* na tratadística em pāli) – são respectivamente atribuídas ao plano do mundo fenomênico e àquele da realidade dos *dharmas*: se, portanto, convencionalmente, podemos falar de 'carruagem', em sentido último ou supremo não existe nenhuma carruagem, uma vez que tal conceito resulta de uma operação mental de 'montagem de partes' cumprida pelos indivíduos, para finalidades práticas[823].

Na seção 4.2.1. do capítulo 4 da primeira parte desta tese, vimos que o plano ontológico dos *dharmas* é o que é definido *dravya-sat*, ser substancial ou primário, em oposição ao ser de tipo *prajñapti* – próprio dos entes fenomênicos – que é convencional,

---

819 O exato número das tipologias de *dharmas* varia nas diferentes escolas do 'budismo de base': por exemplo, a escola Theravāda conta 82 tipos de *dharmas*, a Sarvāstivāda 75 (a escola *mahāyāna* Yogācāra, que retomará vários aspectos das metafísicas *ābhidharmikas*, aumentará a 100 o número das tipologias de *dharma*).

820 A extinção (ou a inexistência atual) de um *dharma* pode, segundo algumas escolas, não ser absoluta; por exemplo, os *sarvastivādin* defendem a ideia de que os *dharmas* passados (bem como os futuros) mantêm uma forma de existência presente.

821 A capacidade dos *dharma* engendrarem outros *dharma* da mesma tipologia, nas MP, é ilustrado por meio do exemplo de uma vela: a cada instante o *dharma* 'calor' que se manifesta como chama produz, antes de desaparecer, um outro *dharma* idêntico. O processo de formação da manteiga a partir do leite é, ao invés disso, o exemplo com o qual (nas mesmas MP) é ilustrado o caso de *dharma* que causam o surgimento de outros *dharma* de natureza diferente.

822 A autonomia ontológica dos *dharmas*, de qualquer forma, encontra um limite no fato de que o surgir (ou o manifestar-se) de um *dharma*, em todo caso, *depende* de um outro *dharma*, equivalente à sua causa.

823 Nas MP tanto a análise da 'carruagem', quanto a da 'pessoa', chegam à conclusão de que, embora seja impossível encontrar 'algo' além das partes ou dos agregados que compõem tais entes ("Segundo o ponto de vista absoluto [*paramattha*), aqui não há pessoa"), no entanto as duas palavras 'carruagem' e 'Nāgasena' podem ser utilizadas como "denominação, noção comum, designação convencional, linguagem ordinária, mero nome" (*saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmamattaṃ*)".

conceitual e secundário. Essa dicotomia é desenvolvida, em particular, entre os *sarvāstivadin*[824], a saber, a escola budista contra a qual Nāgārjuna mais frequentemente polemiza. Temos, assim, em resumo, na metafísica *ābhidharmika* (*sarvāstivādin*), duas séries de três conceitos entre eles estritamente conexos: (1) *svabhāva*/*dravya-sat*/*paramārtha*; (2) *para-bhāva* ("ser dependente")/*prajñapti-sat*/*saṃvṛti*.

É com base nesse *background* que a concepção nāgārjuniana de *svabhāva* deve ser entendida.

3.2.2. Autonomia de svabhāva

O ponto de partida para uma definição do significado de *svabhāva* em Nāgārjuna deve ser, necessariamente, o capítulo XV[825] das MK: *Svabhāva-parīkṣā* ("Exame crítico do *svabhāva*")[826]. As primeiras duas *kārikās* declaram:

> A ocorrência de *svabhāva* por meio de causas e condições não é logicamente possível. Se fosse resultado de causas e condições, *svabhāva* seria 'produzida' (*kṛtako*).
>
> Ora, como *svabhāva* poderia ser 'produzido'? Com efeito, *svabhāva* é 'não-produzido' e não dependente de outro[827].

Esses versos mostram que a concepção de *svabhāva* que Nāgārjuna tem em mente – e da qual nega repetidamente a existência – é a de uma condição de independência de causas e condições e, portanto, de autonomia. É necessário, portanto, entender o tipo de autonomia do qual um ente dotado de *svabhāva* gozaria.

---

824 Os *theravādin*, por sua parte, evitam a caracterização dos *dhammas* como *dravya-sat*, mantendo uma concepção mais epistemológica e menos ontológica da ideia de *dhammas*. Esses últimos, no âmbito *theravādin*, mais do que como 'substâncias' são concebidos como "eventos psico-físicos como eles aparecem na consciência, não [na] sua existência *per se*" (*psycho-physical events as they appear in consciousness, not their existence* per se) – Ronkin (2005), p 111.

825 O XV é um capítulo de importância decisiva na economia das MK. Warder (1973), p. 83, afirma que ele "constitui a base da obra inteira e é o melhor capítulo para os estudantes lerem primeiro" (*constitues the basis of his entire work and is the best chapter for students to read first*); Bugault (1994), p. 230, fala de "centro de gravidade das *Estâncias*" (*centre de gravité des* Stances).

826 O capítulo XV das MK é um dos 8 capítulos que, nos outros comentários à nossa disposição, apresenta um título diferente daquele (aqui citado) do PP. Em vez de *svabhāva-parīkṣā*, os comentários Abh, PrPr e BPVṛ relatam (no tibetano em que unicamente estão conservados), *dngos po dang dngos po med pa brtag pa*, correspondente ao sânscrito *bhāvābhāva-parīkṣā* (cf. Huntington [1995], p. 744 e Lindtner [1997], p. 256), isto é, "Exame crítico de existência e não-existência". Huntington (1995), p. 744, lembra que o título (chinês) do ChL corresponde ao tibetano.

827 *Na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-hetubbiḥ / hetu-pratyaya-saṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet // Svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathaṃ / akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca //*

3.2.3. Interpretação de svabhāva *como 'substância'*

Uma leitura corrente da temática nāgārjuniana em questão é aquela que interpreta a independência que Nāgārjuna atribui (nas citadas *kārikās* iniciais de MK.XV) a *svabhāva* como total autonomia ontológica: ser um ente de tipo *svabhāva* tem, segundo essa interpretação, o significado de ser algo totalmente independente de causas e condições. Nesse sentido, a noção de 'substância' – entendida, etimologicamente, como algo que está por baixo e permanece idêntica ao mudar dos 'acidentes', e que é 'causa sui', a saber, ontologicamente independente[828] – seria um bom equivalente de *svabhāva*. O composto *svabhāva/sabhāva* teria, portanto, o significado de 'ente próprio' ou 'ser em si', 'ser que depende de si'[829]: esta é, por exemplo, a leitura do *theravādin* Mahānāma[830] que entende a expressão como *sayaṃ* (ou o equivalente *sako*) *bhāvo*, a saber, *sayam eva uppādo* ("surgimento a partir de si"), e como *attano yeva uppādo*, "autosurgimento"[831]. Westerhoff, que considera *svabhāva* como "uma noção primeiramente ontológica"[832], acredita que o significado de "substância" (*substance*), embora não seja o único que pode ser atribuído a *svabhāva* (tendo também, no leque semântico dessa palavra, o sentido de "essência" [*essence*] e de "absoluto" [*absolute*][833]), é, no entanto, nitidamente preponderante em Nāgārjuna.

Essa interpretação justifica as frequentes traduções de *svabhāva*, além de como "substance", também como "self-existent nature"[834], "self nature"[835], "own being"[836], "esistenza propria"[837], "aseity"[838]. A própria definição "etimológica" (*vyutpatter*) que

---

828 Uma definição de 'substância' que contenha os três predicados de (a) ser 'substrato' dos acidentes, (b) permanecer idêntica ao mudar dos acidentes e (c) ser 'causa sui', corresponde ao menos a alguns dos significados que as palavras *hypokeimenon* e *ousia* têm na *Metafísica* de Aristóteles, e condiz com um uso da palavra 'substância' bem atestado na história da metafísica ocidental (podemos pensar em Spinoza ou em Hegel). Uma definição mais genérica da palavra pode limitar-se aos primeiros dois predicados, ou até apenas ao primeiro (cf., por exemplo, a definição da Standford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/entries/substance).

829 *Sva* é adjetivo e pronome reflexivo (além de substantivo, nos sentidos de, entre outros, "si, ego, alma". Cf. Monier-Williams [1986]). No primeiro caso, como *próprio*, ele seria uma qualificação de *bhāva*; no segundo, como *si*, um complemento indireto de *bhāva*.

830 Doutor do século VI, autor de um comentário ao *Paṭisambhidāmagga*.

831 Cf. Ronkin (2005), p. 93-94.

832 "a primarily ontological notion" – Westerhoff (2009), 23.

833 Cf. Westerhoff (2009), pp. 19-52.

834 Cf. Sprung (1973).

835 Cf. Inada (1993) ou Kalupahana (1991).

836 Cf. Warder (2000).

837 Cf. Williams (2002).

838 Cf. Seyfort Ruegg (1981) ou Bugault (1994).

Candrakīrti oferece da palavra – *svo bhāvaḥ svabhāva iti*[839] – lida por Sprung como "what is itself through itself"[840] (Nagao verte "a nature inhering in itself"[841]), condiz com uma interpretação 'substancialista' do conceito de *svabhāva*.

A tese de Nāgārjuna seria, portanto, que – uma vez que não existe nada que goze de uma condição de absoluta autonomia e independência ontológica (ou seja, nada que não seja materialmente produzido por algo) – não existe nada que possa ser definido *svabhāva*, "substância autosubsistente", "ser que é si mesmo por meio de si".

A questão fundamental se torna, porém, nesse ponto, entender *quem*, na opinião de Nāgārjuna, defenderia tal concepção de *svabhāva* e, portanto, a quem seriam dirigidas suas críticas.

3.2.3.1. Escolas brahmânicas

Uma primeira hipótese poderia ser a de considerar a 'autosubsistência' como uma tese que, de alguma maneira, pertence ao universo teorético do *satkārya-vāda* – a teoria segundo a qual as coisas teriam 'origem de si mesmas' (*svata utpatti*); assim sendo, poderíamos pensar que o alvo polêmico de Nāgārjuna seja a escola *Sāṃkhya* (eventualmente, o Advaita Vedānta[842], ou, talvez, até a própria escola Sarvāstivāda[843]), propugnadora da ideia da autoprodução dos entes. Isso, porém, parece bastante improvável: a ideia de *svabhāva*, assim como é apresentada por Nāgārjuna no começo do capítulo XV, é a de absoluta independência de 'causas e condições'; a 'autocausação', ao contrário, é uma tese que pertence à categoria mais ampla da 'causação'. Por isso, o primeiro capítulo das MK, intitulado "Exame crítico das condições" (*pratyaya-parīkṣā*), toma em consideração – e recusa –, como primeira possível explicação da causalidade, justamente *satkārya-vāda*. Dizer que um ente tem origem em si mesmo equivale, portanto, a dizer que esse é, de qualquer forma, dependente de algum tipo de causa e que, então, não pode gozar do *status* de *svabhāva* como total autonomia ontológica. Em outras palavras, no momento em que, em MK.I, Nāgārjuna inclui *svata utpatti* entre as hipóteses para explicar a causalidade, é razoável

839 PP.260.4-5.
840 (*O que é si mesmo através de si mesmo*) – Sprung (1979), p. 153.
841 Nagao (1992), p. 212.
842 Cf. Siderits (2004), p. 404.
843 Cf. Kalupahana (1991), p.22.

excluir que ele, no restante das MK, resolva considerar *svata utpatti* como um *status* ontológico de não-causalidade.

Excluindo os *satkāryavādin* como possíveis propugnadores da ideia de *svabhāva* como total autonomia ontológica, logo, absoluta independência de causas e condições, uma outra possibilidade é a de pensar na escola Vaiśeṣika, junto à qual temos uma teoria atomística baseada em uma metafísica tipicamente substancialista: a realidade em si seria o conjunto de átomos, substâncias (*dravyas*) eternas e incausadas[844]. Agora, apesar de que não possa ser categoricamente excluído, é fortemente improvável que Nāgārjuna, afirmando a teoria da não existência de *svabhāva*, tenha os *vaiśeṣikas* como próprio alvo polêmico: a temática do *svabhāva* é extremamente viva e atual no interior do meio (budista) no qual Nāgārjuna prevalecentemente debate e polemiza, e não tem razão para pensar que, ao explorar unicamente essa temática, nosso autor esteja em interlocução com expoentes de tradições não budistas. Com efeito, nenhum dos intérpretes antigos ou contemporâneos (por mim consultados) de Nāgārjuna sugere que a sua crítica à ideia de *svabhāva* seja dirigida aos *vaiśeṣikas*. De qualquer forma, será possível observar que as objeções nāgārjunianas à ideia da existência de *svabhāva*, caso mostrar-se-ão válidas nos meios budistas, tanto mais o serão se referidas a metafisícas (como a *vaiśeṣika*) que defendem a existência de substâncias eternas e incausadas.

3.2.3.2. Meios budistas ābhidharmikas

De fato, a possibilidade mais provável é que a polêmica anti-*svabhāva* de Nāgārjuna seja dirigida aos *sarvāstivādin* e as outras escolas budistas em que recorre a noção de *svabhāva/sabhāva*. Como corretamente observa Burton:

> Nāgārjuna é, afinal das contas, um budista indiano do segundo século. A *língua franca* da filosofia antiga budista indiana era a linguagem do Abhidharma. Podemos argumentar que é improvável que Nāgārjuna estaria simplesmente, e sem notificações, começando a utilizar uma palavra-chave [isto é, *svabhāva*] da filosofia Abhidharma em modo inteiramente novo[845].

---

844 Ronkin (2005) enfatiza como a metafísica *vaiśesika* apresenta um modelo 'substância-atributos' que é típico das metafísicas 'ocidentais' de cunho aristotélico, enquanto as metafísicas budistas, também nos casos em que chegam a conceber os *dharmas* como *dravya-sat*, serão sempre filosofias de processos ou de eventos, configurando metafísicas comparáveis com o modelo heraclitiano-bergsoniano.

845 "Nāgārjuna is, after all, a second century Indian Buddhist. The *lingua franca* of ancient Indian Buddhist philosophy was the language of the Abhidharma. It is improbable, it can be argued, that Nāgārjuna would simply begin to employ, without notification, a key term [i.e. *svabhāva*] of the Abhidharma philosophy in an entirely innovative way" – Burton (2001), p. 93.

Agora, a noção de *svabhāva* nos meios *ābhidharmika* não parece corresponder à definição – que apresentei acima – de substância como substrato permanente e autoproduzido. Daquela definição, algo pode ser reconhecido no conceito *sarvāstivādin* de *dharma*, que, no entanto, no próprio meio da escola Sarvāstivāda, não pode ser considerado um perfeito equivalente de *svabhāva*. Ao contrário, na escola Theravāda, onde a equivalência *dhamma/sabhāva* é possível, o recurso à categoria da substância aparece inapropriado.

Utilizando os resultados da pesquisa de Ronkin, podemos distinguir da seguinte forma as abordagens *sarvāstivādin* e *theravādin* dos conceitos de *dharma* e de *svabhāva*: em síntese, entre os primeiros, *svabhāva* se define como a característica intrinsecamente possuída por um *dharma* (correspondendo, então, mais à definição de 'essência'[846] do que à de 'substância'), que, enquanto dotado de *svabhāva*, é um existente primário e substancial (*dravya-sat*). *Svabhāva*, portanto, "é um determinante ontológico de um existente primário"[847]. Na escola Theravāda, ao contrário, onde os *dhammas* não são apresentados como *dravya-sat* (entes substanciais), *sabhāva* tem um sentido mais epistemológico: é algo que nos permite reconhecer e distinguir um *dhamma*, mais do que algo que proporciona, ao mesmo *dhamma*, um determinado estado ôntico[848]. De fato, *dhamma* e *sabhāva* não são distinguíveis: o *Visuddhimagga* ("*dhamma* significa *sabhāva*"[849]) e o *Dhammasaṅgaṇi* ("a palavra *sabhāva* denota o mero fato de ser um *dhamma*"[850]) apontam a equivalência dos dois conceitos.

Enfim, enquanto entre os *sarvāstivādin* os dharmas *têm* svabhāva (e, com isso, chegam a ter um tipo de existência que pode ser dita 'substancial'[851]), entre os *theravādin* os dhammas *são* svabhāva. Em ambos os casos – é possível observar – o termo 'substância' para traduzir *svabhāva/sabhāva* não é apropriado: no primeiro caso, cabe mais a tradução de 'essência' (enquanto 'substância' é mais apropriado como definição de *dharma*); no segundo, a recusa dos *theravādins* a considerar os *dhammas*

---

846 Cf. próxima seção 3.2.4.

847 "is an ontological determinant of primary existent" – Ronkin (2005), p. 110.

848 Cf. Ronkin (*ibid.*), p. 112 e ss.

849 Cit. em *ibid.*, p. 112.

850 Cit. em *ibid.*, p. 114.

851 Com relação às três características – ser substrato, permanecer ao mudar dos acidentes e ser 'causa sui' – do conceito de 'substância', os *dharmas sarvāstivādin* possuem apenas a primeira: suficiente, porém, a meu ver (dado o sentido etimológico da palavra 'substância'), a considerar os mesmos *dharmas* como entes dotados de existência substancial. Já no caso dos *dharmas theravādin*, equivalentes a (e não *possuidores de*) *svabhāva*, o uso da palavra 'substância' para designá-los parece inapropriado.

como algo de permanente e, muito menos, *causa sui*, inibe qualquer recurso ao conceito de 'substância' como foi definido acima.

Se, portanto, em Nāgārjuna *svabhāva* significasse 'substância', nem os *sarvāstivādin*, nem os *theravādins* poderiam ser considerados como os propugnadores de uma concepção de *svabhāva* como aquela apresentada no começo de MK.XV. A essa conclusão chega o próprio Westerhoff, que porém, como dito, defende a ideia de que o principal – ou exclusivo[852] – sentido de *svabhāva* em Nāgārjuna é, justamente, o de "substance": "A noção de «substance-*svabhāva*» como «algo que não depende de nada» é mais forte do que a que pode ser encontrada na literatura Abhidharma"[853]. Evidentemente, contudo, uma conclusão desse tipo deixa aberta a questão de quem seria, no panorama filosófico dentro do qual Nāgārjuna debate, o defensor da teoria de um *svabhāva* substancial.

Uma última possibilidade a ser considerada, antes de abandonar a ideia de que *svabhāva* equivale a substância, é que, apesar de ninguém, entre os *ābhidharmikas*, sustentar a tese da existência de substâncias absolutamente independentes de causas e condições, Nāgārjuna esteja subrepticiamente atribuindo essa concepção a eles. É essa a hipótese, por exemplo, de Robinson: Nāgārjuna, através de uma operação filosófica basicamente errada e desonesta[854], estaria atribuindo aos próprios adversários axiomas que, na verdade, "não são inteiramente aceitos por nenhuma filosofia conhecida"[855]. Entre tais axiomas, em primeiro lugar, estaria uma concepção de *svabhāva* – que Robinson entende como "own being" (*ser próprio*)[856] – que seus adversários, de fato,

---

852 Dos outros dois sentidos que Westerhoff detecta na noção *mādhyamika* de *svabhāva*, aquele de "absolute-*svabhāva*" nunca recorreria na obra de Nāgārjuna, enquanto o de "essence-*svabhāva*", apenas uma vez, no *Ekaślokaśāstra* ("Tratado da única estância") – ou seja, uma obra quase com certeza espúria (cf. Lindtner [1997]).

853 "The notion of substance-*svabhāva* as «something which does not depend on anything else» is stronger than the one found in the Abhidharma literature" – Westerhoff (2009), p. 25.

854 Robinson (1972) fala (p. 325) de "jogo das conchas" (*shell game*) – jogo de aposta equivalente ao nosso jogo dos copos – e (p. 331) de "truque" (*trick*).

855 "are not accepted in their entirety by any known philosophy" – *Ibid*., p. 331.

856 Paradoxalmente, é o próprio Robinson que atribui à concepção nāgārjuniana de *svabhāva* atributos que não lhe pertencem (tornando-se, dessa forma, culpável daquela mesma falácia lógica do "espantalho" (*straw man*) [cf. próxima nota de pé de página 858] da qual ele acusa Nāgārjuna). Por exemplo, na p. 326 do artigo aqui citado, ele afirma que seria *svabhāva* o sujeito da série de predicados ("independente", "apaziguada", etc. [cf. nota 251]) elencados em MK.XVIII.9. No entanto, a leitura da estância citada mostra que os atributos em questão, longe de serem qualificações de *svabhāva*, são predicados da dimensão do *tattva*, a saber, segundo a leitura seguida nesta tese, justamente o que fica coberto e ofuscado pela concepção de *svabhāva*. A circunstância de que o comentário (PP.373.6-7) de Candrakīrti a essa estância equipara *svarūpa* ('natureza própria') a *tattva* ('realidade em si') não pode, naturalmente, justificar a operação de Robinson: *svarūpa*, com efeito, na leitura de Candrakīrti possui o significado (aqui investigado na seção 3.3 do capítulo 3 da segunda parte) de "absolute-*svabhāva*" (cf. Westerhoff [2009], Ames [1982]) que, porém, em Nāgārjuna não consta.

não endossam. A conclusão de Robinson é, portanto, que toda a dialética presente nas MK, fundamentada sobre um ardil, deve ser condenada como falimentar:

> A validade das refutações de Nāgārjuna depende da suposição de que seus oponentes realmente sustentem a existência de um *svabhāva* ou do *svabhāva* como ele define esse termo [...]. Se, entretanto, algumas teorias não-budistas [sic] se tornarem não culpáveis de sustentarem o conceito de *svabhāva* na forma em que Nāgārjuna o define, então, sua crítica não encontrará nenhum alvo, e sua dialética falirá[857].

3.2.4. Svabhāva *como 'essência'*

Antes de concluir, com Robinson, que Nāgārjuna é movido por intuitos meramente sofísticos e é culpável da falácia do "espantalho"[858], é necessário ver se não há uma maneira de entender o conceito de *svabhāva* como algo diferente da ideia de substrato permanente e *causa sui*.

A definição de *svabhāva* oferecida por Candrakīrti, no seu comentário à estância MK.XV.2, é muito clara:

> O significado da palavra 'produzido' (*kṛtako*) é o que é comumente (*loke*) entendido (*vyapadiśyate*) como 'sem *svabhāva*': por exemplo, o calor (*auṣṇyaṃ*) da água (*apām*), *produzido* pela ação de um elemento ou dos espíritos (*piśāca*[859]), ou a natureza (*bhāva*) de um rubi, etc., [que pode ocorrer] nos quartzos, etc.
> Ao invés disso, *svabhāva* é o que não é produzido, como, por exemplo, o calor do fogo, ou a natureza própria dos rubis autênticos (*jātānāṃ*).
> Pela circunstância dessas coisas não serem produzidas (*ajanitatvāt*) em conjunção (*saṃparka*) com algo diferente (*antara*) do significado dessas [mesmas] palavras, se fala de *svabhāva*[860].

Os exemplos de *svabhāva* dados por Candrakīrti – o calor do fogo, a 'natureza de rubi' dos rubis – dizem que o conceito de *svabhāva* equivale ao *quid* capaz de

---

857 "The validity of Nāgārjuna´s refutations hinges upon whether his opponents really upheld the existence of a *svabhāva* or *svabhāva* as he defines the term […]. If, on the other hand, some non-Buddhist theories turn out not to be guilty of holding the *svabhāva* concept in the form Nāgārjuna defines, then his critique will find no mark, and his dialectic will fail" – Robinson, (1972), p. 326.

858 Cf. http://www.nizkor.org/features/fallacies/straw-man.html

859 LVP (1903), p. 260, nota de pé de página 4, considera duvidosa a expressão *dhātupiśāca*.

860 PP.260.5-8: *Kṛtakaḥ padārthaḥ sa loke naiva svabhāva iti vyapadiśyate tadyathā apām-auṣṇyaṃ dhātupiśāca-prayatna-niṣpaāditaḥ karkeṭādināṃ padmarāgādi-bhāvaśca | yastv-akṛtakaḥ sa svabhāvas-tad-yathā agner-auṣṇyaṃ jātānāṃ padmarāgādīnāṃ padmarāgādi-svabhāvaśca | sa hi teṣāṃ padārthāntara-saṃparka-ajanitatvāt-svabhāva ity-ucyate* || (hífens meus).

individuar e de identificar[861] uma coisa, tornando-a, justamente, aquela coisa e não uma outra.

Ao decompormos a expressão *sva-bhāva*, ao invés de um significado como 'ser que pertence a si mesmo'[862], chegaremos a algo como 'ser que pertence [a algo]' ou 'seu ser', que implica a presença de um sujeito possuidor, ao qual inere um determinado modo de ser. Uma tal concepção, no vocabulário filosófico ocidental, corresponde muito mais ao conceito de 'essência'[863], do que àquele de substância. Uma concepção de *svabhāva* que perfeitamente condiz com aquela que Ronkin[864] atribui à escola Sarvāstivāda[865], onde *svabhāva* é algo que os *dharmas* possuem, sendo por ele intrinsecamente qualificados.

Bugault – que prefere uma definição 'substancialista' de *svabhāva*, apesar de reconhecer, na mesma palavra, a presença de um sentido 'essencialista'[866] – acredita que a palavra 'essência' seja perigosa, "por causa da conotação que essa palavra adquiriu dentro da história da filosofia moderna, onde «essência» se opõe a «existência»"[867]. Um receio que, a meu ver, é desnecessário, uma vez que nos meios *sarvāstivādin* (que sempre mais claramente estão definindo-se como o alvo da *vis* polêmica nāgārjuniana) está presente (como argumentarei daqui a pouco), se não, exatamente, uma 'oposição', ao menos uma nítida distinção entre a existência contingente, instantânea de um *dharma* e a eternidade (*sarvāstitva*) do seu *svabhāva*. De qualquer forma, se quisermos evitar confusões com uma palavra – 'essência' – que, sem dúvida, no vocabulário da própria

---

861 Sobre a diferença entre identidade e individualidade, Ronkin (2005), p. 135, observa: "A questão da identidade consiste em perguntar-se se algo pode ser referido como à mesma coisa em momentos diferentes, e isso é bastante diferente de perguntar o que torna um objeto exatamente o que ele é, em vez de qualquer outro" (*the question of identity consists in asking whether something can be referred to as the same thing at different times, and this is quite unlike asking what makes an object precisely what it is rather than any other*).

862 Cf. nota 829.

863 "*essência*: noção aristotélica que indica «o que torna uma coisa o que ela é» em vez de uma outra coisa; então, a sua «natureza» (ou «espécie»), como expressa na definição [...]. Essa concepção depende da teoria da substância, pois segundo Aristóteles a essência «inere» à substância" (essenza – *nozione aristotelica che indica «ció per cui una cosa è quel che è», anzichè un´altra cosa; quindi la sua «natura» [o «specie»], come espressa nella definizione [...]. Questa concezione dipende dalla teoria della sostanza, poiché per Aristotele l´essenza «inerisce» alla sostanza*), Enciclopedia *Garzanti* di Filosofia, p. 271.

864 Cf. seção 3.2.3.2, II parte.

865 Já na escola Theravāda, como resulta pelas análises de Ronkin (cf. seção 3.2.3.2), a definição de *sabhāva* como 'essência' dos *dhammas* seria menos pertinente. No entanto, não há indícios evidentes que Nāgārjuna tenha, em algum momento, os *theravādin* como interlocutores.

866 Segundo Bugault (1991), p. 230, *svabhāva* significa "être em soi, substance, existence douée d´aséité", mas também "nature propre [...]" (*ser em si, substância, existência dotada de aseidade, mas também «natureza própria» [...]*), próxima do que Descartes chama, nos *Principia*, de "attribut principal" (*atributo principal*).

867 "étant donnè la connotation que ce mot a prise dans l´histoire de la philosophie moderne où «essence» s´oppose à «existence»" – Bugault (1992), p. 136.

metafísica aristotélica, tem outras nuances semânticas além daquela apontada na nota 863, talvez sejam preferíveis palavras (de fato, frequentemente utilizadas na literatura secundária) como 'natureza própria' ou 'natureza intrínseca'.

De qualquer maneira, o significado de *svabhāva* – identificado por Candrakīrti e próprio da escola Sarvāstivāda – é o de atributo que qualifica intrínseca ou essencialmente um *dharma*: um *dharma*-fogo é intrinsecamente conotado pelo calor, que, portanto, é o *svabhāva* do fogo (e não da água que, apesar de poder ser, esporadicamente, quente, não é essencialmente conotada pelo calor).

Posto, enfim, que o que está em xeque no começo de MK.XV seja a concepção *sarvāstivādin* de *svabhāva* como essência ou natureza própria dos *dharmas*, é necessário, antes de mais nada, entender em que exato sentido a mesma noção de *svabhāva* seria apresentada, pela escola Sarvātivāda, como independente de causas e condições.

3.2.5. Autonomia ôntica de svabhāva *nos meios sarvāstivādin*

Afirmar que algo, nos meios filosóficos *ābhidharmikas*, possa ser definido 'independente de causas' pode parecer problemático. A ideia da impermanência (*anitya*) de todos os *dharmas* (e, consequentemente, de todos os fenômenos) e da sua dependência recíproca (conforme mostra o *pratītyasamutpāda*) é fortemente enraizada em todas as escolas do budismo de base (das quais temos informações), e sem dúvida compartilhada pelos *sarvāstivādin*. Aliás, entre esses últimos há uma elaborada teoria das condições (*pratyayas*), que Nāgārjuna mostra conhecer bem[868] – mais uma vez confirmando que seus interlocutores são, mesmo, os *sarvāstivādin*, mais do que os *theravādin* (partidários da teoria dos vinte quatro *paccayas*, nunca mencionada por Nāgārjuna).

Posto que os *dharmas sarvāstivādin* são, de fato, impermanentes e totalmente dependentes, a questão é se o seu *svabhāva*, ou seja, a natureza intrínseca de tais *dharmas*, possa ser considerada, ao contrário, eterna e não produzida.

---

[868] É à teoria *sarvāstivādin* das quatro condições (segundo Ronkin [2005], p. 224, oriunda de um **Pratyaya-sūtra*, citado no *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu) que se refere a estância MK.I.1: "Há somente quatro condições: condição-causa (*hetu*), condição base objetiva (*ārambaṇa*), condição imediatamente antecedente (*anantaram*), condição dominante (*adhipati*); não existe uma quinta condição" (*catvāraḥ pratyayā hetur ārambanam anantaram | tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ*). Na citação de Vasubandhu feita por Ronkin (*ibid.*), o segundo e o terceiro aparecem, respectivamente, como *ālambana* e *samanantara*.

A informação que nos proporciona Candrakīrti é que o calor do fogo e a 'natureza-rubi' dos rubis são entendidos, pelos adversários de Nāgārjuna, como algo 'não-produzido' (*akṛtaka*) e independente (*saṃparka-ajanitatvāti*) de qualquer coisa diferente (*antara*) de si. E é exatamente nesse sentido que, conforme a análise de Williams[869], a escola Sarvāstivāda considera a ideia de *svabhāva*: uma natureza própria que continua existente além da impermanência dos *dharmas* individuais por ela caracterizados. A existência desses últimos é, de fato, instantânea, contingente e condicionada; no entanto, a sua essência[870] se estende no passado e no futuro. Portanto, pode-se dizer que os próprios *dharmas*, enquanto dotados de natureza própria, mantêm um nível de existência que transcende a sua ocorrência presente: segundo os *sarvāstivadin* "Os *dharmas* passados e futuros, que obviamente não existem no mesmo modo que os momentâneos *dharmas* presentes, devem *existir* de alguma maneira"[871]. Agora, essa modalidade ôntica dos *dharmas*, além da sua contingência, é justamente definida como *sasvabhāvamātra*[872], a saber, uma existência "na sua mera essência". O conceito *sarvāstivadin* de *svabhāva* se caracteriza, portanto, como uma "essência atemporal", totalmente independente de causas e condições, não substancial[873] (mas sim, com efeito, essencial ou, talvez, ideal), capaz de individuar e identificar os *dharmas* aos quais ele inere.

A própria ideia de *sarvāstitva* ("condição de existência de tudo"), a partir da qual a escola Sarvāstivāda se intitula, diz respeito a essa ideia da existência permanente do *svabhāva* dos *dharmas* – uma ideia, sem dúvida, perigosa em um contexto filosófico como o budista, que faz do conceito de impermanência (junto com os conceitos de 'dor' e de 'não-si') um dos três aspectos fundamentais da realidade; no entanto, evidentemente, também a ideia da absoluta impermanência dos *dharma* é problemática:

> Se um *dharma* é impermanente [...], como pode atuar como objeto cognitivo (como no caso da memória) e como pode produzir um efeito (como no caso do *karman*)? O mesmo pode-se dizer sobre os *dharmas* futuros. Como podem esses últimos

---

869 Williams (2002), pp. 110-112.

870 Williams (*ibid.*), falando do aspecto incondicionado de *svabhāva*, escolhe um termo que, na edição italiana do seu texto, é traduzido como "esseità".

871 "I dharma passati e futuri, che ovviamente non esistono nello stesso modo dei momentanei dharma presenti, devono comunque *esistere*" – Williams (*ibid.*), p. 110.

872 *Ibid.*, p.111.

873 O *svabhāva sarvāstivadin*, dotado das características da permanência e da autonomia ontológica, não pode, no entanto, ser definido 'substância', uma vez que lhe falta o atributo talvez mais específico desse conceito, a saber, o de ser substrato (atributo que pertence apenas aos *dharmas*).

atuar como objetos da cognição e da ação, como acontece na expectativa e na ação movida pela motivação?[874]

É para sair de aporias desse tipo que os *sarvāstivadin* chegam à teoria de uma natureza própria 'incriada'. E é essa teoria que Nāgārjuna, ao longo da sua inteira obra, critica e exclui sistematicamente, defendendo que não existe nada que possa ser considerado incriado, isto é, não pode haver nenhuma natureza própria, nenhum *quid* transcendente capaz de individuar e identificar as coisas. O primeiro, fundamental ensinamento baseado na verdade suprema é, de fato, que não existe nenhuma essência nas coisas.

3.2.5.1. Significado de parabhāva

A interpretação de *svabhāva* como essência ou natureza própria fornece, também, uma solução satisfatória da questão do que é (e como traduzir) *parabhāva*. Tal expressão, em correlação com *svabhāva*, aparece em algumas passagens das MK. Por exemplo, em algumas *kārikās* do capítulo XV; o verso 3.a-b diz: "Como, faltando *svabhāva*, poderia existir *parabhāva*?"[875]. MK.XXII.4.a-b é, praticamente, idêntico: "Se não houver *svabhāva*, como poderia haver *parabhāva*?"[876]; também MK.XXII.9.c-d: "O que não existe em sentido *svabhāva* como poderia existir em sentido *parabhāva*?"[877]; ou MK.I.3: "*Svabhāva* dos entes não é, com efeito, encontrada nas condições, etc. *Svabhāva* não sendo encontrada, nem se encontra [nas mesmas condições] *parabhāva*"[878].

A concepção de *svabhāva* como substância (além das dificuldades apontadas anteriormente, que nos levaram a preferir uma interpretação 'essencialista' desse conceito) sugere a interpretação do seu oposto (*parabhāva*) – se não quisermos pensar numa tradução de *parabhāva* como 'substância outra', que levaria a uma dicotomia 'substância sua / substância outra', a meu ver, dificilmente inteligível – como algo insubstancial: algo ao qual não inerem qualidades, e que é impermanente e totalmente

---

874 "Se um dharma é impermanente [...] [c]ome fa a fungere da oggetto cognitivo (come nel caso della memoria) e come fa a produrre um effetto (come nel caso del *karman*)? Lo stesso si puó dire dei dharma futuri. Come fanno questi ultimi a fungere da oggetti della cognizione e dell´azione, come accade nell´aspettativa e nell´azione mossa da motivazione?" – *Ibid*., p. 110.

875 *Kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati.*

876 *Yadi nāsti svabhāvaś ca para-bhāvaḥ kathaṃ bhavet.*

877 *Svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ.*

878 *Na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate / avidyamāne svabhāve parabhāve na vidyate //*

dependente. Uma definição que, longe de ser insustentável, acaba correspondendo à de *dharma* da escola Theravāda. Em que sentido, então, a negação de *svabhāva* deveria automaticamente implicar (como os versos acima declaram) a exclusão de *parabhāva*? Ao contrário, não seria lógico afirmar que, se nada é substancial, então tudo é insubstancial?

Mas se, em vez de conceber *svabhāva* como substância, lhe atribuirmos o sentido de 'essência' ou de 'propriedade intrínseca', capaz de individuar e identificar um *dharma*, *parabhāva* deve passar a significar algo como 'propriedade extrínseca', isto é, tudo que o mesmo *dharma* não é. O significado dos versos citados, portanto, seria a afirmação de que não havendo nenhuma natureza própria das coisas (ou seja, o fogo não teria o calor como natureza própria), também não há, nas mesmas coisas, uma natureza 'imprópria'.

Uma locução como "other-nature" (*natureza-outra*)[879] (melhor do que o redundante "antinatura"[880]) talvez seja idônea para expressar a ideia de que as coisas, não sendo o que parecem (ou seja, algo identificável como *x* o *y*), também não são outro (*não-x* ou *não-y*). Quando Nāgārjuna especifica que 'em ausência de *svabhāva*, devemos também excluir *parabhāva*', ele quer enfatizar que, apesar de negar o princípio de identidade, nem por isso é admitida a ideia da contradição. Com efeito, se poderia pensar que, na medida em que o Madhyamaka nega que, na realidade, existam coisas dotadas de identidade (a = a), ele poderia estar promovendo uma ontologia da diferença: a = não-a; ou, em outras palavras, dizer que as coisas não são iguais a si (a saber, não têm *svabhāva*), poderia implicar que, portanto, correspondem ao que é diferente de si (*parabhāva*). Mas isso é explícita e repetidamente excluído por Nāgārjuna.

Enfim, uma vez que (como será claro daqui a pouco) *svabhāva* é um falso conceito, uma construção mental projetada sobre a realidade, também o seu oposto lógico, *parabhāva*, deve ser considerado um conceito que, formado no nível epistemológico de *saṃvṛti-satya*, não tem nenhuma correspondência no plano da realidade em si.

3.2.5.2. Identidade e independência ôntica

---

879 Cf. Kalupahana (1991) ou, na recorrência de *parabhāva* em MK.I.3, Inada (1970); esse último, porém, incoerentemente, quando o mesmo termo recorre em MK.XV, escolhe a estranha locução de "extended nature" (*natureza estendida*).

880 Gnoli (1979).

Em um artigo polêmico[881], frequentemente debatido nos mais recentes estudos sobre Nāgārjuna, Hayes afirma que no conceito nāgārjuniano de *svabhāva* haveria uma fundamental ambiguidade, sendo que o termo seria utilizado por Nāgārjuna ora no sentido de 'identidade' ora de 'independência'; sentido, esse último, mais evidentemente presente na própria etimologia da palavra que, segundo Hayes, é: "natureza (*bhāva*) que pertence à coisa mesma (*svasya*)"[882].

Evidentemente, a presença de um duplo sentido de *svabhāva* seria problemática apenas em dois casos: (1) se nenhum dos adversários de Nāgārjuna defendesse a concepção de um *svabhāva* dotado do atributo da identidade e o da independência; (2) se tais dois significados fossem, entre eles, incompatíveis. É justamente esse o objetivo da crítica de Hayes: mostrar que Nāgārjuna estaria fraudulentamente atribuindo a seus adversários um ponto de vista por eles não propugnado (mais uma vez – depois de Robinson[883] – Nāgārjuna é acusado da 'falácia do espantalho'); um ponto de vista, por sinal, viciado por um equívoco.

No entanto, parece-me que ambas as acusações de Hayes sejam sem fundamento: como vimos nas seções anteriores, na concepção *sarvāstivādin* de *svabhāva* estão presentes tanto a noção de identidade (*svabhāva* como essência, a saber, princípio que identifica e se mantém idêntico nos vários *dharmas* que o possuem), quanto aquela de independência ôntica (essa essência, como também Candrakīrti confirma, é algo incriado, que "não surge em conjunção com algo diferente de si"). Quanto à suposta incompatibilidade desses dois sentidos, vale a pena lembrar algumas considerações de Tillemans. Segundo esse autor, o aspecto central do conceito de *svabhāva* (especialmente evidenciado pela literatura *mādhyamika* pós-nāgārjuniana) é a ideia da sua 'encontrabilidade' (*findability*) lógica: dizer que *x* é dotado de *svabhāva* equivale à suposição (infundada, uma vez que tudo é 'vazio de *svabhāva*') de que "*x* e suas propriedades são encontráveis quando alguém procura logicamente ou, em outras palavras, que *x* e suas propriedades têm a habilidade de resistir à análise lógica"[884]. "Natureza intrínseca encontrável analiticamente" (*analytically findable intrinsic nature*) e "identidade analítica encontrável" (*analyitic findable identity*) são as expressões que,

881 Hayes (1994).
882 "nature (*bhāva*) that belongs to the thing itself (*svasya*)" – *Ibid*., p. 7.
883 Cf. seção 3.2.3.2.
884 "*x* and its properties are findable when one searches logically, or equivalently, that *x* and its properties have the ability to withstand logical analysis" – Tillemans (2001), p. 509.

segundo Tillemans, melhor oferecem a ideia do conceito de *svabhāva* nos meios *mādhyamika*.

Ora, a possibilidade de algo ser encontrado implica a sua independência; isto é, para algo ser identificável é necessário que seja autônomo; a condição de dependência ôntica de causas e condições implica indistinguibilidade, ou seja, a não identificabilidade das mesmas condições: "Tudo que existe em dependência – isto é, tudo que carece de existência independente – carece também de identidade encontrável"[885].

No verso XVIII.10, oberva Tillemans, Nāgārjuna mais explicitamente liga os dois sentidos que, segundo Hayes, seriam incompatíveis: "O que surge em dependência de algo, nem é idêntico nem é diferente daquele, logo, não é nem aniquilado, nem eterno"[886].

Enfim, a concepção (*sarvāstivādin*) de *svabhāva* consiste na ideia de algo que significa – justamente contra o ponto de vista de Hayes – ao mesmo tempo identidade e independência. O sentido da negação nāgārjuniana de *svabhāva*, portanto, equivale (como mostrarei no próximo capítulo) à afirmação de que tudo é dependente, logo, desprovido de identidade.

3.2.6. Bhāvānāṃ niḥsvabhātvaṃ (*"Ausência de natureza própria dos entes"*)[887]

Depois de ter concluído que com *svabhāva* Nāgārjuna entende a ideia (*sarvāstivādin*) de natureza própria, incriada, intrinsecamente presente nos *dharmas*, é necessário entender em que sentido é possível negar – como Nāgārjuna repetidamente faz – que à mesma ideia corresponda algo de realmente existente.

De fato, tal negação é problemática: independente da sua aparente abstração, a noção de *svabhāva* é intuitivamente presente em todos nós, uma vez que acreditamos na individualidade e na identidade das coisas. A dimensão cognitiva ordinária, como foi visto no capítulo anterior, é centrada na ideia de substância individual, a qual é uma consequência da crença de que exista um *principium individuationis*, uma natureza essencial capaz de determinar que *a* é exatamente *a*, e não *b*. As especulações

---

885 "Whatever exists dependently – i.e., whatever lacks independent existence – also lacks findable identity" – *Ibid*., p. 511.

886 *Pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat / na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam //*

887 MK.XIII.3.a.

ābhidharmikas apenas elaboram e enriquecem categorias de pensamento presentes em nível de senso comum, chegando, por exemplo, a negar a existência real de entes complexos como uma carruagem ou como uma pessoa, mas mantendo, na noção de *dharma*, a ideia de algo realmente existente, individuável e identificável por meio de uma natureza própria por ele possuída.

Portanto, a negação da presença de *svabhāva* nas coisas e nos *dharmas* (ou seja, a afirmação da sua vacuidade) se opõe a uma visão do mundo profundamente enraizada na psique dos seres humanos e confirmada pelas mais elaboradas especulações filosóficas existentes ao tempo de Nāgārjuna.

Agora, mesmo que, conforme o principal argumento desta tese, a teoria da vacuidade – apenas *baseada* em *paramārtha-satya* – não deve ser considerada como uma descrição pontual e definitiva da realidade, no entanto, é fato que tal teoria se apresenta como um discurso racional, uma explicação das coisas que pretende ser logicamente mais coerente do que a visão da realidade centrada sobre a ideia de *svabhāva*. Portanto, Nāgārjuna deverá enfrentar uma série de possíveis objeções, e responder às aporias que aparentemente a visão *niḥsvabhāvatā* parece implicar.

As questões principais que Nāgārjuna deverá resolver são três: (1) se é verdade que a realidade é vazia, a saber, desprovida daquelas naturezas essenciais nas quais acreditamos, como é possível que essa pareça dotada de tais naturezas? (2) Se a ideia da identidade das coisas não é oriunda da realidade, a partir de que ela se forma em nossas mentes? (3) Se for demonstrado que não existe nada que permita a individuação/identificação dos entes, isso não significaria a negação da existência dos mesmos entes? E a negação da existência dos entes, não equivale a niilismo?

A diferença entre as duas primeiras perguntas – às quais serão dedicados, respectivamente, o próximo parágrafo deste capítulo (sobre a teoria da 'sobreimposição') e o capítulo 4 (sobre a teoria da 'co-originação dependente') desta tese – é que a questão (1) concerne à vertente da realidade, investigando por que essa se mostra diferente do que ela é; já a questão (2) diz respeito à dimensão psicológica: uma vez que não é a realidade a causa da nossa ideia de *svabhāva*, essa ideia, evidentemente, deve ser um produto mental – mas como, tecnicamente, se forma tal ideia?

A resposta à pergunta (3), contida na teoria do 'caminho do meio', será exposta no capítulo 5.

3.2.6.1. Teoria do samāropa *("sobreimposição")*

Uma concepção crucial, dentro da temática do *svabhāva*, é a da 'sobreimposição', 'projeção' ou 'imputação' – termos que traduzem a ideia, bem atestada em Candrakīrti, de *samāropa* o *adhyāropa*[888], o mecanismo mental por meio do qual a realidade, em si vazia, aparece dotada de *svabhāva*.

Candrakīrti, comentando os *maṅgala-ślokas* ("versos introdutórios") das MK, afirma que o primeiro capítulo foi escrito (por Nāgārjuna) em "oposição à sobreimposição (*adhyāropa*) da falsa natureza própria (*svarūpa*)"[889], enquanto "os restantes capítulos foram compostos visando a eliminação de qualquer distinção (*viśesa*) que for sobreimposta em qualquer lugar"[890]. *Svarūpa*, em tal contexto, deve ser entendido como equivalente de *svabhāva*.

Tanji caracteriza o conceito de *samāropa* como "ver como existente o que, na realidade, não existe"[891]; a esse se opõe, como conceito contrário, o de *apavāda*, que é "sustentar que não existe o que, na realidade, existe"[892]. Tipicamente, "o realismo se fundamenta no *samāropa* da substância", enquanto "o niilismo se fundamenta no *apavāda* da experiência, já que repudia o que existe realmente"[893]. É nos meios da escola Vijñanavāda que os dois termos são pela primeira vez contrapostos[894]. Em particular, na obra de Sthiramati, *samāropa* e *apavāda* se tornam os dois extremos conceituais com relação aos quais a doutrina do *vijñapti-mātra* ("mera representação consciente") se torna o 'caminho do meio': o alcance da *condição natural da mente*, a saber, sua estabilização no estado de 'mera representação consciente', é equidistante tanto da sobreimposição do que é inexistente (a objetividade das coisas), quanto da negação do que, de fato, existe, isto é, da própria representação consciente[895].

Tillemans, que traduz *samāropa* como "superimposition", explica que "essa sobreimposição é uma *reificação*"[896] e conclui que "ao menos segundo Jñānagarbha,

---

888 "[*Samāropa*] or *adhyāropa*; the latter seems to have been adopted later than the former as its synonym" – Teruyoshi Tanji (2000), p. 347.

889 PP. 58.10: *viparīta-svarūpa-adhyāropa-pratipakṣena* (hífens meus).

890 *idānīm kvacid yaḥ kaścid viśeṣo ´dhyāropitas tadviśeṣāpākaranārthaṃ śeṣaprakaraṇārambhaḥ* – *Ibid.*11.

891 "to regard what does not really exist to be existent" – Tanji (2000), p. 347.

892 "to hold what in reality exists to be non-existent" – *Ibid*.

893 "Realism stands on the *samāropa* of substance […] nihilism stands on the *apavāda* of experience, since it is to repudiate what does actually exist" – *Ibid*.

894 *Ibid*.

895 *Ibid*., p. 348.

896 "this superimposition is a *reification*" – Tillemans (2001), p. 518.

Kamalaśila e Candarkīrti, refutar as sobreimpocições (isto é, as reificações das coisas [...]) é o assunto essencial do pensamento *mādhyamika*"[897].

O uso do termo *samāropa*, nas MK, recorre somente em uma ocasião, em XVI.10: "Onde não há sobreimposição de *nirvāṇa* e subtração de *saṃsāra*, para que distinguir, ali, *saṃsāra* e *nirvāṇa*?"[898]. Uma *kārikā*, essa, na qual Nāgārjuna, evidentemente – como faz em outros momentos, especialmente a propósito da ideia de *śūnyatā* –, convida a evitar qualquer reificação, nem a dos próprios conceitos de *saṃsāra* e *nirvāṇa*.

Mesmo que o termo *samāropa* seja excepcionalmente raro na obra de Nāgārjuna, o conceito que ele expressa se mostra implícito em muitas passagens: por exemplo, na (já citada) *kārikā* MK.XV.6 ("Os que veem 'identidade/autonomia' [*svabhāva*] e 'diferença' [*parabhāva*], ser e não-ser, não veem a realidade [*tattva*] presente na doutrina do Buda"); em MK.V.8: "Os de inteligência limitada que veem o 'ser' e o 'não-ser' das coisas, eles não percebem a abençoada pacificação do fenomênico"[899]; em MK.X.16: "Os que ensinam a substancialidade (*satattvaṃ*) do si e a pluralidade (*pṛthak pṛthak*) das coisas, eu penso que não são entendedores do significado do ensinamento [do Buda]"[900].

Bugault observa que a ideia elementar de que as coisas tenham uma identidade (e uma independência em relação às outras coisas) é uma verdadeira operação metafísica: "O senhor Qualquer-um é um metafísico inconsciente, que pratica sem saber esta metafísica da vida cotidiana"[901]. Uma metafísica da vida cotidiana consistente, basicamente, na operação de projetar – sobre um ser que ultimamente é desprovido de *svabhāva* – a ideia de sujeitos e objetos individuais.

Agora, o alicerce do aparelho metafísico que imputamos ao ser, o primeiro ato da reificação de uma realidade que, em última análise, carece de qualquer substancialidade, é a concepção do nosso próprio 'si' ou 'ego'. Ainda Bugault explica:

---

897 "at least for Jñānagarbha, Kamalaśila and Candrakīrti, refuting superimpositions (i.e., reifications of things […]) is what Mādhyamika thought is essentially about" – *Ibid.*

898 *Na nirvāṇa-samāropo na saṃsārāpakarṣaṇaṃ / yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate //*

899 *Astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ / bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivaṃ //*

900 *Atmanaś ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak / nirdiśanti na tān manye śāsanasyārtha-kovidān //*

901 "Monsieur Tout-le-monde est un metaphysician qui s´ignore, praticant à son insu cette métaphysique de la vie quotidienne" – Bugault (1992), p. 134.

> "Não se pode ter a percepção de uma mudança ou de um fluxo a não ser com referência a um ponto supostamente fixo. O rio corre aos olhos de um observador posicionado na margem [...]. Na nossa vida, o ponto supostamente fixo é o *ego*, somos nós mesmos colocados como centro perspéctico e como ponto de observação em torno do qual se supõe que todas as coisas se mexam"[902].

É a partir da inicial, errada operação epistemológica de supor a presença de um 'sujeito' – substrato ou continente da experiência interna – que acontecem, logo em seguida, todas as sucessivas 'operações metafísicas', ou seja, as outras 'sobreimposições' de sujeitos e objetos das quais se compõe nossa visão da realidade.

Como principal responsável pela tendência à imputação da ideia de *svabhāva* ao ser, Nayak aponta (sugerindo, com isso, uma leitura wittgensteiniana da obra de Nāgārjuna) a linguagem: "a linguagem nos extravia e cria na nossa mente a imagem falsa da existência de um *svabhāva* fixo ou de uma essência"[903].

Evidentemente, como já sugerido pelo monge Nāgasena nas MP, a criação de 'entes convencionais' (*prajñapti-sat*) como uma 'carruagem' (ou um determinado sujeito individual) tem uma importante finalidade prática: a carruagem existe como "denominação, noção comum, designação convencional, linguagem ordinária, mero nome". No entanto, além da dimensão (mundana) – na qual, de fato, identificar objetos e sujeitos pode ser econômico e conveniente – há uma tendência a abusar de tais noções nominal-convencionais, que são transformadas em objetos reais. Dessa forma, o mesmo ente convencional é transformado em uma "abstração, um metaconceito abstraído dessas demandas práticas e em seguida colocado de volta em cima das mesmas como uma grelha interpretativa"[904].

Essa tendência à reificação e à sobreimposição é, justamente, o que define a dimensão ofuscante e falsificadora de *saṃvṛti-satya*. A rede de nossas 'projeções' mentais acaba impedindo a correta apreensão da realidade: "A realidade verdadeira é, basicamente, o próprio relacionamento relativo. Quando essa relatividade pura, na vida cotidiana, se torna objeto de «apego» ou de «agarramento» enquanto «isso» ou

---

902 "On ne peut avoir la perception d´un changement ou d´un flux que par référence à un point supposé fixe. Le fleuve s´écoule aux yeux d´un observateur posté sur la rive [...]. Dans notre vie, le point supposé fixe est l´*ego*, c´est nous-même constitue comme centre de perspectives et comme observatoire autour duquel toutes choses sont censées se mouvoir" – Bugault (*ibid.*), p. 117.

903 "Language misleads us and creates a false picture in our mind of there being a fixed *svabhāva* or essence" – Nayak (1979), p. 482.

904 "abstraction, a metaconcept extrapolated from these practical demands and then laid back over them as an interpretative grid" – Huntington (1989), p. 48.

«aquilo», então ela é concretizada e não vista pelo que ela é"[905]. Evidentemente, uma *definição* da "verdadeira realidade" (isto é, *paramārtha-satya*) como "relacionamento relativo (*relative relationship*)" não condiz com a interpretação da realidade suprema defendida nestas páginas: *relative relationship* pode ser, no máximo, um ensinamento originado e dependente de *paramārtha-satya*, e não uma sua qualificação direta. No entanto, essa frase de Nagao bem sintetiza a ideia de que a sobreimposição das falsas noções de identidade e diferença (falsas na medida em que não têm correspondência com nada na realidade em si), ou seja, a dimensão epistemológica ordinária, é justamente o que ofusca e esconde a verdade suprema.

3.3. Absolute-Svabhāva

3.3.1. Uso de svabhāva *em Buddhapālita e Candrakīrti*

Para completar a exploração do conceito de *svabhāva* no pensamento de Nāgārjuna, é oportuno acenar a um uso desse termo que – mais uma vez – dentro da obra nāgārjuniana parece ausente, mas consta claramente na BPVṛ de Buddhapālita e, repetidamente, na obra de Candrakīrti.

Comentando as duas *kārikās* introdutórias, como já vimos[906], Buddhapālita afirma que: "In order to teach them the intrinsic nature (*svabhāva*) of dependent origination, the teacher [Nāgārjuna] has composed this [treatise]"[907].

Comentando a *kārikā* 2 do capítulo XV, Candrakīrti declara:

> Aquela que é a natureza autêntica (*dharmatā*) dos elementos da realidade (*dharmāṇāṃ*), essa mesma, de fato, é a natureza própria (*svarūpa*) daqueles. Agora, o que é essa natureza autêntica dos *dharmas*? É a natureza essencial (*svabhāva*) dos *dharmas*. E o que é essa natureza essencial? É a substância primária (*prakṛti*). E essa substância primária? É a vacuidade (*śūnyatā*). E essa vacuidade? É a ausência de natureza essencial (*naiḥsvābhāvyaṃ*). E essa ausência de natureza essencial? É a talidade (*tathatā*). E essa talidade? É o 'ser assim' (*tathā-bhāva*)[908].

---

905 "True reality is, fundamentally, relative relationship itself. When this pure relationship is «clung to» or «grasped» in daily life as a «this» or a «that», then it is concretized and not seen for what-it-is" – Nagao (1992), p.175.

906 Cf. nota de pé de página 716.

907 (*Visando ensinar para eles a natureza intrínseca (*svabhāva*) da originação dependente, o mestre [Nāgārjuna] compôs este tratado*) – BPVṛ (P180a) – Trad. Ames (1986), p. 316.

908 PP.264.11-265.1: *Yā sā dharmāṇāṃ dharmatā nāma saiva tatsvarūpaṃ | katha keyaṃ dharmāṇaṃ dharmatā | dharmāṇāṃ svabhāvaḥ | ko´yaṃ svabhāvaḥ | prakṛtiḥ | kā ceyam prakṛtiḥ |*

A ideia de que exista um aspecto do conceito de *svabhāva* que corresponde ao plano da realidade suprema é repetida por Candrakīrti em mais de uma ocasião, no MA e no MAB. Por exemplo: "Ultimate reality (*don dam pa, paramārtha*) for the Buddhas is *svabhāva* itself"[909].

Se, portanto, ao longo dos parágrafos anteriores, tinha-se delineado uma concepção de *svabhāva* (definido como 'substância individual, dotada de identidade e de autonomia epistemológica) cujo primeiro aspecto era o da sua *inexistência no plano da verdade suprema*, aqui nos deparamos com uma nova definição, que faz de *svabhāva* um dos termos que se referem à própria verdade suprema. Esse ulterior significado de *svabhāva*, por parte de Westerhoff, é chamado de "absolute-*svabhāva*"[910] e é nitidamente distinto dos significados de "substance-*svabhāva*" e de "essence-*svabhāva*", que, segundo o próprio Westerhoff, podem ser identificados na obra de Nāgārjuna. Huntington, por sua vez, escolhe as expressões de "intrinsic being" (*ser intrínseco*), para falar de *svabhāva* no sentido de individuação e reificação do real, e "intrinsic nature" (*natureza intrínseca*), para definir esse aspecto 'absoluto' ou supremo do mesmo *svabhāva*.

Esse duplo significado é, sem dúvida, problemático[911]: o sentido de 'absolute-*svabhāva*', longe de parecer conciliável ou semelhante ao uso nāgārjuniano de *svabhāva*, parece, com esse, em contraste. Conforme Westerhoff argumenta, enquanto esse último uso se manifesta, tipicamente, na dimensão epistemológica ordinária, como uma "atribuição errada feita por seres com capacidades cognitivas deficientes"[912], 'absolute *svabhāva*', ao contrário, enquanto verdade suprema (*dharmatā, tatathā, tathābhāva*), é justamente o que fica escondido em relação aos seres ordinários, manifestando-se apenas para quem tem acesso ao plano epistemológico extraordinário.

---

yeyaṃ śūnyatā | keyam śūnyatā | naiḥsvābhāvyaṃ | kim idaṃ naiḥsvābhāvyaṃ | tatathā | keyaṃ tatathā | tathābhāvo.

909 (*A realidade última [*don dam pa, paramārtha*] para os Budas é o próprio* svabhāva) – MA.108 (ed. LVP, Bibliotheca Buddhica IX. St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences, 1912). Trad. Ames (1982) p. 162.

Cf., também, Napper (1989), p. 128.

910 Westerhoff (2009), p. 40 e ss.

911 Napper observa que "numerosos intépretes modernos" – em nota de pé de página a autora cita o caso de Sprung, de Seyfort Ruegg e de Wayman – "não distinguindo dessa forma dois significados separados de *svabhāva*, leem tais passagens [ou seja, as passagens onde recorre o conceito de 'absolute-svabhāva', GF] como paradoxais" (*Numerous modern interpreters, not distinguishing in this way two separate meanings for* svabhāva, *see such passages as paradoxical*).

912 "mistaken ascription made by beings with deficient cognitive capacities" – Westerhoff (2009), p. 41.

Ademais, de uma forma ainda mais clamorosa, a incongruência entre os dois significados é evidente ao pensarmos que, enquanto do primeiro significado é predicada, repetidamente, a inexistência, o segundo, ao contrário, como 'verdadeira natureza das coisas', designa tudo que *existe* em última análise.

Antes de apresentar uma solução para tal aparente contradição, devemos perguntarmo-nos se essa questão (decerto presente na obra de Buddhapālita e de Candrakīrti) concerne somente ao Madhyamaka pós-nāgārjuniano, ou se pode ser encontrada também dentro da obra do autor das MK.

3.3.2. Ausência, em Nāgārjuna, da ideia de absolute-svabhāva

Percorrendo os escritos de Nāgārjuna, não encontramos nada que, ao menos explicitamente, justifique a ideia de *svabhāva* como 'natureza última' das coisas e, ao invés disso, praticamente todas as passagens nas quais esse termo recorre parecem confirmar a ideia de que Nāgārjuna sempre e somente recusa a ideia de *svabhāva*. Algumas dúvidas podem surgir justamente em relação àquelas primeiras duas estâncias do capítulo XV[913] que, a meu ver, apenas confirmavam, mais uma vez, a tese da ausência de *svabhāva*. No entanto, alguém poderia objetar que tais duas estâncias se limitam a definir *svabhāva* como algo que não pode depender de 'causas e condições', porém, não afirmam que esse algo é inexistente.

A ausência de uma explícita afirmação de inexistência de *svabhāva*, no *incipit* de MK.XV, induz Tsong kha pa a acreditar que, nesse lugar, Nāgārjuna (que costuma pensar em *svabhāva* como "*existência inerente*, o objeto da negação, que não existe em última análise"[914]) está pensando em um significado de *svabhāva* como "vacuidade, *natureza final* de cada e qualquer fenômeno"[915]. Essa glosa de Tsong kha pa, evidentemente, como confirmado por Napper[916], está baseada no comentário de Candrakīrti. Com efeito, como vimos, o PP, o MA e o MAB, além de negarem que exista algo como a 'natureza intrínseca do fogo', sustentam a equivalência da palavra *svabhāva* com conceitos como *paramārtha*, *dharmatā*, *tathatā* ou *tathābhāva,* que se

---

913 "A ocorrência de *svabhāva* por meio de causas e condições não é logicamente possível. Se fosse resultado de causas e condições, *svabhāva* seria 'produzida' (*kṛtako*). Ora, como *svabhāva* poderia ser 'produzido'? Com efeito, *svabhāva* é 'não-produzido' e não dependente de outro" (cf. nota 827).

914 "*inherent existence*, the object of negation, which does not exist in the least" – Napper (1989), p. 127.

915 "emptiness, the *final nature* of each and every phenomenon" – *Ibid.*

916 *Ibid*.

referem ao plano supremo da realidade, cuja existência é, com certeza, admitida por Nāgārjuna.

No entanto, atendo-nos ao princípio, estabelecido na introdução desta tese, de considerar nāgārjunianas apenas aquelas posições que se demonstrem suficientemente atestadas em seus escritos, e não aquelas que eventualmente lhe sejam atribuídas por seus antigos comentadores, devemos excluir que a ideia de "absolute-*svabhāva*" possa ser considerada nāgārjuniana. A simples falta de uma negação explícita de *svabhāva* nas primeiras duas *kārikās* do capítulo XV das MK não pode, naturalmente, valer como uma prova de que Nāgārjuna afirma a sua existência em uma acepção, inclusive, diferente daquela com a qual ele normalmente utiliza (antes e depois dos mesmos primeiros versos de MK XV) o termo. Não há alguma razão para acreditar que Nāgārjuna, que no resto de toda sua obra pensa na ideia de *svabhāva* como essência intrínseca (inexistente) das coisas[917], em MK.XV.1-2, ele tenha em mente um sentido absoluto de *svabhāva*, e admita sua existência última.

Essa consideração é reforçada pela circunstância de que, *no mesmo capítulo* XV das MK, começando pela estância 3, Nāgārjuna sempre e somente nega, em plena

---

917 Em uma única ocasião, aparentemente, Nāgārjuna parece utilizar *svabhāva* em um sentido próximo ao de existência real (*dharmatā, tathatā*, etc.) apontado por Candrakīrti: em MK.VII.16.a-b: "Tudo que surge em dependência é pacificado *svabhāvataḥ*" (*pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ/*). *Svabhāvataḥ* parece autorizar uma tradução como 'segundo natureza própria', ou seja, 'substancialmente' ou 'em sentido absoluto'. Nesse verso, portanto, Nāgārjuna parece admitir que algo (a 'pacificação' dos entes surgidos em dependência) exista 'em si', ou 'segundo natureza própria'. É nesse sentido que vão as traduções de Kalupahana ("inherently peaceful" [*inerentemente pacífico*]), Gnoli ("in se stesso pacificato" [*pacificado em si mesmo*]), Jones ("inherently pacified" [*inerentemente pacificado*]). Aparentemente estranha a tradução do verso por parte de Seyfort Ruegg (que, percebendo a problematicidade da mesma tradução, observa – [1981], p. 2 – que, nesse ponto, Nāgārjuna está sendo "paradoxal" ou está recorrendo a um "oximoro"): "Whatever exist in dependence (*pratītya*) is still (*śānta*) «by nature» (*svabhāvataḥ*)" (*O que existe em dependência* (pratītya) *é estável* (śānta) *«por natureza» [*svabhāvataḥ*]*).

Agora, interpretações desse tipo – além de, a meu ver, escassamente significativas (o que pode significar que o surgimento dependente é inerentemente pacificado?) – introduzem uma contradição com o resto da obra de Nāgārjuna, que sempre *nega* a existência de algo 'em termos de *svabhāva*'.

A solução dessa aparente aporia, ao invés daquela de introduzir em Nāgārjuna o significado de 'absolute-*svabhāva*', é a de entender *śāntaṃ svabhāvataḥ* no sentido de 'pacificado *no que diz respeito* a *svabhāva*', quer dizer, em sintonia com o resto da obra nāgārjuniana, 'desprovido de *svabhāva*'. Tal solução é perfeitamente autorizada pelo comentário de Candrakīrti, que glosa *śāntaṃ*, justamente, com *svabhāva-virahitaṃ* (PP.260.7): "pacificado, a saber, desprovido de *svabhāva*".

Na mesma direção vai o comentário de Buddhapālita, que, sem delongar-se (Del Toso observa que a laconicidade de Buddhapālita mostra que se trata de uma leitura que não deixa espaço a muita discussão), glosa *śāntaṃ svabhāvataḥ* com: "é separato da/sprovvisto, cioé, vuoto di natura propria" (*ngo bo nyid dang bral ba ngo bo nyid kyis stong pa yin no*) (*é separado de/desprovido, isto é, vazio de natureza própria*) – Trad. Del Toso.

A tradução do verso por parte de May (1959), p. 124, confirma a leitura de Candrkīrti, e exclui totalmente que o verso em questão esteja admitindo um uso 'absoluto' do conceito de *svabhāva*: "Tout ce qui vient à l´existence en raison de qualque chose, est apaisé quant a l´être en soi" (*Tudo que vem a existir em razão de alguma outra coisa, é pacificado no que diz respeito ao ser em si*).

coerência com o feito no resto do seu escrito, a existência de *svabhāva*: "Como, *faltando* (*abhāve*) *svabhāva*, poderia existir *parabhāva*?"[918]; "*Em ausência* (*rte*) de *svabhāva* e *parabhāva*, como ainda pode haver um ente?"[919]; "Os que veem 'identidade/autonomia' [*svabhāva*] e 'diferença' [*parabhāva*], ser e não-ser, não veem a realidade [*tattva*] presente na doutrina do Buda"[920].

3.3.3. Solução da aparente incongruência nos usos mādhyamikas *de* svabhāva.

Após ter excluído a hipótese de que em Nāgārjuna recorra um uso de *svabhāva* diferente daquele de natureza própria inexistente, se torna, a meu ver, um problema secundário o de esclarecer a razão pela qual em Buddhapālita, Candrakīrti e Tsong kha pa recorre um significado de *svabhāva* – o de "absolute" –, diferente do usual.

De qualquer forma, com respeito à aparente incongruência entre o uso nāgārjuniano de *svabhāva* e a acepção (*mādhyamika*) 'absolutista' da mesma palavra, razoáveis soluções são oferecidas por Ames (1982) e por Westerhoff[921].

Ambos os autores explicam que o significado de *svabhāva* como 'absoluto' coincide com o de 'essência' ou de 'natureza própria'[922]. Quando, portanto, Candrakīrti fala da natureza autêntica (*dharmatā*) como *svabhāva* dos *dharmas*, ou quando Buddhapālita fala de *svabhāva* da co-originação dependente, eles se referem justamente à natureza própria, a saber, ao verdadeiro sentido dos *dharmas* e da co-originação dependente. Agora, como sabemos, o sentido verdadeiro dos *dharmas* (e do *pratītyasamutpāda*) é o de não ter natureza própria. Em outras palavras, o *svabhāva* 'absoluto' é a negação do *svabhāva* como essência que individua e identifica os fenômenos. Uma leitura, essa de Candrakīrti e Buddhapālita, que, portanto, se aproxima à que, na primeira parte desta tese, foi apresentada como 'interpretação *semântica*': "o fato de que as coisas não surgem através de *svabhāva*, natureza intrínseca, é a sua *svabhāva*"[923].

---

918 Cf. nota de pé de página 875.

919 MK.XV.4:

920 MK.XV.6 cf. nota de pé de página 249.

921 Westerhoff (2009), pp. 44-52.

922 [A]bsolute-*svabhāva*, no PP e no MA, não tem outro sentido a não ser aquele de essence-*svabhāva* [...]: "Absolute-*svabhāva* é equiparado com o essence-*svabhāva* de todas as coisas" (*Absolute-svabhāva is equated with the essence-svabhāva of all objects*) – *Ibid.* p. 46.

923 "the fact that things do not arise through *svabhāva*, intrinsic nature, is their *svabhāva*" – Ames (1982), p. 172.

De qualquer forma, é importante ressaltar mais uma vez, o uso de *svabhāva* como sinônimo de *dharmatā*, *tathatā*, *prakṛti*, *śūnyatā* ou *tathā-bhāva*, logo, como equivalente de *paramārtha-satya*, não se encontra em Nāgārjuna, e sim apenas em seus comentadores.

CAPÍTULO 4.
ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA*: *PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*

4.1. Equivalência entre teoria da vacuidade e teoria da co-originação dependente

No capítulo anterior vimos que a doutrina da vacuidade consiste em uma abordagem apofática da descrição do real. Em síntese, ela dizia que o real é vazio daqueles *principia individuationis* sobre os quais se ergue e se estrutura nossa representação ordinária do mundo. A crença na individualidade e na identidade das coisas, longe de ser oriunda da própria realidade, é, ao contrário, uma criação mental, projetada ou sobreimposta ao ser, intrinsecamente vazio.

Entretanto, a esse ponto, se torna necessário entender em que maneira nossas ideias de individualidade e de identidade se formam: se a ideia da existência de *x* não deriva da existência real de um *quid* que permita a identificação de *x*, como se forma, então, tal ideia? É necessária uma teoria capaz de explicar em que maneira, se não da própria realidade, é possível que se forme em nós uma representação da realidade tão detalhada e aparentemente coerente como a que ordinariamente temos.

A doutrina da co-originação dependente, na particular versão que ela adquire na filosofia de Nāgārjuna, desenvolve justamente a função de explicar como acontece que, mesmo não existindo uma real natureza própria de *x*, possa formar-se a ideia de *x*.

Em extrema síntese (antecipando as conclusões deste capítulo), a solução proposta por Nāgārjuna é a de que a ideia de *x* se origina em dependência recíproca da sua contraparte conceitual (contrária ou contraditória). Dessa forma, *x*, longe de possuir aquela autonomia ôntica que a presença de um suposto *svabhāva* deveria proporcionar-lhe, não passa de um conceito dependente e condicionado. Não existe nenhuma natureza própria de *x*, pois o mesmo *x* é um conceito que surge em dependência recíproca de *não-x* (ou de *y*) e, como nós sabemos – por exemplo, com base em MK.XV.1-2 – o que é criado e dependente de causas não pode ser dotado de *svabhāva*.

É claro, a esse ponto, o sentido da equivalência – apontada por MK.XXIV.18 e por outras passagens – das doutrinas da vacuidade e da co-originação dependente: a primeira nega que exista algo como a natureza própria dos fenômenos (e dos próprios *dharmas*); a segunda afirma que os mesmos fenômenos não passam de uma construção mental, que se cria a partir da justaposição de conceitos correlativos. Portanto, nossa

ordinária representação do mundo não é a fiel exposição do verdadeiro estado das coisas, mas sim o resultado de operações mentais que não respeitam – e, ao contrário, ocultam – a realidade última. Praticamente, como confirmam todas as passagens que estabelecem a equivalência entre a teoria da *śūnyatā* e a do *pratītya-samutpāda*, as duas doutrinas dizem a mesma coisa, a primeira em forma apofática, a segunda catafaticamente: carecer (ser vazio) de *svabhāva* significa (equivale a) ter uma existência meramente mental, originada em dependência.

O restante deste capítulo é dedicado a esclarecer em que maneira, na filosofia de Nāgārjuna, é desenvolvida essa teoria da co-originação dependente das ideias das coisas.

4.1.1. Dimensão canônica da doutrina do pratītya-samutpāda

Para entender em que sentido Nāgārjuna interpreta a doutrina do *pratītya-samutpāda*, cuja importância, na economia do pensamento budista, é enorme e decisiva[924], é oportuno partir, mais uma vez, da dimensão canônica dos *sūtras*. Aqui – por exemplo, no *Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta* ("Grande discurso sobre a destruição da cobiça")[925] – nós encontramos, em primeiro lugar, a chamada 'formulação padrão' do *pratītya-samutpāda* (em pāli *paṭicca-samuppada*)[926]: uma lista de 12 fenômenos psicofísicos, ligados causalmente entre eles, que explicam o que acontece na dimensão do *saṃsāra*. Começando pela fundamental nesciência (*avidyā/avijjā*) própria de um determinado sujeito, se produzem 'formações kármikas' (*saṃskāra/saṅkhāra*), 'consciência' (*vijñāna/viññāṇa*) e, em seguida, toda a série de mecanismo psíquicos (como a 'cobiça' [*tṛṣṇā/taṇhā*] e o 'apego' [*upādāna*]) que conduzem, enfim, a um novo

---

[924] MajNik.28 afirma que: "Quem vê a co-originação dependente vê a Lei, quem vê a Lei vê a co-originação dependente" (*yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passatī*) – sentença que pode ser ligada a SaṃNik.22.87: "Quem vê a Lei, ó Vakkali, me vê; quem me vê, vê a Lei" (*Yo kho, vakkali, dhammaṃ passati so maṃ passati; yo maṃ passati so dhammaṃ passati*).

O poder soteriológico do *pratītya-samutpāda* é muito claramente atestado: por exemplo, em SaṃNik.12.61, onde é explicado que é a partir da meditação sobre a dependência recíproca dos entes que o praticante começa a sentir insatisfação pelos cinco componentes da personalidade; a partir disso, ele se desapega dos mesmos componentes e, enfim, se liberta.

A crucial importância da doutrina da co-originação dependente é confirmada pela circunstância de que Nāgārjuna, na sua homenagem introdutória às MK, saúda o Buda, justamente, como o mestre do *pratītya-samutpāda*.

[925] MajNik.38 e, também, SaṃNik.12.2.

[926] Além da formulação padrão encontramos, espalhadas no cânone, outras versões, entre elas mais ou menos homogêneas, às vezes com um número menor de *nidānas* ("elos"), outras vezes construídas no sentido inverso ao padrão.

nascimento (*jāti*) e, por consequência, a nova 'velhice e morte' (*jarā-maraṇa*), fonte, por sua vez, de um novo ciclo existencial. Tanto Buddhaghosa como Vasubandhu (e, consequentemente, a literatura comentarial inspirada pela autoridade desses dois antigos doutores) entendem o *pratītyasamutpāda* como um processo que se desenvolve no arco de três vidas: os primeiros dois elos concernem à existência passada; os elos do terceiro até o décimo, à vida presente; os últimos dois elos, à existência futura, condicionada pela presente.

Não me delongarei, neste contexto, sobre os aspectos e as problemáticas, gerais ou específicos – extensamente examinados e debatidos pela ampla literatura comentarial antiga e contemporânea[927] a eles dedicados –, dessa teoria do Buda. Observamos somente que o discurso budiano dos 12 *nidānas* utiliza a categoria de 'causa', bem como, aparentemente, o de 'substância individual': evidentemente, portanto, estamos diante de um discurso tipicamente *baseado na* verdade ordinária.

Se a teoria do *pratītyasamutpāda* fosse exclusivamente a que aparece em discursos do Buda como o *Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*, teríamos, então, um problema: por qual razão Nāgārjuna, que não parece interessado, ao longo da sua obra, na dimensão epistemológica de *saṃvṛti-satya*, atribui tamanha importância ao *pratītyasamutpāda* (até o ponto de, nos dois versos dedicatórios, escolher justamente essa doutrina como o ensinamento central do Buda)? Ademais, em que modo uma doutrina baseada na verdade ordinária pode ser dita equivalente a uma doutrina como a da vacuidade, baseada na verdade suprema?

Evidentemente, deve ter, na doutrina budiana do *pratītya-samutpāda*, alguns aspectos 'não convencionais' e, ao invés disso, fundamentados na verdade suprema.

4.1.2. Pratītya-samutpāda *como verdade ordinária*

Dentro da literatura secundária contemporânea encontramos, de qualquer forma, posições de autores que não julgam necessário pensar que, em Nāgārjuna, a doutrina do *pratītya-samutpāda* seja reelaborada conforme os cânones epistemológicos da verdade suprema; essa doutrina continuaria sendo, também dentro da filosofia nāgārjuniana, algo que pertence ao reino da verdade ordinária e, *como tal*, equiparada aos ensinamentos baseados na verdade última (em primeiro lugar, o ensinamento da *śūnyatā*). Garfield,

927 Cf., por exemplo, Collins (1982), pp. 103-110 e 203-205; Gethin (1998), pp. 149-159; Williams (2002), pp. 63-71; Ronkin (2005), p. 193 e ss.; Rinchen (2006).

por exemplo, introduzindo uma própria tradução do capítulo XXIV das MK (portanto, tendo bem presente a equação entre *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda* proposta pela estância 18 daquele capítulo), afirma que "vacuidade e originação dependente (*verdade última e convencional*) são idênticas, e todos os existentes convencionais são vazios"[928].

Naturalmente, a ideia da equivalência entre verdade ordinária e verdade suprema deveria ser entendida como um *discurso baseado na verdade suprema*; com certeza, de fato, com base na verdade suprema, são possíveis discursos que asseveram a identidade de entes e conceitos que, no plano da verdade ordinária, se apresentam como diferenciados: a obra de Nāgārjuna[929], mas também famosas passagens da literatura *prajñāpāramitā*[930], autorizam essas identificações.

No entanto, parece estranho que Nāgārjuna, justamente no contexto (a saber, no capítulo XXIV das MK) em que está afirmando a necessidade de diferenciar os ensinamentos *baseados sobre* uma ou outra verdade, afirme, logo em seguida, na estância 18, que entre esses dois tipos de ensinamentos não há nenhuma diferença. É mais lógico pensar que, no momento em que Nāgārjuna diz que *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda* são a mesma coisa, ele não está pensando – como Garfield quer – que a *verdade ordinária* e a *verdade última* sejam a mesma coisa, e sim, mais simplesmente, que a 'vacuidade' e a 'co-originação dependente' são *duas doutrinas* (não *duas verdades*) equivalentes, por serem ambas *construídas sobre* a mesma verdade, ou seja, a verdade suprema.

Julgar que a doutrina do *pratītya-samutpāda*, em Nāgārjuna, deve ser tratada como uma doutrina baseada na verdade ordinária (e não na suprema) introduziria, ademais, um poderoso elemento de complicação dentro da filosofia nāgārjuniana: o primeiro capítulo das MK, com efeito, é dedicado justamente ao exame crítico e à refutação da categoria da causalidade como entendida ordinariamente (x *produz* y), isto é, daquela mesma categoria sobre a qual *o Buda* constrói a formulação ordinária (ou padrão) do *pratītya-samutpāda*: aquela segundo a qual cada elo antecede e produz o elo sucessivo. Agora, se nós afirmamos que, apesar da refutação da ideia de causa,

---

928 "emptiness and dependent arising (*ultimate and conventional truth*) are identical, and that all conventional existents are empty" – Garfield (2009), p. 29. Itálico meu.

Cf., também, Della Santina (nota de pé de página 331).

929 Tipicamente em MK.XXV.19-20: "Entre transmigração (*saṃsāra*) e extinção (*nirvāṇa*) não há a mínima diferença; entre extinção e transmigração não há nada de diferente. O que é o limite da extinção, esse é também o limite da transmigração. Entre eles não há nenhuma diferença" (cf. nota de pé de página 234).

930 Tipicamente, *Hṛdaya-sūtra*, p. 73: "Aqui, ó Śāriputra, a forma material é a vacuidade, e a mesma vacuidade é forma material" (*iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ*).

Nāgārjuna não refuta, mas reconhece e defende o *pratītyasamutpāda* na sua formulação ordinária, deveríamos concluir que ele está se contradizendo, ou que, de fato, está complicando demasiadamente as coisas.

As tentativas, por parte de alguns estudiosos contemporâneos, de resolver tal aparente aporia são questionáveis. Kalupahana[931] e Garfield[932] chegam a supor que, em MK.I, Nāgārjuna está refutando apenas o conceito de causa (*hetu*), porém, não aquele de 'condição' (*pratyaya*): dessa forma, como a doutrina do *pratītyasamutpāda* ligaria 'condicionalmente' e não 'causalmente' os 12 *nidānas*, essa não seria banida pela crítica nāgārjuniana. Uma tese pouco convincente e dificilmente defensável[933], uma vez que impõe pensar que no primeiro capítulo das MK Nāgārjuna estaria suspendendo o princípio da "vacuidade de todos os fenômenos", e admitindo a existência intrínseca, não vazia e real de algo, a saber, dos *pratyayas*.

Seyfort Ruegg assevera que a doutrina do *pratītyasamutpāda* é, na realidade, uma doutrina 'ambivalente'[934]: por um lado, essa pertence ao nível de *saṃvṛti-satya*, por outro, como descrição última do real, ao de *paramārtha-satya*. Isso, portanto, viria dizer que, justamente no coração da filosofia de Nāgārjuna, haveria um elemento de ambiguidade, ao qual não seria dedicada, por parte do próprio Nāgārjuna, nenhuma tentativa de esclarecimento ou de solução.

Antes de recorrer a conclusões desse tipo, parece oportuno avaliar a hipótese de que Nāgārjuna tenha em mente uma concepção de *pratītyasamutpāda* fundamentada inteira e exclusivamente na verdade suprema.

4.1.3. Pratītya-samutpāda *como doutrina fundamentada na verdade suprema*

A favor da hipótese de que a ideia de *pratītyasamutpāda* defendida por Nāgārjuna seja – diferentemente das versões canônicas mais difundidas da mesma doutrina (baseadas na verdade ordinária) – uma doutrina baseada apenas na verdade suprema há dois argumentos principais: (1) Nāgārjuna equipara tal doutrina à doutrina

---

931 Cf. Kalupahana (1991), p. 106-107.

932 Cf. Garfield (1994), (1995), p. 103 e ss.

933 Para uma crítica mais detalhada à tese de Garfield e Kalupahana, reenvio aos argumentos apresentados na tradução (com comentário crítico) da MK.1 – de próxima publicação – à qual o prof. Leonardo Vieira e eu estamos trabalhando.

934 Seyfort Ruegg (1981), p. 43: "A ideia da originação em dependência condicionada tem dupla-face, uma vez que ela evidentemente se refere a ambos os níveis de verdade" (*the idea of origination in conditioned dependence (*pratītyasamutpāda*) is two-faceted since it evidently relates to both truth-levels*). Cf., também, Nietupski (1996).

da vacuidade, que é, conforme foi concluído no capítulo anterior, baseada na verdade suprema; (2) Nāgārjuna condena (em primeiro lugar, a meu ver, em MK.I) a concepção ordinária de causa-efeito – então, uma vez que ele apresenta o *pratītyasamutpāda* como uma sua doutrina fundamental, ele deve ter em mente uma sua versão que não recorre à categoria ordinária de causa.

Poder-se-ia, porém, a esse ponto, objetar que Nāgārjuna estaria, dessa forma, alterando e corrompendo demasiadamente o ensinamento originário do Buda: uma doutrina que foi elaborada, pelo Buda, com base nas categorias da verdade ordinária seria transformada, por Nāgārjuna, em algo muito diferente. E uma vez que uma das necessidades de Nāgārjuna identificadas por Walser[935] era a de apresentar a própria mensagem como *buddhavacana* ("palavra do Buda"), a total reescritura ou reinterpretação de um ensinamento crucial como o do *pratītyasamutpāda* poderia comprometer tal exigência fundamental.

A essa objeção poder-se-ia, em primeiro lugar, responder que o magistério de Nāgārjuna consiste justamente em reelaborar e repropor (conforme o esquema – apontado por Walser[936] – da 'extensão' ou da 'elaboração' da palavra originária do Buda), com base na verdade suprema, uma série de ensinamentos que o Buda constrói, pelas suas exigências pedagógicas, através das categorias da verdade ordinária. É, de fato, essa, com relação à doutrina do *pratītya-samutpāda*, a tese de Buddhapālita: "o Thatāgata ensinou a co-originação dependente conforme a convenção mundana (*lokavyavahāra*)", enquanto Nāgārjuna ensina a verdadeira natureza do *pratītya-samutpāda*[937].

Uma outra resposta à objeção acima poderia ser, também, a de enfatizar que, dentro dos mesmos sermões do Buda, com relação à doutrina do *pratītya-samutpāda*, estão presentes elementos que fogem a uma concepção simplesmente ordinária de dependência. Nos ensinamentos do Buda sobre a 'co-originação dependente', além das formulações inquestionavelmente baseadas na ideia de uma causalidade transitiva, do tipo x *produz* y, parece ter mais.

Um primeiro detalhe a ser considerado é que o *Mahānidāna-sutta* ("Grande discurso sobre as causas")[938] começa com as seguintes palavras do discípulo Ānanda: "É maravilhoso, ó Senhor, é extraordinário quão profunda é essa co-originação

935 Cf. Introdução.2.3.
936 Cf. nota 126.
937 Cf. citação completa na página 184.
938 DigNik.15. O mesmo diálogo entre o Buda e Ananda aparece em SaṃNik.*Nidānavaggo*.6.10.

dependente e quão difícil essa pareça; apesar disso, *a mim* ela parece clara e evidente"[939]. O Buda rebate na forma seguinte: "não fale dessa maneira, Ānanda, não fale assim. Essa [doutrina] é [realmente] difícil, e difícil parece. Essa doutrina não é [com efeito] bem entendida e não é penetrada"[940]. Agora, como corretamente observa Williams[941], Ānanda é o discípulo que a tradição quer 'não iluminado' até depois da morte do Buda. O sentido desse diálogo, portanto, parece ser justamente que, do *pratītya-samutpāda*, além do que pode ser apanhado por uma mente 'não iluminada' (isto é, ainda baseada na realidade ordinária), existe uma dimensão ulterior da mesma doutrina que escapa a quem não tenha acesso à verdade suprema.

Em segundo lugar, podemos observar que existe uma fórmula (às vezes apontada, simplesmente, como *idaṃ-pratyayatā*, "o estado de condicionalidade daquilo"[942]), recorrente nos discursos do Buda [943] e apresentada como a extrema síntese ou o verdadeiro sentido do *pratītya-samutpāda*: "Quando há isto, há aquilo; isto surgindo, surge aquilo; não havendo isto, não há aquilo; isto cessando, aquilo cessa"[944]. Por meio dessa fórmula parece ser possível afirmar que a dependência do segundo elemento (*aquilo*) do primeiro (*isto*) não decorre de uma causalidade eficiente que o primeiro elemento exerceria: *é a simples presença* de x a determinar o surgimento de y.

Em terceiro lugar, na leitura do *Mahānidāna-sutta* podemos identificar uma passagem que, evidentemente, destoa do resto da formulação (que, até então, tinha seguido o esquema padrão – embora invertido[945] – conforme o qual cada elo depende causalmente do anterior): à altura do elo *nāma-rūpa* (quarto elo do 'esquema-padrão', o apresentado pelo *Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta*), o Buda pergunta por que coisa esse é condicionado: "por *viññāṇa*" (terceiro elo da formulação-padrão) é – como esperado – a resposta correta. E "por que coisa é condicionada *viññāṇa*?". Aqui nós esperamos que a resposta certa seja que *saṅkhāra* (as 'formações cármicas', segundo *nidāṇa* da

---

939 *Acchariyaṃ, bhante, abbhutaṃ, bhante! Yāva gambhīro cāyaṃ, bhante, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca, atha ca pana me uttānakuttānako viya khāyati*. DigNik.15.95

940 *Mā hevaṃ, ānanda, avaca, mā hevaṃ, ānanda, avaca. Gambhīro cāyaṃ, ānanda, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca. Etassa, ānanda, dhammassa ananubodhā appaṭivedhā – Ibid*. O texto continua explicando que, pela não compreensão dessa doutrina, a humanidade vive em condições miseráveis, incapaz de superar a dor e de pôr fim à transmigração.

941 Cf. Williams (2002), p. 66.

942 Gethin (1998), p. 141.

943 Por exemplo, MajNik.2.32; SaṃNik.2.28; AngNik.5.184.

944 *Imasmin sati, idam hoti*; *imassuppada, idam uppajjati*; *imasmim asati, idam na hoti*; *imassa nirodha, idam nirujjhati*.

Tudo isso, observa Gombrich (2009), p.131, pode ser parafraseado como: "as coisas acontecem em determinadas condições" (*Things happen under certain conditions*).

945 Ou seja, ao invés do elenco começar com *avidya* e terminar com *jarā-maraṇa*, ele começa desse último *nidāṇa*, do qual é individuada em *jāti* a causa, e assim por diante.

formulação-padrão) é a causa de *viññāṇa*. Em vez disso, a resposta correta é, surpreendentemente: *nāma-rūpa* – ou seja, o que poucas palavras antes tinha sido declarado *efeito* de *viññāṇa*[946]. No resumo sucessivo do seu discurso, por parte do próprio Buda (confirmando que não estamos perante, por exemplo, de um erro de transcrição), é repetido que: "a consciência é condicionada por nome e forma, nome e forma pela consciência"[947].

Enfim, na própria exploração budiana do *pratītya-samutpāda*, portanto, é possível encontrar elementos teoréticos – a ideia de certo 'esoterismo' da mesma doutrina, a sugestão de uma causalidade não eficiente, mas de um tipo aparentemente diferente, e a tese de uma dependência recíproca de alguns *nidāṇas*[948] – que parecem afastar-se de uma concepção linear e ordinária do conceito de causa, conforme a qual o fator *x* produz o fator *y*.

Com base nessas considerações, é possível argumentar que Nāgārjuna não estaria modificando um ensinamento formulado pelo Buda em modo 'fechado', unívoco e definitivo, ou, como quer Buddhapālita (na passagem da BPVṛ citada anteriormente), apenas fundamentado na verdade ordinária (*lokavyavahāra*); ao contrário, ele estaria desenvolvendo e aprofundando aspectos aparentemente secundários (ao menos, secundários na dimensão do ensinamento do Buda *registrada pelos sūtras canônicos*) daquele ensinamento. Em todo caso, a ideia de que dentro da mesma palavra do Buda haja elementos para versões *paramārthataḥ* (ou seja, 'segundo verdade suprema') de quanto, em outra parte, é ensinado 'segundo verdade ordinária', é uma conclusão dedutível por declarações do mesmo Śākyamuni, como, por exemplo: "minha doutrina eu a ensinei como dupla"[949].

De qualquer forma, independente da circunstância de que, realmente, dentro dos discursos do Buda existam pressupostos para a versão nāgārjuniana do *pratītya-*

---

946 *Kiṃpaccayā nāmarūpa'nti iti ce vadeyya, 'viññāṇapaccayā nāmarūpa'nti iccassa vacanīyaṃ [...] 'Kiṃpaccayā viññāṇa'nti iti ce vadeyya, 'nāmarūpapaccayā viññāṇa'nti iccassa vacanīyaṃ* – DiNik.15.96.

947 *Iti kho, ānanda, nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ* – DiNik.15.97.

948 Boisvert (1995), pp.128-130, explica a aparente incongruência da passagem em questão recorrendo – ao invés da ideia, aqui defendida, de uma antecipação canônica da concepção *mādhyamika* de 'dependência recíproca' – à tese da ciclicidade dos 5 agregados: *viññāṇa* seria, no começo de um ciclo existencial, a causa de *nāma-rūpa*, a saber, o conjunto dos outros 4 agregados (*rūpa*, *vedanā*, *saññā* e *saṅkhāra*); esses últimos, por sua vez, se tornariam causa de sucessivo *viññāṇa*.

A tese de Boisvert é, portanto, que a relação entre 'consciência' e 'nome-forma material' é a de uma dúplice 'dependência transitiva', que se desenvolve em dois momentos diferentes: *antes* é *vijñāṇa* que condiciona *nāma-rūpa*; em um *segundo momento*, é o contrário.

949 MajNik.3.

samutpāda, é fato que a apresentação dessa doutrina por parte de Nāgārjuna não se baseia em uma concepção linear e ordinária do conceito de dependência.

4.2. *Pratītya-samutpāda* como dependência recíproca

No capítulo precedente vimos que Nāgārjuna repetidamente nega a existência de essências ou naturezas próprias definidas como algo que goza de plena autonomia ôntica. Nós, porém, temos a ideia da existência de entes reais, individuados e independentes. Em ausência de uma causa externa dessa ideia, evidentemente, essa deverá ter uma origem interna, mental.

Utilizando uma terminologia cartesiana, poder-se-ia dizer que, segundo o Madhyamaka, a ideia de *svabhāva* nunca é adventícia. Excluindo que todas as ideias sejam inatas (uma hipótese que nem Nāgārjuna, nem seus adversários mais imediatos parecem tomar em consideração), a tarefa de Nāgārjuna (se ele quiser evitar que suas afirmações sejam tachadas de dogmatismo) é a de demonstrar que nossas ideias são todas factícias.

O percurso argumentativo que Nāgārjuna desenvolve para chegar a esse objetivo parece mais polido e filosoficamente elevado do que aquele que Candrakīrti, no seu comentário às primeiras duas *kārikās* de MK.XV, lhe atribui. Com efeito, PP.260.9-13, logo em seguida ao parágrafo (citado anteriormente) que define *svabhāva* como algo "incriado" (*akṛtaka*) e "independente" (*saṃparka-ajanitatvāti*), explica que não existe nada dotado dessas características: o próprio calor do fogo (suposta natureza própria do fogo), na final das contas, depende do mesmo fogo:

> Embora seja uma convenção estabelecida que a natureza própria é incriada, nós agora (*idānīm*) afirmamos que deve ser entendido (*gṛhyatāṃ*) que o próprio calor do fogo não é uma natureza própria, por ser produzido (*kṛtakatvāt*). Agora, pela fricção de gravetos ou pela interação (*samāgamād*) de lente e combustível se percebe (*upalabhyate*) a dependência (*sapekṣatā*) do fogo de causas e condições. Porém, o calor não acontece sem (*vyatiriktam*) o fogo. Por isso, também o fogo [se pode dizer que] surge de causas e condições. Por isso, é criado (*kṛtakaṃ*). E, por ser criado, da mesma forma do que o calor da água, é claramente acertado (*avasīyate*) que [o calor do fogo] não é 'natureza intrínseca' [950].

[950] PP. 260.9-13: *Tadevam-akṛtakaḥ svabhāva iti lokavyavahāre vyavasthite vayam-idānīṃ brūmo yadetad-auṣṇyaṃ tadapy-agneḥ svabhāvo na bhavatīti gṛhyatāṃ kṛtakatvāt | iha maṇi-indhanād-iti-samāgamād-araṇi-nirgharṣanād[eś]ca-agner-heturpratyaya-sāpekṣataiva-upalabhyate | na ca-agni-vyatiriktam-auṣṇyaṃ saṃbhavati | tasmād-auṣṇyam-api hetupratyaya-janitaṃ | tataśca kṛtakaṃ | kṛtakatvāc-capām-auṣṇyavat-svabhāvo na bhavati-iti sphuṭam-avasīyate* || (Hífens e colchetes meus).

O raciocínio de Candrakīrti é, portanto, que o *fenômeno* do calor depende do fogo, enquanto o fogo depende de outras causas: nada, enfim, goza de qualquer autonomia ôntica, tudo se demonstra criado e dependente, logo, nada pode ser definido como *svabhāva*.

No entanto, a noção de dependência que encontramos em numerosas passagens da obra de Nāgārjuna parece mais elaborada que a proposta por Candrakīrti; em Nāgārjuna o discurso é transferido do plano ontológico ao plano epistemológico: não é no plano da realidade afora que devemos buscar a dependência das coisas, mas é na nossa dimensão mental e conceitual – a inexistência da natureza própria do fogo não é devida simplesmente ao fato de que o *fenômeno* calor é algo criado e dependente, mas sim à circunstância de que é a própria *ideia* que não se sustenta sozinha, mas depende (sendo, por sua vez, ao mesmo tempo, causa) de outras ideias correlativas.

4.2.1. Pratītya-samutpāda *como princípio das 'contrapartes coexistentes'*

4.2.1.1. Dependência epistemológica

Westerhoff[951], discutindo sobre a doutrina do *svabhāva*, observa que um fundamental sentido de 'dependência' presente na concepção nāgārjuniana é o de "notional" ou "conceptual dependence". A ideia é que, além da dependência ôntica das coisas (da qual, evidentemente, é possível falar dentro de um discurso ontológico que reconhece a existência de fenômenos), é possível falar da dependência de um determinado conceito de outros conceitos: a ideia de "Inglaterra do Norte" – explica o exemplo de Westerhoff – depende da ideia de "Inglaterra do Sul". Logo, nesse sentido, pode-se dizer que a (ideia de) Inglaterra do Sul *è causa ou condição* da (ideia de) Inglaterra do Norte. Para adquirir esse último conceito é necessário conhecer o primeiro.

Ao aprofundar (com base na tardia tradição comentarial dGe lugs) essa noção de 'dependência existencial de tipo conceitual'[952], Westerhoff explica que se trata de um

---

951 Cf. (2009), pp. 26-29.

952 No âmbito dGe lugs pa, em acordo com a lógica (cf. nota 349) dos "sistemas doutrinais (*tenet systems*)", às diferentes escolas budistas é associada uma diferente e progressivamente mais elevada concepção de "dependência existencial": (1) "dependência *causal*, quando um objeto depende para a sua existência das suas causas e condições" (causal *dependence, when an object depends for its existence on its causes and conditions*) – Westerhoff (2009), p. 27; (2) "dependência *mereológica*, quando um objeto depende das suas partes" (mereological *dependence, when an object depends on its parts*) (*ibid.*); (3) "dependência *conceitual*" – *Ibid.*

tipo de dependência "que postula a dependência de um objeto de uma base de designação, uma mente que designa e um termo utilizado para designar o objeto"[953]. A título de exemplo desse tipo de dependência, Garfield[954], em acordo com a definição de Westerhoff, propõe o de uma cédula de dinheiro que depende, para ser tal (e para ser distinguida, por exemplo, de um marcador de livro), por uma designação do Banco Central.

A definição de Westerhoff e o exemplo de Garfield, portanto, identificam um tipo de dependência que não corresponde, exatamente, a uma dependência de tipo eficiente ou mecânico (como ainda o discurso candrakīrtiano sobre a dependência do calor do fogo parecia implicar). Trata-se, ao contrário, de uma 'dependência epistemológica': a *concepção* de um ente dependente de outros entes conceituais. A base canônica dessa interpretação da ideia de dependência pode muito bem ser a fórmula lembrada anteriormente: "Quando há isto, há aquilo; isto surgindo, surge aquilo; não havendo isto, não há aquilo; isto cessando, aquilo cessa". Essa fórmula sugere que o conceito *x* simplesmente *é devido* à presença do conceito *y* (sem que, necessariamente, *y* seja *causa eficiente* de *x*)

No entanto, a interpretação de Westerhoff e de Garfield ainda parece manter-se no horizonte de uma causação transitiva: a existência (apenas conceitual) de *x depende* de *y*, graças ao qual *x* é designado como tal. Isso, porém, ainda não parece apanhar completamente o sentido da ideia de causação que emerge das páginas nāgārjunianas.

4.2.1.2. Dependência conceitual recíproca

Na seção anterior, dentro da palavra do Buda, tínhamos encontrado um aspecto ulterior da noção de 'dependência epistemológica': ou seja, a tese de uma dependência conceitual *recíproca* dos entes entre eles. Parece exatamente esse o sentido real do

---

O primeiro tipo de dependência (baseada na categoria da 'causalidade eficiente'), afirma Westerhoff (*ibid*.), é referido, por parte dos tibetanos, às escolas (Vaibhāṣika)-Sarvāstivāda, Sautrāntika e Cittamātra; o segundo tipo (ilustrado exemplarmente através da imagem da carruagem que depende das partes que a compõem), ao Svātantrika-Madhyamaka; o terceiro aos Prāsaṅgika-Mādhyamikas (que representam, na ótica tibetana, a interpretação mais correta do pensamento de Nāgārjuna).

953 "postulating the dependence of an object on a basis of designation, a designating mind and a term used to designate the object" – *Ibid*.

954 O mesmo autor tinha ilustrado os primeiros dois tipos de 'dependência existencial', o 'causal' e o 'mereológico', através da imagem de uma cédula que depende, respectivamente: (1) da impressora que a imprimiu, as árvores das quais foi produzido o papel, etc.; (2) das moléculas de papel e de tinta que a constituem, bem como do inteiro sistema econômico no qual ela circula.

conceito de *pratītyasamutpāda* que encontramos na obra de Nāgārjuna: *x* não somente depende de *y*, e sim, por sua vez, é causa de *y*.

A dependência recíproca com a qual o Buda, no *Mahānidāna-sutta*, tinha conectado os *nidāṇas nāma-rūpa* e *viññāṇa*, se reencontra repetida, aprimorada e inequívoca, por exemplo em SŚ.11, onde econtramos os primeiros dois *nidāṇas* (*avidyā* e *saṃskhāra*) postos em relação de dependência recíproca: "Ignorance does not occur without the formative forces [and] without it the formative forces do not arise. Caused by one another, they are not established by own-being"[955].

Com a reflexão de Nāgārjuna ingressamos, assim, dentro de um horizonte conceitual (independente da circunstância de que, desse, haja ou não pressupostos na palavra do Buda), no qual a causalidade e a dependência, das quais fala o *pratītya-samutpāda*, não devem ser entendidas de modo 'transitivo', mas sim biunívoco e, de fato, implicando reciprocidade[956]: a versão *mādhyamika* do conceito de 'co-originação dependente' equivale à ideia de "dependência de um conceito de um outro [...] (*parasparāpekṣā*)"[957]

Isso, evidentemente, pode ser facilmente entendido de um ponto de vista formal; quando, porém, nos perguntarmos sobre o exato significado dessa fórmula – *x*, causa de *y*, é também, por sua vez, efeito do mesmo *y* – podem surgir alguns problemas. Mantendo nosso raciocínio dentro da esfera do fenomênico (ou na esfera de uma ontologia realista que esteja em sintonia com a concepção imediata e ordinária do mundo), a categoria da 'reciprocidade' (que pode ocorrer, por exemplo, no caso de um determinado ente *x* que exista por causa do ente *y*, o qual, por sua vez, é produzido e sustentado por *x*) é bem distinta da categoria da 'causalidade eficiente' (a semente produz o broto que, por sua vez, *não é* produzido pelo mesmo broto). Uma coisa é, portanto, para nós, compreender 'causalmente' a ligação entre os 12 elos do *pratītya-samutpāda*, no sentido de que cada elo *é produzido* pelo elo anterior; outra coisa é

---

955 (*A ignorância não ocorre sem as forças formativas [e], sem ela, as forças formativas não surgem. Por serem causadas reciprocamente, elas não são estabelecidas segundo ser-próprio*) – Trad. Lindtner (1997), p. 97. 'Ignorance' traduz *ma rig*, por sua vez correspondente a *avidyā*, ou seja, ao elo do *pratītyasamutpāda* aqui vertido como nesciência.

956 Bugault (1994), p. 231, analisando o conceito *mādhyamika* de causalidade, o define dessa forma: "[Ela não é] de modo algum uma causalidade transitiva, que se exerce de uma substância para uma outra, mas, em vez disso, [é] a ideia de lei. A primeira afirmação da ideia de função ou de lei, dentro da literatura universal, se encontra sem dúvida nas antigas *escrituras* budistas" (*Non point une causalité transitive, qui s´exercerit d´une substance à une autre, mais plutôt l´idée de loi. Le premier énoncé, dans la literature universalle, de l´idée de fonction ou de loi se trouve sans doute dans les Ecritures anciennes du bouddhisme*).

957 "dependence of one concept on another [...] (*parasparāpekṣā*)" – Nayak (2006), p. 45.

concebermos a ‘co-originação dependente’ como uma lei que estabelece a dependência *recíproca* dos 12 elos e, mais em geral, como o princípio universal com base no qual cada elemento é reciprocamente dependente de outros elementos[958].

É verdade que, conforme a tese aqui defendida, o *pratītyasamutpāda* não pretende ser uma descrição fiel da realidade em si, e sim apenas um ensinamento fundamentado nela; porém, como já observei, em um contexto filosófico e racional como o de Nāgārjuna reivindica ser, a noção de ‘dependência recíproca’ dos entes deve poder exibir coerência lógica e consistência filosófica.

4.2.1.3. Princípio das ‘contrapartes coexistentes’

Agora, percorrendo a obra nāgārjuniana, encontramos uma ideia, repetida e ilustrada através de vários exemplos, que podemos resumir da forma seguinte: o conceito *x depende* da sua ‘contraparte’ (que pode ser o seu contrário ou, também, o seu contraditório) conceitual *y*; *y*, por sua vez, *depende* de *x*. *X* e *y* são, portanto, *conceitos* reciprocamente dependentes, pois o primeiro é apenas concebível com relação ao segundo, e o segundo quando relacionado ao primeiro:

> O agente surge condicionado pela ação, a ação surge condicionada pelo agente. Não vemos nenhuma outra razão para estabelecê-los[959].

Parafraseando: não há outra prova que justifique a existência de ‘agente’ e ‘ação’ a não ser a circunstância da sua presença concomitante; agente e ação são dois conceitos que se sustentam reciprocamente. A existência do conceito de *x* não depende, portanto, da existência real, objetiva de um verdadeiro ente *x*, e sim somente da existência da sua contraparte conceitual *y*, por sua vez, dependente de *x*. Taber define essa fundamental tese nāgārjuniana como “princípio das contrapartes coexistentes”[960].

---

958 Uma imagem para expressar esse tipo de interdependência é a lembrada por Loy (1983), p. 363, da ‘rede de Indra’, apresentada no *Avataṃsaka-sūtra* (“Sūtra da Grinalda de flores”): “em cada interstício há uma joia que pode ser dita vazia, pois ela simplesmente reflete todas as outras joias; mas também pode ser dita como contendo todas as outras” (*at each interstice is a jewel which may be said to be empty because it simply reflects all the other jewels; but it may also be said to contain all the others*).

959 MK.VIII.12: *Pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam / karma pravartate nānyat paśyamaḥ siddhikāraṇam //*

960 Cf. Taber (1998).

Nāgārjuna aplica esse princípio, indiferentemente, a qualidades ("When there is long, there is short"[961]), a objetos concretos ("o fogo depende do combustível, o combustível do fogo"[962]) ou a sensações ("Nós defendemos que o não-prazeroso não existe independente do prazeroso, e que o prazeroso, por sua vez, depende do não-prazeroso"[963]): naturalmente, o fato de que um 'objeto' dependa da sua contraparte conceitual significa que o mesmo objeto não existe em si, mas apenas como *conceito* dependente.

Por meio dessa estratégia argumentativa Nāgārjuna consegue o resultado de mostrar que qualquer conceito, longe de ser concebível em si, logo, epistemicamente autônomo, é, na realidade, dependente de outros conceitos. Dessa maneira, a doutrina da co-originação dependente estende ao plano epistemológico aquela exclusão de *svabhāva* que a doutrina da vacuidade tinha defendido no plano ontológico: não apenas as *coisas* são desprovidas de uma natureza incriada e independente, mas também as *ideias das coisas* são vazias, a saber, originadas em dependência recíproca.

Que o alvo do princípio nāgārjuniano das 'contrapartes coexistentes' é justamente a ideia de *svabhāva* (como algo de existente em si) é evidente pelo fato de que muitos dos raciocínios que afirmam, conforme a citação aqui acima, a dependência conceitual recíproca de uma dupla de conceitos, se concluem com a explícita declaração da sua inexistência em si: "When there is long, there is short. *They do not exist through their own nature*"[964]. Ou, no último *pāda* da estância MK.XXIII.10 citada acima (que falava da dependência recíproca de prazeroso e não-prazeroso): "portanto, o prazeroso [em si] não existe"[965].

O que "não existe segundo *svabhāva*" pode ser dito *não existir*. Um ente conceitual cuja existência dependa da sua própria contraparte conceitual não pode ter nenhuma existência em si:

> Um ente estabelecido com base em algo é, por sua vez, causa da existência desse algo. Se o que deveria ser dependente é, por sua vez, causa de existência, o que [enfim] depende de que?[966]

---

961 (*Quando há o longo, há o curto*) – RV.49. Trad. Hopkins (1998), p. 100.

962 MK.X.8.ab: *Yadīndhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṃ yadīndhanam /*

963 MK.XXIII.10.a-c: *anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñapayemahi / yat pratītya śubham.*

964 (*Quando há o longo, há o curto*. Eles não existem por causa da sua natureza própria) – RV.49 – Trad. Hopkins, (1998), p.100.

965 *Tasmāc chubhaṃ naivopapadyate //*

966 MK.X.10: *Yo ´pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati / yadi yo ´pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ //*

Ainda mais explicitamente:

> A father is not a son, a son is not a father[967]. Neither exists except in correlation [*phan tshun* = *anyonya*, GF] with the other[968].

A própria barreira entre sujeito e objeto surge a partir de uma justaposição conceitual: nossa ideia de subjetividade depende da ideia da objetividade que, por sua vez, depende da primeira:

> 'Alguém' é manifesto por meio de 'algo'; 'algo' é manifesto por meio de 'alguém'. Como, sem 'algo', 'alguém' poderia [existir]; como [haveria] 'algo' sem 'alguém'?[969]

Ainda mais em geral, o próprio conceito de *svabhāva*, como natureza própria ou identidade, surge por meio da sua contraparte conceitual, isto é, a ideia de *parabhāva*, como natureza extrínseca ou diferença: "*Svabhāva* não sendo encontrado, nem se encontra *parabhāva*"[970]; ou: "Se não houver *svabhāva*, como poderia haver *parabhāva?*"[971].

A análise nāgārjuniana não se limita a mostrar a recíproca dependência lógica de conceitos sobre os quais se formam os discursos baseados na verdade ordinária. Também as ideias com as quais são construídos os ensinamentos dependentes da verdade suprema devem ser consideradas desprovidas de autonomia epistemológica, logo, são essas mesmas vazias e inconcebíveis em ausência da sua contraparte conceitual. O verso MK.XIII.7 (um dos mais debatidos dentro da história dos mais recentes estudos nāgārjunianos[972]), por exemplo, chega ao limite de estender a lógica

---

967 O exemplo do pai e do filho, reciprocamente dependentes, recorre, também, em VV. 49: "Se o filho é produzido pelo pai, e se o pai é produzido pelo mesmo filho, diga-me, quem produz quem?" (*pitrā yadyutpādyaḥ putro yadi tena caiva putrena / utpādyaḥ as yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kam //*)

968 (*Um pai não é um filho, um filho não é um pai. Nenhum dos dois existe a não ser em correlação com o outro*) – SŚ.13 – Trad. Lindtner (1997), p. 99.

969 MK.IX.5: *Ajyate kenacit kaścit kiṃcit kenacid ajyate / kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kiṃcid vinā kutaḥ //*

970 MK.I.3.cd: *Avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //*

971 MK.XXII.4.ab: *Yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṃ bhavet /*

972 Robinson (1957), p.297), por exemplo, vê nessa estância a falácia lógica da 'negação do antecedente' (ou seja, a falácia que pode ser resumida na formula: 'se p, então q; non-p, logo, non q). Outros autores (como Seyfort Ruegg [1977] e Galloway [1989]) tentaram mostrar como tal falácia não seja, porém, presente no raciocínio nāgārjuniano.

Wood (1994), p.172 e ss., acredita que esse verso – sem incorrer em nenhuma falácia lógica ("Mais do que o antecedente, em MK.XIII.7, Nāgārjuna nega o consequente") [*ibid*., p. 175]) – seja uma prova evidente do niilismo de Nāgārjuna. Para demonstrá-lo, o mesmo autor propõe uma tradução alternativa da estância em questão: "If non-emptiness (aśūnyam) were anything at all (kiṃcit), then

das contrapartes coexistentes ao próprio conceito de vazio: "Se houvesse *algo* não vazio, haveria também *algo* vazio; [no entanto] não há nada de não vazio; como pode haver algo vazio?"[973]

Os versos citados até agora são apenas exemplos nos quais Nāgārjuna expressa em forma especialmente sintética uma concepção que, em outros casos, é por ele apresentada analiticamente: a maioria dos argumentos utilizados para criticar e rejeitar os vários conceitos investigados nos diversos capítulos das MK consiste, justamente, em mostrar que os conceitos em questão não são capazes de resistir conceitualmente sozinhos[974]. Comentando o verso 8 do capítulo VI das MK, dedicado à crítica dos conceitos de 'paixão e apaixonado' (*rāga-rakta*), Candrakīrti observa que a identificação e a separação dos dois entes são impossíveis, uma vez que esses "se baseiam um no outro" (*itaretara-āśrāyāṃ*)[975]. É a dependência recíproca dos entes, portanto, que os priva daquela identidade lógica e autonomia epistemológica que nos permitiria afirmar a sua existência substancial: "Quem tiver tal correta compreensão do *pratītyasamutpāda* como de uma dependência mútua, ou *parasparāpekṣā*, dos conceitos, então, ele perceberá que todos esses [conceitos] são *śūnya* ou *niḥsvabhāva*, isto é, não têm uma essência permanente em si mesmos"[976].

---

emptiness (śūnyam) could also be something (api kiṃcana). But since non-emptiness (aśūnyam) is nothing at all (na kiṃcid asti), how could emptiness be something?" (*Se a não-vacuidade [*aśūnyam*] fosse, mesmo, algo [*kiṃcit*], então a vacuidade [*śūnyam*] poderia também ser algo [*api kiṃcana*]. No entanto, desde que a não vacuidade [*aśūnyam*] não é absolutamente nada [*na kiṃcit asti*], como a vacuidade poderia ser alguma coisa?*). Dessa forma, argumenta Wood, é possível afirmar que o que Nāgārjuna quer mostrar é que "*śūnyatā* (vacuidade) ou o ter a natureza-do-não-si (*niḥsvabhāvatā*) não é, ele mesmo, uma *coisa*" (*śūnyatā [emptiness] or no-self-naturedness (niḥsvabhāvatā) is not itself a* thing *[bhāva]*) – *Ibid.*, p. 177. Com o apoio de Candrakīrti (cujo comentário à estância em questão, no entanto, deixa aberta mais de uma possibilidade interpretativa), Wood conclui que "*śūnyatā* é absoluta não-existência" (*śūnyatā is absolute non-existence*) – *Ibid.*, p. 178.

973 *Yadi aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam iti kiṃcana / na kiṃcid asty aśūnyaṃ kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati*.

974 Por exemplo, o inteiro capítulo II ("Exame crítico do percorrido e do não-percorrido") – segundo algum estudioso (Walser [1998], Bugault.[1994], Takikawa [1997]) considerado paradigmático da estratégia argumentativa nāgārjuniana – consiste, substancialmente, em mostrar como os conceitos ('percorredor', 'percurso', 'movimento') através dos quais se estrutura a ideia de movimento são todos desprovidos de autonomia epistemológica e, por isso, todos reciprocamente dependentes, logo, inexistentes em si.

975 PP. 141.16.

976 "One who has such a proper understanding of *pratītya-samutpāda* as the mutual dependence or *parasparāpekṣā* of concepts therefore understands that they are all śūnya or niḥsvabhāva i.e. they do not have an independent and permanent essence of their own" – Nayak (2006), p. 45.

Agora, é justamente esse – o princípio das 'contrapartes coexistentes' – o sentido que a doutrina do *pratītyasamutpāda* adquire em Nāgārjuna. Em confirmação disso, temos afirmações explícitas:

> Without one there cannot be many and without many it is not possible to refer to one. Therefore one and many *arise dependently* and such phenomena do not have the sign of inherent existence[977].

A referência ao *pratītyasamutpāda* é também evidente em *kārikās* inspiradas pela concepção budiana de *idaṃ-pratyayatā*[978], a saber, a fórmula sintética da ideia de causalidade:

> When this is, that arises. Like short when there is long. Due to the production of this, that is produced, like light from the production of a flame[979].

É possível observar que uma interpretação desse tipo do *pratītya-samutpāda*, baseada no conceito de reciprocidade, esclarece e justifica plenamente o uso da preposição/sufixo *sam-* (correspondente ao português 'com-'), que adiciona ao termo 'originação' (*utpāda*) a ideia – por muitos intérpretes negligenciada[980] – de 'bi-univocidade' e de 'mútuo suporte'. *Pratītya-samutpāda*, ao menos em Nāgārjuna, parece, portanto, significar que aquilo que, ordinariamente, se entende por 'coisas' não passa de uma rede de conceitos entre eles interconexos, cada qual sustentado pelos outros, em um equilíbrio que não depende de nenhum 'conceito base', não sendo nenhuma ideia capaz de autosustentar-se e de ser epistemologicamente autônoma.

Em um artigo polêmico para com a filosofia nāgārjuniana, Betty compara a inteira construção conceitual das MK – centradas nessa ideia de dependência recíproca e de vacuidade de existência intrínseca – a uma "pintura fabulosa sem uma parede onde ser

---

977 (*Sem 'um' não pode haver 'muito', e sem 'muito' não é possível referir-se a 'um'. Portanto, 'um' e 'muito'* surgem em dependência *e tais fenômenos não têm a marca da existência inerente*) – SŚ.7 – Trad. Komito (1987), p. 109 (itálico meu). Lindtner (1997), p. 97, com base em uma edição diferente do texto, traduz: "Without one, there are not many. Without many, one is not possible. Whatever arises dependently is indeterminable" (*Sem 'um', não há 'muito'. Sem 'muito', 'um' não é possível. O que surge dependentemente é indeterminável*).

978 Cf. nota 942.

979 (*Quando isto é, aquilo surge. Como o curto quando há o longo. Devido à produção disto, aquilo é produzido, como a luz da produção da flama*) – RV. 48.

980 A tradução em inglês mais comum de *pratītya-samutpāda*, por parte dos estudiosos contemporâneos, é de 'dependent origination'.

pendurada ou a uma maravilhosa moita de hera sem uma pérgola onde escorar-se"[981]; uma descrição da realidade cuja "fundação está perto de ser não-existente"[982]. Em uma réplica ao artigo de Betty, Loy observa que: "a ironia dessas analogias é que Nāgārjuna sem dúvida concordaria com elas, até o ponto de alegremente tirar a qualificação «perto de»"[983]. À consideração de Loy, acrescentamos que a imagem de Betty, mais do que uma boa descrição da 'filosofia de Nāgārjuna' (na qual o plano de *paramārtha* – equivalente ao "puro nada" da imagem – não parece bem representado), é útil como ilustração do plano da verdade ordinária, no qual o que existe é apenas uma rede de conceitos, que surgem em dependência de outros conceitos, sustentando-se mutuamente. Conceitos de entes aos quais, no plano ôntico, não corresponde nada de real.

4.2.2. Considerações histórico-filosóficas: a escola Prajñaptivāda

A visão que acabei de expor, na medida em que nega qualquer existência real dos objetos, os considera como meros entes conceituais (*prajñapti-sat*), cada qual intrinsecamente dependente dos outros e, portanto, tanto no nível ontológico quanto no epistemológico, desprovidos de *svabhāva*.

Isso põe Nāgārjuna em contraste com a metafísica de várias escolas *ābhidharmikas*: em particular, a escola Sarvāstivāda (mas também a Sautrāntika), apesar de reconhecer que os entes fenomênicos são de tipo *prajñapti* (logo, existem apenas conceitual e secundariamente), afirma que os *dharmas*, existentes últimos transfenomênicos – devido à presença, neles, de *svabhāva* –, são dotados de substancialidade e, portanto, são definíveis como *dravya-sat* (existentes primários, objetivos).

Como já observado[984], o uso de palavras como 'substância' ou 'essência' deve ser cauteloso, uma vez que os usos específicos e o leque semântico desses termos, na tradição filosófica ocidental, é amplo e não unívoco. Inclusive, as próprias metafísicas *ābhidharmikas* não utilizam univocamente os mesmos conceitos; em primeiro lugar o conceito de *dharma* que, como já foi observado, é interpretado em forma muito

---

981 "faboulous picture without a wall to hang on or a marvellous tangle of ivy without a trellis to support it" – Betty (1983), p. 132.

982 "foundation is next to nonexistent" – *Ibid*.

983 "The irony of these similes is that Nāgārjuna would of course agree with them, to the extent of happily removing the "next to" qualification" – Loy (1984), p.440.

984 Nas seções 3.2.3 e 3.2.4, II parte.

diferente nas tradições *sarvāstivādin* e *theravādin*. Ronkin, por exemplo[985], exclui que a categoria da 'substância' possa ser corretamente utilizada para falar dos *dharma theravādin*, enquanto não a exclui como interpretação da concepção *sarvāstivādin* dos *dharmas*. Siderits, por sua vez, considerando o elemento da 'permanência' imprescindível para a definição de substância[986], prefere evitar qualquer recurso a essa palavra para falar dos *dharmas* de qualquer escola.

No entanto, independente da questão de qual seria, nas metafísicas ocidentais, o melhor equivalente conceitual da ideia de *dharma*, é fato que nas duas escolas (Theravāda e Sarvāstivāda) esse conceito designa algo cujo *status* ôntico é diferente do dos entes fenomênicos: em ambos os casos, um *dharma* é uma entidade que constitui o ponto final, não ulteriormente decomponível, de um processo analítico que nos permite estabelecer a convencionalidade, isto é, a inexistência última, dos entes fenomênicos. Esses últimos, nas metafísicas *ābhidharmikas*, devem ser considerados entes *mereologicamente* dependentes: a saber, dependentes das partes pelas quais são compostos. Somente os *dharmas* não são compostos de partes e, apesar de impermanentes e condicionados, *são* (segundo os *theravādin*) ou *têm* (segundo os *sarvāstivādin*) *svabhāva*. Voltando à imagem anterior[987], os *dharmas* das escolas *ābhidharmikas* seriam equivalentes àquele muro ou àquele apoio sobre o qual Betty acredita que o universo conceitual deveria poder se escorar. Em vez disso, na visão *mahāyāna*, e especialmente na de Nāgārjuna, falta qualquer tipo de suporte, qualquer base essencial ou substancial (seja ela real ou conceitual); não existe nenhum tipo de autonomia, nem ôntica, nem epistêmica: a existência de um ente não passa de uma ideia construída em dependência recíproca de um outro ente conceitual, sem nenhuma possibilidade que um seja *identificado* sem outro.

Ora, essa conclusão, apesar de justificada no plano textual, pode deixar algumas dúvidas de ordem histórico-filosófica: na introdução desta tese, e em outras ocasiões ao longo da primeira parte, ressaltei que o personagem Nāgārjuna devia viver e produzir filosofia em um contexto escolástico *ābhidharmika*. Isso exigia, para sua obra ter alguma possibilidade de ser conservada, difundida e reproduzida, que suas posições não se pusessem em contraste direto e insanável com, ao menos, as posições da escola do mosteiro que o hospeda. Agora, raciocínios como os apresentados até aqui, que recusam

985 Cf. seção 3.2.3.2, II parte.
986 Cf. Siderits (2007), p. 119.
987 Cf. nota de pé de página 981.

a existência de *qualquer* ente substancial individual, parecem excluir a possibilidade da filosofia de Nāgārjuna se impor e sobreviver em contextos *ābhidharmikas* – como os *sarvāstivādin*, *theravādin* ou *sautrāntika* – cujas metafísicas se baseiam no conceito de *dharma*. No entanto, na introdução desta tese concluímos (com base na autoridade de Walser) que o meio ao qual Nāgārjuna pertenceu devia ser Mahāsāṅgika-pudgalavādin, com ligações à subseita Prajñaptivāda. Dessas escolas e subescolas não temos informações documentárias diretas. De qualquer forma, um texto doxográfico atribuído a Vasumitra – o *Samaya-bhedoparacana-cakra* ("Roda do acesso às divisões das doutrinas")[988], vindo a nós através de traduções em chinês e em tibetano – elenca uma série de teses defendidas pelos *prajñaptivādins*, entre as quais se destaca o conceito que, segundo Walser, corresponde ao sânscrito *anyonya-prajñapti*: "designações interdependentes (*interdependent designations*)"[989].

Analisando as traduções em chinês (de Xuanzang, de Paramārtha e uma, anônima, que remonta a dinastia Qin) e em tibetano (de Dharmākara) do *Samaya-bhedoparacana-cakra*, Walser chega à conclusão de que o ponto de vista *prajñaptivādin* é uma superação do conceito de *dharma* – qual ente irredutível, dotado de alguma substancialidade – proposto pela escola Sarvāstivāda (bem como, com algumas variantes, pelos *theravādins* e pelos *sautrāntikas*): "Paramārtha diz que [...] os *dharmas* são designados interdependentemente (de novo, *anyonya prajñapti* – e, por isso, esses não são ultimamente verdadeiros)"[990].

Segundo uma das traduções em chinês seriam, em vez dos *dharmas*, os *skandhas* ("agregados") que deveriam ser considerados *anyonya-prajñapti*[991]. De qualquer forma, para os fins da presente investigação – independe se são os *dharmas* ou os *skandhas* a serem 'reciprocamente dependentes' –, é fato que, dentro do meio escolástico ao qual Nāgārjuna pertencia (ou devia ser particularmente próximo), é atestada aquela concepção de dependência recíproca que, na obra nāgārjuniana, vem a ser a fundamental chave conceitual para explicar a vacuidade e a não substancialidade do real.

---

988 Texto que, segundo Walser (2005), p. 44, deve ser colocado acerca no século III d.C.

989 Walser (*ibid*.), p. 221.

990 "Paramārtha says that [...] *dharmas* are designated interdependently (again *anyonya prajñapti* – and thus are not ultimately true)" – *Ibid*.

991 A ambiguidade surge, observa Walser (*ibid*), p. 220, da circunstância de que Paramārtha e Xuanzang, na sua tradução (do *Samaya-bhedoparacana-cakra*) utilizam dois termos chineses que podem, ambos, corresponder tanto a *saṃskāra* (um dos cinco agregados) quanto a *saṃskṛta* ("condicionado", ou seja, a principal qualificação da maioria dos *dharmas*).

Portanto, mesmo que os meios *ābhidharmikas* com os quais temos maior familiaridade "possam não ter aceito que as entidades condicionadas pudessem existir como designadas reciprocamente [...], os *prajñaptivādins* o aceitavam"[992]. A específica declinação (isto é, a tese das 'contrapartes coexistentes') que a teoria do *pratītyasamutpāda* adquire em Nāgārjuna, portanto, parece em plena sintonia e conformidade com quanto defendido pelo meio *ābhidharmika* com a qual o autor das MK, conforme várias evidências, devia estar em mais estrito contato.

De qualquer forma, justamente para afastar qualquer dúvida sobre uma sua suposta heterodoxia, Nāgārjuna, no final das MK, sente a exigência de inserir um capítulo – o XXVI, *Dvādasāṅga-parīkṣā* ("Exame crítico dos doze fatores causais")[993] – de natureza não polêmica ou dialética, dedicado exclusivamente à apresentação tradicional dos doze elos do *pratītya-samutpāda*. Para as finalidades da minha pesquisa, esse capítulo, de tom totalmente diferente de todos os outros (menos o último capítulo, o XXVII, esse também de natureza não polêmica), não é muito útil. Nesse, Nāgārjuna, evidentemente, não está expondo a sua própria interpretação do *pratītya-samutpāda*, e sim está reproduzindo fielmente o esquema padrão do Buda.

Como Lindtner observa:

> O propósito dos dois capítulos finais, portanto, é imediatamente óbvio, uma vez que nós lembramos que as MK são destinadas a monges budistas, alguns dos quais, ao longo do seu estudo desse revolucionário manual de meditação, podem muito bem ter tido suas dúvidas acerca da ortodoxia do seu autor[994].

Essa observação de Lindtner confirma, portanto, que a preocupação de Nāgārjuna em mostrar-se fiel à palavra do Buda (até o ponto de sentir a exigência de apresentar a versão budiana padrão do *pratītya-samutpāda*, em contraste com a versão de co-originação dependente defendida ao longo do resto da sua obra) é particularmente sentida.

Enfim, o fato de que no meio *mahāsāṅgika* ao qual, com toda probabilidade, Nāgārjuna pertencia fosse presente um conceito como o de *anyonya-prajñapti* (importante até o ponto de dar o nome à subseita Prajñaptivāda), é uma prova

---

992 "may not have accepted that conditioned entities could exist as reciprocally designated [...], the Prajñaptivādins did" – Walser (*ibid.*), p. 244.

993 Tanji (2000) argumenta a favor da hipótese de que esse capítulo foi escrito antes do XXV.

994 "The purpose of the two final chapters, then, is immediately obvious once one remembers that MK is addressed to Buddhist monks, some of whom in the course of their study of this revolutionary manual of meditation may well have had their doubts about the orthodoxy of its author" – Lindtner, em Potter (1999), p. 103.

decididamente relevante a favor da hipótese de que a concepção de *pratītyasamutpāda* defendida pelo próprio Nāgārjuna seja, realmente, a de 'dependência recíproca' ou de 'contrapartes coexistentes'.

4. 3. Solidez lógica do conceito de dependência recíproca

Uma objeção à maneira como a qual Nāgārjuna entende a teoria budista do *pratītyasamutpāda* pode consistir na observação de que a ideia de dependência recíproca contradiga excessivamente o fato, aparentemente adquirido, de que a concepção do ente *x* é construída, na nossa mente, independentemente do conceito de *y*. Taber observa que o princípio das contrapartes coexistentes parece ignorar

> o fato de que uma coisa é o que depende, em primeiro lugar, das suas propriedades inerentes, e apenas secundariamente ela está em relação com suas contrapartes, quaisquer que elas sejam [...]. Assim, um cão é algo diferente de um gato. Mas seu ser um cão é anterior a qualquer relação que ele possa ter com outras criaturas; é um cão em virtude das propriedades que lhe inerem. É apenas porque ele tem aquelas propriedades – e o gato tem as propriedades que ele tem – que é *diferente* do gato. Da mesma forma, uma mulher é a mãe de um menino apenas secundariamente. Primeiramente e sobretudo ela é uma mulher [...]. Ela não depende do menino para existir como uma mulher[995].

Os argumentos de Nāgārjuna pareceriam, portanto, incorrer em um tipo de falácia lógica que Hartshorne (citado por Taber) define "a falácia da *misplaced simmetry*" (*simetria deslocada*), consistente no fato de que "embora uma coisa exista apenas em relação com a outra, a outra coisa pode existir independente da primeira"[996].

O ponto de vista de Taber é que o discurso das contrapartes coexistentes de Nāgārjuna não deve ser tomado como uma explicação 'científica' e definitiva sobre a realidade, e sim como a descrição aproximada da "visão mística" de Nāgārjuna. A ideia da "coincidência dos opostos ou [da] interconexão ou interpenetração de todas as entidades é um ensinamento encontrado em várias tradições místicas, em Oriente e em

---

995 "the fact that a thing in the first instance is what it is by virtue of its inherent properties and is only secondarily related to its counterparts, whatever those may be […]. Thus a dog is something other than a cat. But its being a dog is prior to whatever relation it may have to other creatures; it is a dog by virtue of the properties inherent in it. Only because it has those properties – and a cat has the properties that it has – is it *other* than a cat. Similarly, a woman is a mother of a child only secondarily. First and foremost she is a woman […]. She does not depend on the child in order to exist as a woman" – Taber (1998), p. 217-218.

996 "although one thing exists only in relation to another, the other thing can exist independently of the first" – *Ibid*., p. 217.

Ocidente"[997]. O princípio das contrapartes coexistentes seria, portanto, a versão particular, nāgārjuniana, de discursos – bem atestados dentro da história das filosofias e das religiões universais – fundamentados na noção de que "tudo no cosmo é intimamente ligado, de forma que a existência de um comporta a existência de tudo, também do que lhe é essencialmente oposto"[998]. Portanto, conclui Taber, a ideia da recíproca dependência dos entes não deve ser lida e criticada do ponto de vista do senso comum. Essa, com efeito, equivale a "exibir a perspectiva da verdade suprema nos termos mais completos possíveis"[999]. Dessa maneira, os argumentos de Nāgārjuna não deveriam ser lidos à luz de uma "lógica rigorosa", pois eles seriam, ao contrário, o convite a efetuar "uma mudança de paradigma, ou, se preferir, um salto além da experiência ordinária"[1000].

Tais considerações de Taber me parecem discutíveis.

Concordo, sem receios, com a tese de que a interpretação nāgārjuniana do *pratītyasamutpāda* queira superar a visão ordinária, baseada na ideia de autonomia ôntica e epistêmica dos entes; e que a ideia das contrapartes coexistentes é, com efeito, *fundada em uma* visão não ordinária da realidade, ou seja, em *paramārtha-satya*. Disso, podemos até encontrar uma confirmação explícita no Lo.st., um dos hinos de mais certa paternidade nāgārjuniana:

> Que o agente é independente (*svatantraḥ*) da ação, tu o disseste convencionalmente; porém, [na realidade] tu pensas que a posição dos mesmos seja reciprocamente dependente (*parasparāpekṣikī*)[1001].

Entretanto, o fato do ensinamento nāgārjuniano do *pratītyasamutpāda* ser construído sobre uma 'visão suprema' da realidade não significa nem que esse é *pontualmente correspondente* àquela visão, nem que utiliza uma lógica diferente da ordinária. Em outras palavras, não concordo com Taber, nem quando ele afirma que a ideia das contrapartes coexistentes é uma ilustração da visão suprema nos seus "termos mais completos", nem que a mesma ideia não deveria ser lida à luz de uma "lógica rigorosa". A meu ver, o *pratītya-samutpāda*, como equivalente conceitual da doutrina

---

997 "coincidence of opposites or interconnectedness or interpenetration of all entities is a teaching that is found in a variety of mystical traditions, East and West" – *Ibid*. p. 236.

998 *Ibid*., p. 237.

999 "displaying the perspective of highest true in the fullest possible terms" – *Ibid*.

1000 "paradigm shift, if you will – a leap beyond ordinary experience" – *Ibid*.

1001 Lo.st.8: *kartā svatantraḥ karmāpi tvayoktam vyavahārataḥ / parasparāpekṣikī tu siddhis te´bhimatānayoḥ //*

da vacuidade, é um discurso não *correspondente*, mas sim apenas *construído com base* na verdade suprema; porém, um discurso que se expressa em termos e segundo lógicas compreensíveis do ponto de vista ordinário.

É, portanto, necessário mostrar em que modo o discurso da dependência epistemológica recíproca dos entes não é logicamente defeituoso ou absurdo. Penso que, mesmo ficando dentro dos limites de um rigoroso empirismo, uma posição como aquela expressa por Nāgārjuna parece, no mínimo, perfeitamente sustentável.

O fato inicial é que, ordinariamente, temos a ideia de uma pluralidade de entes separados e, em aparência, epistemologicamente autônomos. Perguntando-nos como surgem as ideias de 'cão' e de 'mãe' (atendo-nos aos exemplos de Taber), podemos obter respostas diferentes. A primeira, mais imediata, é que essas dependem de substâncias individuais reais (a nós externas) correspondentes. Essa, no entanto, não seria uma resposta 'empirista': de substâncias externas, independentes das ideias que temos das mesmas, não há, de fato, nenhuma prova.

Excluindo que nossas ideias derivam de substâncias externas materiais, podemos chegar – 'berkelyanamente' – a uma segunda resposta sobre a questão da origem de nossas ideias: que elas provêm de alguma outra 'fonte' externa, porém, não material. Ou, também, é possível pensar que elas se produzem por si mesmas. Em todos esses três casos, com efeito, a ideia de 'cão' parece formar-se independentemente da de 'gato'. No entanto, tais hipóteses não exaurem as possibilidades de como possa formar-se uma dada ideia em nós.

A proposta nāgārjuniana é que a ideia de 'cão' se forme em contraposição a outras ideias, opostas a 'cão'. Os exemplos de dependência recíproca feitos por Nāgārjuna – alguns dos quais citados acima – mostram que a oposição pode ser tanto entre ideias contrárias, quanto entre ideias contraditórias: de fato, temos casos do primeiro tipo (pai e filho, curto e longo) e oposições de contraditórios (um e muitos, *svabhāva* e *parabhāva*).

O intelecto, enquanto instrumento cognitivo, funciona como um mecanismo dicotomizante, que opera divisões e cortes dentro da realidade. A partir de tais cortes se produzem ideias contrapostas, que se sustentam reciprocamente. Talvez seja discutível, como defende Taber, que a ideia de cão surja em oposição à ideia de gato (com efeito, em Nāgārjuna não há nenhum exemplo parecido), mas isso porque gato não parece ser nem o contrário nem o contraditório de cão. Colocando 'não-cão' como contraparte

(contraditória) de ‘cão’ ou ‘homem’ como contraparte (contrária) de ‘mulher’, o discurso de Nāgārjuna adquire consistência, e parece perfeitamente digno de ser tomado em consideração (ao menos, o mesmo tanto que tomamos em considerações, dentro da história da filosofia, outras respostas à questão de como surgem as ideias).

Em conclusão, Nāgārjuna afirma, com um discurso baseado na visão suprema da realidade, que à ideia do ente *x* não corresponde nada na realidade. Tal ideia, portanto, se cria após uma operação mental – que tipicamente acontece no nível da verdade ordinária – de subdivisão e fracionamento do real (com base em exigências mundanas justificáveis) em duplas ou em grupos de ideias contrapostas, contrárias ou contraditórias. A ideia de *x*, portanto, em ausência da existência de um *x* real, pode originar-se, segundo Nāgārjuna, apenas da contemporânea produção de um *y*, ou de não-*x*. Dessa maneira, pode-se dizer que *x* e *y* (ou não-*x*) se originam, simultaneamente, em dependência recíproca. Ao vazio, no mundo real, da existência de *x*, corresponde uma existência apenas mental de *x*, que se co-origina em dependência de outras existências mentais.

Aqui, naturalmente, não se pretende entrar no mérito, avaliar a consistência ou considerar as extremas consequências lógicas e epistemológicas da questão: o que, aqui, pretendo apenas enfatizar é que essa doutrina se apresenta como filosoficamente *sustentável* e, portanto, não pode ser banida como mais infundada do que outras teorias (às quais, evidentemente, Taber está pensando) com as quais o pensamento ocidental tenta explicar o fenômeno da formação das ideias.

CAPÍTULO 5.
ENSINAMENTOS BASEADOS EM *PARAMĀRTHA-SATYA*: *MADHYAMĀ-PRATIPAD*

Os dois capítulos anteriores nos conduziram à conclusão de que os vários entes individuais dos quais se compõe nossa visão ordinária da realidade são apenas conceitos construídos em dependência de outros conceitos, logo, desprovidos de qualquer autonomia ôntica e epistêmica. De um ente desse tipo, pode-se legitimamente dizer que não existe. Isso é repetido por Nāgārjuna mais de uma vez, e inequivocamente. Por exemplo, nos citados versos MK.X.10 ("Um ente estabelecido com base em algo é, por sua vez, causa da existência desse algo. Se o que deveria ser dependente é, por sua vez, causa de existência, o que [enfim] depende de que?"[1002]) e YṢ.19 ("What arises, dependent upon this and that, is not intrisically created; how can you call the intrinsically uncreated, 'created'?)[1003] ou MK.XIII.3cd: "desprovido de natureza própria, um ente não existe – portanto, [temos] a vacuidade dos entes"[1004].

Diante de tais afirmações, a hipótese do niilismo de Nāgārjuna parece adquirir força. No entanto, em modo decerto não casual, na crucial *kārikā* MK.XXIV.18, logo depois de ter declarado a equivalência das doutrinas do *pratītyasamutpāda* e da *śūnyatā*, Nāgārjuna afirma que tais ensinamentos são também sinônimos de *madhyamā-pratipad*, ou seja, de um caminho mediano que, conforme a definição padrão e genérica que tal locução possui no pensamento budista, exclui tanto o extremo do ser *quanto o do não-ser*. Em outras palavras, as duas doutrinas – da vacuidade e da recíproca dependência dos entes –, embora afirmem a inexistência substancial dos entes, não devem ser entendidas como niilismo, mas sim, como um caminho do meio entre 'existência' e 'não existência'.

1002 Cf. nota 966.

1003 Cf. nota 240.

1004 *Nāsvabhāvaś ca bhāvo ´sti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ*. Esse verso, evidentemente, pode enganar: o primeiro dos dois *pādas*, com efeito, pode ser traduzido como "não existe ente desprovido de *svabhāva*" (Kalupahana, por exemplo, segue essa direção: "there is no existent without self nature"). Isso, porém, equivale a dizer: 'todos os entes são dotados de *svabhāva*': uma afirmação, com certeza, destoante com tudo o que Nāgārjuna diz no resto da sua obra. A inserção de uma vírgula na tradução, respeitando a ordem do original nāgārjuniano, leva a um sentido diferente, ou seja, "sem *svabhāva*, um ente não [pode se dizer que] existe". O comentário de Candrakīrti, que insere os pronomes relativo e demonstrativo ("de fato, não existe *aquele* ente, *que* é desprovido de *svabhāva*" [*yo hy-asvabhāvo bhāvaḥ sa nāsti*]) para glosar a frase de Nāgārjuna, confirma essa leitura.

Observamos, enfim, a propósito desse *pāda*, que a edição LVP apresenta *asvabhāvo bhāvo nāsti* e, em nota de pé de página, uma versão nā*svabhāvo bhāvo nāsti* (que, de fato, mudaria o sentido do inteiro verso).

É, portanto, necessário entender em que sentido afirmações como 'os entes não existem' não equivalem a niilismo, e com relação a quais extremos, exatamente, a filosofia de Nāgārjuna deve ser considerada 'caminho do meio'. Com efeito, uma vez que, como foi dito, *madhyamā-pratipad* designa, genericamente, um caminho do meio entre ser e não-ser, o ponto é agora o de esclarecer de qual *ser* e de qual *não-ser* (ou do ser e do não ser *de que coisa*) se está precisamente falando.

5.1. Possíveis interpretações da concepção de *madhyamā-pratipad*

Cada uma das diferentes posições examinadas, e criticadas, na primeira parte desta tese, apresentava uma leitura própria da ideia de 'caminho do meio'. Evidentemente, as diferentes respostas à questão das duas verdades impõem soluções diferentes ao problema do que é o *ser* e o que é o *nada*, com relação aos quais o discurso budista se põe como *madhyamā-pratipad*.

Naturalmente, quem pensa – como fazem os intérpretes niilísticos – que a verdade suprema do discurso de Nāgārjuna seja a afirmação da existência do puro nada, terá dificuldades em estabelecer em que sentido a posição de Nāgārjuna possa ser considerada um caminho do meio entre ser e não-ser. Dizer que o Madhyamaka defende o niilismo significa dizer que essa não é, realmente, uma posição *mediana*. Burton chega a afirmar isso explicitamente: "Eu argumentarei […] que a filosofia de Nāgārjuna [...] equivale a niilismo, apesar da reivindicação de Nāgārjuna de Caminho do Meio"[1005]. O intérprete niilístico de Nāgārjuna, portanto, em vez de pôr em duvida a própria leitura, prefere afirmar que a inteira filosofia Madhyamaka – começando pelo próprio nome e pelo título (MK) da sua obra mais importante – é baseada sobre um engano: o de se declarar como uma posição mediana, mas, de fato, não sê-lo, equivalendo, em vez disso, à posição 'extremista' de que 'nada existe'.

Os defeitos gerais que emergiram[1006] da leitura niilística da obra de Nāgārjuna nos induzem a não levar a sério a abordagem, por parte da mesma leitura, da doutrina do caminho do meio. É apenas oportuno observar, aqui, que a circunstância de que o niilismo não consiga configurar-se como um caminho mediano – mais do que ser um argumento a favor da tese de que Nāgārjuna (se) engane em chamar 'via do meio' a

---

[1005] "I will argue [...] that Nāgārjuna´s philosophy […] is tantamount to nihilism, despite Nāgārjuna's advocay of the Middle Path" – Burton (2001), p. 83.

[1006] Cf. seção 1.2 do capítulo 1 da primeira parte.

própria filosofia – parece um ulterior argumento a favor da tese de que a filosofia de Nāgārjuna não seja um niilismo.

Das interpretações apresentadas, respectivamente, nos capítulos 2.3 ("*Paramārtha* como inexistência relativa") e 4 ("*Paramārtha* como ausência de verdade última" ou "interpretação semântica") da primeira parte, derivava uma concepção de 'caminho do meio' basicamente consistente na ideia de que os entes, ultimamente inexistentes, fossem, porém, existentes convencionalmente. A inexistência dos entes não deveria, portanto, ser entendida em sentido absoluto. A afirmação de que os entes não têm existência-substancial-última permite evitar o extremo do substancialismo (do reificacionismo ou do absolutismo), enquanto a admissão da existência (apenas) convencional dos entes consente excluir o extremo do niilismo.

Também essa leitura de *madhyamā-pratipad* ressente dos defeitos das interpretações da questão das duas verdades às quais a mesma leitura pertence. As interpretações 'tibetanas' da seção 2.3 e a leitura semântica apresentavam algumas incongruências de ordem lógica e filológica que as tornavam – com relação aos cânones 'científicos' da indologia contemporânea – defeituosas. Esses defeitos, evidentemente, acabam atingindo também a ideia de caminho do meio. No momento em que, com base nos argumentos que apresentei, é incorreto dizer que 'convencional' e 'supremo' equivalem, respectivamente, a um plano de existência real e a um plano inexistente ("a verdade suprema é que *não existe* verdade suprema, logo, existe apenas o convencional"), a concepção de *madhyamā-pratipad* defendida por essas linhas interpretativas – 'caminho do meio' como uma ponte entre 'existência convencional' e 'inexistência última' – se torna, consequentemente, problemática.

O capítulo 3 da primeira parte examinou a leitura segundo a qual *śūnyatā* e *pratītyasamutpāda* seriam as duas vertentes de um caminho que alternadamente nega e afirma a realidade: as coisas *não existem* autonomamente, mas *existem* na dependência recíproca. "Caminho do meio" apontaria, portanto, esse dúplice percurso, negativo/afirmativo.

Mas, novamente, as dúvidas (em primeiro lugar, nesse caso, de natureza histórico-filosófica) da proposta interpretativa que defini 'bi-direcional' induzem a questionar a solução que a mesma proposta oferece da questão de *madhyamā-pratipad*. A ideia de um caminho do meio entendido como negação/afirmação da realidade, mesmo que,

talvez, possa ser válida como leitura *geral* ou *sintética* da filosofia budista como um todo, não parece a mais idônea para descrever *em particular* e *analiticamente*, a filosofia de Nāgārjuna.

Das leituras ceticistas examinadas no capítulo 5 da primeira parte, enfim, derivava a ideia de que *madhyamā-pratipad* consistiria, justamente, no 'não tomar posição' ou na 'suspensão do juízo' que aquelas leituras achavam características do pensamento de Nāgārjuna: "nenhuma coisa é, em si, mais isso do que aquilo" pode ser considerado o lema e a extrema síntese da medianidade do caminho *mādhyamika*. Isso parece convincente. Os possíveis receios sobre a leitura ceticista do pensamento nāgārjuniano não impedem de considerar plausível a particular interpretação da ideia de caminho do meio presente naquela leitura. Inclusive, uma posição desse tipo é aceita também por autores que não consideram Nāgārjuna um cético. Murti, por exemplo, cuja interpretação classifiquei[1007] como 'absolutista', define o 'caminho do meio' como uma "não-posição". Segundo Murti, o sentido da dialética nāgārjuniana é o de denunciar a incompetência "da razão em apreender a realidade"[1008]; dentro desse programa filosófico, *madhyamā-pratipad* "consiste em não nos deixar prender na rede das visões e das teorias, e na simples observação da natureza das coisas sem pontos de vista"[1009]. Nesse sentido, o 'caminho do meio' não é, porém, uma nova *posição*, mediana entre ser e não ser. Ao contrário, "o *mādhyamika* [...] não mantém nenhuma posição do meio. Melhor, o meio não é uma posição"[1010].

A análise da doutrina do 'caminho do meio' desenvolvida neste capítulo levará a uma conclusão parecida com a de Murti. No entanto, é possível observar que, coerentemente com a sua leitura 'absolutista' (caracterizada pela tendência a oferecer *definições* de *paramārtha*) Murti não se limita a oferecer uma única definição de *madhyamā-pratipad*: após ter dito que 'o meio' não é uma posição, ele acrescenta que o mesmo meio "está além do conceito e da palavra, é o transcendental"[1011]. Murti, portanto, não leva em conta todas as implicações do elemento *samupāśritya* ("baseado em") do verso MK.XXIV.8 e, em vez de considerar o *madhyamā-pratipad* como mais

---

1007 Na seção 2.1 da primeira parte.

1008 "della ragione ad apprendenre la realtá" – Murti (1983), p. 168.

1009 "consiste nel non lasciarsi catturare nella rete delle visioni e delle teorie, e nella semplice osservazione della natura delle cose senza punti di vista" – *Ibid*. p. 169.

1010 "Il Mādhyamika [...] non mantiene alcuna posizione di mezzo. O meglio, il mezzo non é una posizione" – *Ibid*.

1011 "é al di lá del concetto e della parola, é il trascendentale" – *Ibid*. p. 109.

um ensinamento *baseado na* verdade suprema, o utiliza para propor uma *definição* da mesma verdade.

No entanto, evitando as implicações 'transcendentalistas' que Murti atribui ao 'caminho do meio', podemos guardar sua definição: esse caminho denota a recusa em tomar posição e a equidistância de qualquer ponto de vista dogmático. Para entender o que exatamente isso significa na filosofia de Nāgārjuna, é oportuno começar, mais uma vez, pela literatura canônica. Igual à 'vacuidade' e à 'co-originação dependente', também a ideia de 'caminho do meio' é, de fato, originalmente elaborada e proposta pelo Buda histórico. A exploração budiana dessa temática é, certamente, um imprescindível ponto de partida conceitual e terminológico para compreender o significado do discurso de Nāgārjuna.

5.2. 'Caminho do meio' nos *sūtras* theravāda

Como é sabido, o primeiro sentido com o qual o Buda utiliza a imagem de *madhyamā-pratipad* (em *pāli*, *majjhimā paṭipadā*) é um sentido 'ético': no seu primeiro sermão, o *Dhammacakkapavattana-sutta*, os dois extremos a serem evitados são os 'prazeres sensuais' e a 'mortificação de si mesmo' por meio das duras práticas ascéticas às quais o próprio Buda se submeteu no começo da sua 'carreira espiritual': "Evitando esses dois extremos, ó monges, o Tathāgata realizou o 'caminho do meio', que conduz à visão, ao conhecimento, à paz, à sabedoria, à iluminação, à extinção"[1012].

Nos sermões sucessivos, entretanto, *majjhimā paṭipadā* tende a ser um 'caminho do meio' entre dois extremos dogmáticos; ou seja, uma posição teorética, ou que concerne às teorias, mais do que prática.

O *Ānanda-sutta*[1013] ("Discurso a Ānanda") começa com a pergunta do asceta Vacchagotta ao Buda sobre a questão se o 'si' existe ou não existe. O Buda escolhe não responder e ficar silencioso, até que Vacchagotta se afasta. Às perguntas de Ānanda, sobre o por quê do mestre não ter respondido, o Buda explica que ele queria evitar que o

---

[1012] SaṃNik.*Mahāvagga*.56.11: *Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati*.

Essa ideia aparece em outras ocasiões. Cf., por exemplo, Ud.6.8: "Os que vivem duramente a disciplina, a prática e a vida religiosa representam o primeiro extremo. Os que dizem «não há nada de errado com os prazeres sensuais» são o segundo extremo" (*Ye ca sikkhāsārā sīlabbataṃ jīvitaṃ brahmacariyaṃ upaṭṭhānasārā, ayameko anto. Ye ca evaṃvādino – 'natthi kāmesu doso'ti, ayaṃ dutiyo anto*).

[1013] SaṃNik.*Saḷāyatanavagga.*44.10.

asceta caísse em um dos dois opostos pontos de vista dogmáticos, *sassatavāda* e *ucchedavāda*.

Existe uma tendência, na literatura secundária, a verter esses dois termos como 'eternalismo' e 'niilismo'[1014]. Porém, se com 'niilismo' entendemos o que temos entendido até aqui – ou seja, uma doutrina que nega a existência de qualquer coisa – não parece que esse termo seja idôneo para interpretar o significado de *ucchedavāda*.

O *Brahma-jāla-sutta* ("Discurso sobre a rede de Brahma")[1015] apresenta um elenco de 62 pontos de vista sobre a realidade julgados como errados, os quais constituem uma espécie de rede, que aprisiona "ascetas e *brāhmaṇas* que especulam sobre o passado, o futuro, o passado e o futuro juntamente". Os primeiros oito pontos de vista elencados são aqueles dos *sassatavādins*, que defendem várias teorias sobre a existência do si depois da morte e, portanto, corretamente, podem ser considerados "eternalistas". Os pontos de vista do 51º ao 57º são, ao contrário, aqueles dos "ascetas e brâmanes *ucchedavādins*, os quais, com base em sete argumentos, sustentam a aniquilação, a destruição e a dissolução do ser"[1016]. Em todos os sete casos se fala de dissolução do si "depois da morte" (*paraṃ maraṇā*). Portanto, a posição *ucchedavāda* parece ser aquela de quem, mais do que negar a existência de tudo, nega apenas que haja alguma forma de existência após a morte: 'aniquilacionismo' (*annihilationism*)[1017] ou, talvez, 'materialismo', parecem ser traduções melhores e mais diretamente opostas a *sassata-vāda* ententido como 'eternalismo' ("o ponto de vista de que há uma alma eterna e imutável"[1018]).

Com base nessas considerações, já que o Buda afirma querer evitar que Vacchagotta caia nos erros dos dogmas dos *sassatavādin* e dos *ucchedavādin*, o verdadeiro sentido da pergunta do asceta (que explicitamente é uma pergunta sobre a existência do si) parece tornar-se o sobre a existência do si *depois da morte*[1019]. No

---

1014 Por exemplo Cicuzza, em Gnoli (2001), p. 203.

1015 DiNik.1.

1016 DiNik.1.84: *Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā ucchedavādā sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññapenti sattahi vatthūhi*.

1017 Thanissaro (http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn44/sn44.010.than.html)

1018 "the view that there is an eternal, unchanging soul" – *Ibid*.

1019 A questão se o diálogo entre o Buda e Ānanda seja sobre a *existência do si* ou sobre a *existência do si depois da morte* é de crucial importância para tomar posição no debate sobre o verdadeiro sentido do *anattāvāda* do Buda (que, segundo estudiosos como Thanissaro, não consistiria na exclusão cabal da existência do si). A favor da segunda hipótese (isto é, a hipótese de que o Buda e Ānanda estão falando do si após a morte) – e, portanto, a favor da tese de que, ao menos explicitamente, o Buda sempre recusa a existência do si – valem, a meu ver, três argumentos: (1) se Vacchagotta entendesse perguntar somente sobre a existência ou a inexistência do si, não parece que o Buda teria problemas em responder negativamente. A doutrina do não-si (*anattāvāda*) é, com efeito, frequente na predicação do Buda, e não

Ānanda-sutta, portanto, o sentido de 'caminho do meio'[1020] seria a recusa, por parte do Buda, em tomar posição sobre uma questão que surge em uma dimensão cognitiva ordinária, centrada na ideia da existência do si: a questão sobre se o mesmo si é finito ou infinito, eterno ou mortal.

Há, porém, um outro contexto canônico no qual se fala (dessa vez, explicitamente) de 'caminho do meio': o *Kaccānagotta-sutta* ("Discurso a Kaccānagotta"[1021]), no qual o Buda, convidado pelo venerável Kaccānagotta a dar uma explicação do conceito de 'reta visão' (*sammādiṭṭhi*), declara que essa consiste no "Dhamma como caminho do meio" (*majjhena dhamma*): a saber, o ensinamento que rejeita os dois extremos "tudo existe" (*sabbaṃ atthī*) e "tudo não existe" (*sabbaṃ natthī*). "É nessas duas concepções", diz o Buda, "que o mundo se baseia"[1022]: a visão da existência (*atthitā*) e a da não-existência (*nātthitā*). E ambas devem ser evitadas.

Nesse caso, para falar sobre a concepção do mundo baseada sobre *nātthitā*, o termo 'niilismo' parece correto; consequentemente, porém, 'eternalismo' para definir a visão oposta – *atthitā* – seria inexata. Mais corretamente, uma filosofia baseada na ideia de 'existência' poderá ser definida, na terminologia das nossas metafísicas, como 'realista' ou 'substancialista'.

Em conclusão, dos *sūtras* canônicos procede uma concepção de 'caminho do meio' consistente – além de uma 'prática' intermédia entre ascese e prazer mundano – na escolha, por parte do Buda, de não tomar posição em relação a duas dicotomias: *sassatavāda/ucchedavāda*, que entendo como eternalismo/materialismo; e *atthitā/nātthitā*, correspondente a substancialismo/niilismo.

5.3. 'Caminho do meio' como suspensão do juízo

---

tem razão pela qual ele evitaria apresentá-la para Vacchagotta (um asceta, logo, muito provavelmente preparado para escutar um ensinamento que se afasta do senso comum); (2) a explicação que o Buda dá a Ānanda, sobre o porquê ele não respondeu que "não, o si não existe" é: "porque isso teria induzido Vacchagotta a pensar «o meu si existia antes, e agora não existe mais»". Essa resposta parece fazer sentido em uma perspectiva temporal, com um antes e um depois; (3) nas outras ocasiões (por exemplo em MajNik.72, cf. nota 306) nas quais Vacchagotta aparece como interlocutor do Buda (o primeiro sempre fazendo perguntas sobre as quais o segundo não toma posição), o problema do destino depois da morte parece especialmente urgente: nenhum dos 10 'indetermináveis' (*avyākṛtas*) diz respeito à existência do si, enquanto vários deles, implícita ou explicitamente, concernem ao destino do si depois da morte. Além disso, como observado por Collins (1982, p. 284, nota 1), há versões dos *avyākṛtas* que, com relação às primeiras 4 perguntas, acrescentam a *loko* (mundo) o termo *attā* (si): "*o si* e o mundo são eternos/não eternos, etc.?".

[1020] Observamos que, de qualquer forma, em lugar nenhum desse *sutta* se fala de *madhyamā-pratipad*.

[1021] SaṃNik.12.15.

[1022] *Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena.*

A concepção nāgārjuniana de *madhyamā-pratipad* como 'não posicionamento' se estrutura em torno de dois principais eixos conceituais: (1) não é possível *estabelecer* o ser ou o não-ser (nem qualquer outra qualificação) de uma coisa, pois ser e não-ser são duas categorias conceituais reciprocamente dependentes, tanto que é impossível pôr uma excluindo a outra; (2) além da impossibilidade de escolher um predicado (como 'é' ou 'não-é') para falar de um sujeito determinado, é também impossível *identificar* tal sujeito determinado. Os ensinamentos do *pratītyasamutpāda* e da *śūnyatā* excluíram a possibilidade de individuar 'substâncias' sobre as quais impor predicados.

*5.3.1. Sem o ente (*bhāva*), o não-ente (*abhāva*) é impensável*

O fato de que Nāgārjuna tem perfeitamente presente a dimensão 'canônica' da teoria de *madhyamā-pratipad* é confirmado pela circunstância de que (além de outras possíveis considerações), dentro do capítulo XV das MK, ele cita explicitamente o *Kaccānagotta-sutta* (referindo-se a ele como *kātyāyana-avavāda*, ou seja, "o ensinamento a Kātyāyana"); nesse, "o Abençoado, entendedor do ser e do não-ser (*bhāvābhāva-vibhāvinā*), recusou «existe» (*asti*) e «não-existe» (*nāsti*)"[1023]. Nāgārjuna não fala explicitamente, nessa ocasião, de "caminho do meio" (o fará apenas em MK.XXIV.18), mas a circunstância de que ele cite justamente o *Kacchānagotta-sutta* (a saber, o *sūtra* no qual é o próprio Buda que fala de "Dhamma como caminho do meio") é uma prova de que, segundo Nāgārjuna, caminho do meio equivale à recusa em tomar posição com relação aos extremos dogmáticos «existe» e «não existe».

Na seção anterior vimos que nos discursos do Buda é possível distinguir conceitualmente entre uma dicotomia *atthitā/nātthitā* (à qual Nāgārjuna se refere em MK.XV.6), que vertemos como substancialismo/niilismo, e uma dicotomia *sassatavāda/ucchedavāda*, correspondente a eternalismo/materialismo. Nāgārjuna se põe o problema da relação (pouco sistemática na dimensão dos *sūtras* canônicos) entre as duas duplas conceituais e as ordena no sentido de estabelecer a dependência lógica da segunda da primeira: a *kārikā* MK.XV.10 afirma que "«existe» implica apego à doutrina «eternalista» (*śāśvata*); «não-existe» implica o ponto de vista da nulificação

---

[1023] MK.XV.7: *Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayaṃ / pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā //*

(*uccheda-darśanaṃ*)"[1024] – *asti* e *śāśvata* (a saber, 'ser' e 'ser eterno') ainda se mantêm, portanto, como conceitos distintos, apesar do primeiro implicar o segundo. O verso conclusivo do capítulo explica que a ideia de 'eternalismo' *deriva* da concepção substancialista do mundo, enquanto do 'niilismo' *se produz* o ponto de vista 'materialista':

> O que [é considerado] existir em termos substanciais (*svabhāvena*), o mesmo [é visto como algo que] não pode não existir – disso, [deriva] o eternalismo; ao contrário [a ideia] da não-existência do que antes existia implica o materialismo [ou seja, a ideia de nulificação][1025].

As ideias de 'eternalismo' e 'materialismo' são, portanto, implicações ou corolários das mais fundamentais categorias de 'substancialismo' e 'niilismo'. Serão essas últimas, então, mais do que as primeiras, as duas categorias perante as quais a filosofia de Nāgārjuna quer colocar-se como *madhyamā-pratipad*: o ulterior ensinamento *baseado na* verdade suprema (depois daqueles da vacuidade e da co-originação dependente) é que o inteiro discurso nagarjuninano deve ser entendido como um caminho mediano entre 'substancialismo' e 'niilismo'.

A doutrina do caminho do meio se apresenta como a tentativa, por parte de Nāgārjuna, de reequilibrar ou de calibrar uma situação que as doutrinas da 'vacuidade' e da 'co-originação dependente' pareciam ter desequilibrado na direção do niilismo. O antisubstancialismo rigoroso e sistemático das obras do *yukti corpus* nāgārjuniano parece inevitavelmente conduzir rumo à conclusão de que 'nada existe'. Se for verdade, como Nāgārjuna frequentemente repete[1026], que um ente *pratītya-samutpanna* e *niḥsvabhāvaḥ* não existe em si, e se for verdade que *todos* os entes são reciprocamente dependentes e desprovidos de *svabhāva*, então, todos os entes são inexistentes, logo, *nada* existe: o niilismo parece o ponto de chegada ao qual conduzem todas as análises críticas nāgārjunianas. Apesar disso, essa conclusão é cuidadosamente excluída por Nāgārjuna: é verdade que um ente vazio não existe; é verdade que todos os entes são vazios e inexistentes; *no entanto*, com base na verdade suprema, não se pode dizer que o

---

1024 MK.XV.10.a-b: *Astīti śāśvata-grāho nāstīty uccheda-darśanaṃ /*

1025 MK.XV.11: *Asti yaddhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvataṃ / nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate //*

1026 MK.I.10.a-b: "Seres desprovidos de essência não podem, logicamente,existir" (*bhāvanāṃ niḥsvabhāvanāṃ na sattā vidyate yataḥ*); MK.XV.4: "Em ausência de *svabhāva* e *parabhāva*, como pode haver um ente?"; MK.XIII.3c: "sem *svabhāva*, um ente não existe"; MK.V.5: "Por isso, não existe nem o que é qualificado, nem o que qualifica; desprovido de qualificado e de qualificador, tampouco pode existir um ente"; YṢ.19: "What arises, dependent upon this and that, is not intrisically created; How can you call the intrinsecally uncreated, 'created'?" (cf. nota de rodapé 240).

ponto de vista *nāstitva* (e o seu corolário *ucchedavāda*) é correto. É justamente a evitação dessa passagem teorética – da asserção 'tudo é inexistente' à posição niilistica – que qualifica o sentido de *madhyamā-pratipad* em Nāgārjuna.

"No 'Ensinamento a Kātyāyana' tanto 'é' (*asti*) quanto 'não-é' (*nāsti*) foram rejeitados pelo Abençoado"; "se não é possível estabelecer o ente (*bhāva*), nem o não-ente (*abhāva*) pode ser estabelecido"[1027]. Mas por que, então, se excluímos a existência de um ente, não podemos afirmar a sua não existência? Não é, essa, uma flagrante infração do princípio de não contradição (implicando que a falsidade de um enunciado determina a verdade do enunciado contraditório?). Se é falso dizer que '*x* existe', não é automaticamente verdadeiro dizer que '*x* não existe'?

A resposta de Nāgārjuna é que a existência não é um conceito *falso* (tal que o seu contrário deveria ser necessariamente *verdadeiro*), e sim um conceito desprovido de autonomia conceitual, logo, um conceito *insustentável* – tal, portanto, que o valor de verdade ou o de falsidade não lhe pode ser atribuído. E, se a existência é insustentável, então também a inexistência, contraparte conceitual da existência (e dela dependente), se torna inadmissível. Aceitando a lógica do *pratītya-samutpāda*, a saber, a lógica das 'contrapartes coexistentes', à medida que excluímos a categoria conceitual da 'existência', temos que excluir também a categoria da 'não existência': essa última, com efeito, sozinha não pode sustentar-se. Da mesma forma em que o substancialismo era a pretensão de afirmar o que uma coisa é independente do que essa não é (o *svabhāva* independente do *parabhāva*), da mesma forma, o niilismo almeja estabelecer o 'não é' (o *nāsti*) independente do 'é' (*asti*). O fato de 'ser' e 'não ser' serem 'contrapartes coexistentes' os torna impensáveis separadamente.

MK.VII.29 confirma essa tese: "No momento em que é insustentável o surgir *utpādo*) de todos os *dharmas*, da mesma forma, é insustentável também a sua cessação (*nirodho*)"[1028]. Ou seja, uma vez que, por meio das doutrinas da vacuidade e da co-originação dependente, demonstramos a inexistência de *x*, as mesmas doutrinas nos impedem falar do não-ser de *x*. O fato de que Nāgārjuna, ao longo da sua obra, insista mais na crítica ao substancialismo, ao 'é' das coisas, até o ponto do seu discurso parecer desequilibrado na direção (e não equidistante) do 'não-é', é simplesmente devido à contingência de que 'o mundo' é muito mais naturalmente inclinado ao substancialismo

---

1027 MK.XV.5.a-b: *bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati /*

1028 *Yadaiva sarva-dharmāṇāṃ utpādo nopapadyate / tadaiva sarva-dharmāṇāṃ nirodho nopapadyate //*

do que ao niilismo[1029]. O senso comum, mas também, quase sempre, o 'raciocínio filosófico' são 'instintiva' e radicalmente substancialistas: é, portanto, a visão de que as coisas têm uma 'natureza própria' independente e, como tais, ultimamente *existem*, que deve ser posta mais em discussão. Se, porém, em seguida, perante a massa de argumentos anti-substancialistas de Nāgārjuna, alguém o acusar de niilismo, ele responde que o seu discurso não é mais niilista do que substancialista, e sim, de fato, mediano, equidistante de ambos os pontos de vista.

5.3.2. "Não pode haver o corte de uma segunda cabeça"

Na *kārikā* MK.VII.31, Nāgārjuna declara que "a cessação de um ente inexistente (*asato*) é logicamente insustentável, da mesma forma como não pode haver o corte de uma segunda cabeça"[1030].

Essa imagem nos permite examinar o outro aspecto da doutrina do 'caminho do meio': não apenas o predicado 'ser' é impensável sem o predicado 'não-ser', mas também o sujeito ao qual tais predicados deveriam inerir não é identificável. A imposição do predicado *y* ao sujeito *x* é, portanto, duplamente impossível: além da impossibilidade de individuar *y* (distinguindo-o de '*não-y*'), nem há modo de encontrar *x*.

O exemplo da impossibilidade do corte de uma segunda cabeça é uma chave fundamental para compreender o real posicionamento de Nāgārjuna perante a *vexata quaestio* do niilismo: através da imagem de MK.VII.31, Nāgārjuna diz que o niilismo é uma visão do mundo que somente faz sentido na dimensão epistemológica de *saṃvṛti-satya*; isto é, em uma dimensão na qual existe a concepção de entes individuais separados e de categorias conceituais autônomas. Em outras palavras, se pode falar de corte de uma cabeça apenas onde há cabeças a serem cortadas.

Uma ulterior imagem, proposta por Candrakīrti, nos ajuda a entender corretamente a relação que o Madhyamaka tem com o niilismo:

1029 "A audiência dos *sūtras* da Perfeição da Sabedoria e de Nāgārjuna e Candrakīrti era fortemente aderente ao que, no sistema *mādhyamika*, era [considerado] um extremo de reificação – que imputava aos fenômenos uma estabilidade, uma palpabilidade, das quais eles, de fato, carecem. […] «As formas não existem», «a produção não existe» são uma eficaz ferramenta pedagógica" (*The audience of the Perfection of Wisdom Sūtras and of Nāgārjuna and Chandrakīrti [sic] was […] one strongly adhering to what in the Mādhyamika system is an extreme of reification – imputing to phenomena a stability, a palpability, that they in fact lack. […] «Forms do not exist», «Production does not exist», are an effective pedagogical tool*) – Napper (1989), p. 37.

1030 *Asato ´pi na bhāvasya nirodha upapadyate / na dvitīyasya śirasaḥ chedanaṃ vidyate yathā //*

> Quando algo que não existe (*asat*) é, por engano, tido como existente (*sattvena*) – da mesma forma que um doente de catarata percebe cabelos, etc. –, como poderia haver percepção até mesmo de uma mínima parte de algo verdadeiro? Ao contrário, quando, em ausência de engano, nada inexistente (*abhūtaṃ*) é sobreimposto (*adhyāropitaṃ*), como no caso de alguém que não seja doente de catarata, e que não percebe cabelos, etc., como haveria percepção mesmo de uma mínima parte de algo irreal?[1031].

Como exemplificação do próprio raciocínio, Candrakīrti cita a *kārikā* nāgārjuniana VV.30:

> Se eu apreendesse algo por meio da percepção etc., logo eu afirmaria ou negaria; [porém] faltando essa [apreensão], eu não posso ser acusado[1032].

A visão do mundo que acontece no plano da verdade suprema não é centrada na sensação e na concepção de entes substanciais (como é o caso na visão da verdade ordinária): negar a existência desses (dentro dos discursos baseados na mesma verdade suprema) não pode, portanto, equivaler a niilismo, da mesma forma que não chamamos de 'niilista' quem negue a existência de entes (por exemplo, 'o filho de uma mulher estéril' ou 'uma flor no céu', para utilizar imagens candrakīrtianas) dos quais não existe nenhuma sensação ou ideia.

É possível dizer, portanto, que a negação de *x* é niilismo apenas em um contexto epistemológico no qual *haja a ideia de* x: ou seja, no plano da verdade ordinária. Onde, porém, não há nenhuma ideia de *x*, *não faz sentido* falar nem da existência, nem da inexistência de *x*. A situação pode ser ilustrada da forma seguinte: se dois indivíduos tiverem, ambos, a ideia do ente *x*, nós poderemos corretamente chamar de *substancialista* aquele entre os dois que afirma que, à tal ideia, corresponde um ente *x* real, e de *niilista* o que nega tal correspondência e defende que a ideia de *x* é desprovida de base real. Em vez disso, se entre dois indivíduos apenas um tiver a ideia de *x*, enquanto o outro não, esse último não poderá ser chamado de 'niilista'.

1031 PP.30.3-5: *Tadyadā viparyāsena-asat-sattvena gṛhyate taimirikeṇeva keśādi | tadā kutaḥ sadbhūta-padārtha-leśasyāpi-upalabdhiḥ | yadā ca-aviparyāsād-abhūtaṃ na-adhyāropitaṃ vitaimirikeṇeva keśādi | tadā kuto ´sadbhūta-padārtha-leśasyāpi-upalabdhir-yena* | (hífens meus).

1032 *Yadi kiṃcid-upalabheyaṃ pravartayeyaṃ nivartayeyaṃ vā / pratyakṣādibhir-arthais-tadabhāvān-me ´nupālambhaḥ //* (hifens meus).

Essa *kārikā* responde a uma objeção apresentada em VV. 5: "Agora, se tu negas as coisas depois de tê-las apreendidas por meio da percepção, [nós observamos que, conforme suas teses,] não existe aquela percepção, por meio da qual as coisas são percebidas" (*pratyakṣeṇa hi tāvad-yady-upalabhya vinivartayasi bhāvān / tannāsti pratyakṣaṃ bhāvā yenopalabhyante* [hifens meus]).

É exatamente esse o significado da *kārikā* VV.30 citada acima; parafraseando tal estância: se eu compartilhasse contigo a ideia de *x*, então minha negação de *x* se configuraria como um niilismo, e eu seria culpável (de defender uma posição que o budismo não admite); mas eu não percebo *x*, logo, não sou mais niilista do que alguém que negue a existência do filho de uma mulher estéril.

Essa lógica é confirmada no raciocínio de Bhāviveka, que no *Madhyamaka-ratna-pradīpa*, respondendo à aberta acusação do Madhyamaka ser niilista, declara:

> The Mādhyamikas are not Nihilists (*ucchedavādin*). […] [T]here is no question of Nihilism since nothing exists before the non-discursive cognition (*nirvikalpajñāna*), the nature of things (*dharmatā*), […] the understanding of the absolute truth (*paramārthasatyaprajñā*).
> To afford an example: from the empirical standpoint (*tatra*) someone may ask whether space is broad or narrow, big or small, fragrant or stinking, sweet or sour, soft or rough. You may also inquire about the shape and colour of the horns of a hare, camel or horse […] – but poor fellow if you entertain such experiences! As far as we are concerned we neither experience, understand or reckon with such things. When stating so how can we [be accused of] harbouring nihilistic views (*nāstikadṛṣṭi*) or of confessing Nihilism (*ucchedavāda*)![1033].

O sentido do caminho do meio segundo Nāgārjuna, nesse ponto, se apresenta com suficiente clareza: o anti-substancialismo não é um niilismo. A visão suprema do mundo, sobre a qual se baseiam os ensinamentos da vacuidade e da co-originação dependente não permite nenhuma classificação de entes, nem como existentes, nem como não existentes. Isso, naturalmente, poderá parecer niilismo (os entes não podem ser classificados em nenhuma maneira porque, no âmbito da verdade suprema, *não há entes*), mas somente do ponto de vista da verdade ordinária.

A ligação entre as doutrinas de *śūnyatā/pratītyasamutpāda* e de *madhyamā-pratipad* é, evidentemente, indissolúvel: ver a recíproca dependência conceitual dos entes significa vivenciar a sua ausência como entes reais; mas, observando bem, *vivenciar uma ausência* é, de fato, um não vivenciar: o fato de que nós, agora, não

---

[1033] (*Os Mādhyamikas não são niilistas [*ucchedavādin*]. […] O niilismo está fora de causa, uma vez que não existe nada antes da cognição não-discursiva [nirvikalpajñāna], a natureza das coisas [dharmatā], […] a compreensão da verdade absoluta [*paramārthasatyaprajñā*].*
*Oferecendo um exemplo: do ponto de vista empírico [*tatra*] alguém pode perguntar se o espaço é largo ou estreito, grande ou pequeno, perfumado ou malcheiroso, doce ou azedo, macio ou duro. Você pode também investigar sobre a forma e a cor dos chifres de uma lebre, de um camelo ou de um cavalo [...] – Mas pobre coitado se você se entretém em tais experiências! Com relação a nós, nós não vivenciamos, compreendemos ou consideramos tais coisas. Uma vez que nós afirmamos isso, como podemos [ser acusados de] abrigar pontos de vista niilistas [*nāstikadṛṣṭi*] ou de professar o niilismo [*ucchedavāda*!)* – Trad. Lindtner (1981.I), p. 175-176.

estamos tendo nenhum tipo de vivência alucinatória não seria corretamente descrito por uma frase como: "nós, agora, *estamos vivenciando* a ausência de alucinações". Uma alucinação não vivenciada é, na realidade, um 'não-objeto', que não pode, de alguma maneira, ser expresso ou qualificado.

É, portanto, o contexto epistemológico no qual é pronunciada a frase '*x* não existe' a qualificar a mesma frase como niilismo ou não niilismo: no contexto da verdade ordinária, negar *x* é niilismo, porque *x*, nesse contexto, *aparece*; ao contrário, no plano da verdade suprema, no qual *x* não aparece, a negação de *x* é como a negação de um não-objeto ou de uma não-vivência. À luz dessas considerações, se tornam suficientemente claras afirmações de Nāgārjuna, tais como:

> Eu não nego nada, e não há nada a ser negado. Por isso, de fato, por sua parte é feita uma calunia (*adhilaya*) quando tu falas: «tu negas»[1034].

Uma possível objeção aos raciocínios de Nāgārjuna é a apresentada pela estância 12 da VV: "a negação de um não-ente (*asataḥ*) é estabelecida sem palavra"[1035]. Ou seja: dos não-objetos, simplesmente, não se fala (se se falasse, então, agora, nós deveríamos declarar todas as infinitas alucinações que não estamos vivenciando). A resposta de Nāgārjuna é:

> Quanto [à sua asserção de que] «a expressão (*vacana*) da negação (*pratiṣedha*) de um não-ente é estabelecida sem palavra» [respondo que] aqui a palavra (*vāg*) [apenas] manifesta a não existência (*asad*), não suprime [a existência][1036].

Quer dizer, apesar da 'não existência' da qual se fala não ser a negação de algo realmente existente, ocorre que, em alguns casos, diante de alguém que estiver errado, a não-existência tem um valor informativo. O comentário VVv explica que, se alguém afirmasse, contra a realidade, que Devadatta se encontra em casa, faria sentido dizer "não, Devadatta não está em casa". Em alguns casos, portanto, a negação de um não-objeto (no exemplo em questão, a presença de Devadatta em casa) tem o sentido de informar acerca de um dado sobre o qual alguém está se enganando. Se ninguém se

---

1034 VV.63: *Pratiṣedhayāmi nāhaṃ kiṃcit pratiṣedhyam-asti na ca kiṃcit / tasmāt-pratiṣedhayasi-ity-adhilaya eṣa* [*eva*] *tvayā kriyate* // (hifens meus)

1035 VV.12.b-c: [...]-*rte vacanāt-pratiṣedhaḥ sidhyate hy-asataḥ* // (hifens meus).

1036 VV.64: *Yaccāha-rte vacanād-asataḥ pratiṣedha-vacana-siddhir-iti / atra jñāpayate vāg-asad-iti tan-na pratinihati* // (hífens meus. Leio *pratinihati* em vez de *pratinihanti*).

enganasse, então, realmente, não faria sentido falar da ausência de Devadatta em casa[1037].

Voltando à questão dos 10 (ou 14) *avyākṛta*[1038], à luz dessas últimas considerações, podemos concordar com a posição de Collins, que observa que

> A razão mais importante para não responder às perguntas é que elas são mal formuladas linguisticamente. Elas utilizam termos com referência pessoal, que segundo o pensamento budista não têm nenhum referente real; portanto, qualquer resposta dada diretamente a elas confirmaria necessariamente os pressupostos enganadores pelos quais tais termos se referem a um indivíduo real e permanente. Smart ressaltou [...] que fazer essas perguntas, pelo pensamento budista, é o mesmo que perguntar, hoje em dia, se o atual rei da França é calvo[1039]

As considerações de Buddhapālita – relatadas anteriormente na paráfrase de Ames[1040] – sobre a necessidade de distinguir o sentido da frase 'não existe' pronunciada, respectivamente, por um niilista e por um *mādhyamika*, merecem ser aqui, a conclusão desta seção, relembradas e relidas.

5.3.3. Extensão do conceito de madhyamā-pratipad

Não são apenas as categorias de ser e não-ser que não podem ser utilizadas para qualificar qualquer coisa. Essas são as categorias mais extensas e menos determinadas; consequentemente, não será possível utilizar (melhor, *ainda menos* será possível utilizar) categorias mais restritas, logicamente contidas em *astitva/nāstitva*.

'Caminho do meio', portanto, deve ser entendido como suspensão do juízo com relação à aplicação de qualquer categoria conceitual. Isso é repetido continuamente por Nāgārjuna, especialmente ao longo da sua obra principal. O programa filosófico das

---

1037 Sobre as implicações lógicas desse raciocínio *mādhyamika* cf. Mabbett (1996): *Is there a Devadatta in the house?*

1038 Cf . nota de pé de página 306.

1039 "The most important reason for not answering the questions is that they are linguistically ill-formed. They use personal referring terms, which according to Buddhist thinking have no real referent; hence, any answer given directly to them would necessarily confirm the misleading presuppositions that such terms do refer to some real and permanent individual. Smart has remarked […] that asking these questions, for Buddhist thinking, is like asking nowadays whether the present king of France is bald" – Collins (1982), p. 133.

A mesma ideia é confirmada por Gethin (1998), p. 68: "as questões são irrespondíveis porque elas pressupõem como absolutos conceitos e categorias – o mundo, a alma, o si, o Tathāgata – que o Buda e a tradição budista não aceitam ou ao menos criticam ou entendem de uma forma particular" (*the questions are unanswerable because they assume, as absolute, categories and concepts – the world, the soul, the self, the Tathāgata – that the Buddha and the Buddhist tradition does not accept or at least criticizes or understands in particular ways*).

1040 Cf. §2 seção 1.2.1. do capítulo 1 da primeira parte.

MK é, com efeito, o de demonstrar que, com relação a qualquer conceito[1041], é impossível identificar e fundar estavelmente, no plano da realidade, aqueles sujeitos e aqueles predicados dos quais se compõe nossa experiência mental ordinária.

A estrutura da operação filosófica realizada por Nāgārjuna nas MK (finalizada a afirmar a insustentabilidade de qualquer juízo que tenha *x* ou *y* como sujeito), enfim, consiste em uma negação progressiva, do mais geral ao mais específico: da negação das categorias mais extensas e menos compreensivas – as de ser e não ser –, passando pelas 4 duplas de negações contidas nos dois *maṅgala-ślokas*[1042], até a negação de categorias menos amplas e mais determinadas, como a de 'causa', de 'movimento', de 'natureza própria', de 'tempo', ou mais específicas ainda, como a de 'sofrimento', 'fogo e combustível', 'fruto da ação', etc.

5.4. Implicações urobóricas dos ensinamentos de Nāgārjuna e seu significado

A afirmação de que não é possível afirmar nada de definitivo sobre nada é, em aparência, uma afirmação dotada de 'poder urobórico': aplicando rigorosamente o princípio de *madhyamā-pratipad*, devemos concluir que, por exemplo, o conceito de *śūnyatā* não pode ser *posto* de maneira definitiva. Também a 'vacuidade' é uma construção conceitual que surge em recíproca dependência do seu contrário, a 'plenitude' ou, mais precisamente (uma vez que o sentido de *śūnyatā* é aquele de *nihsvabhāvatā*), o *svabhāva*. E o mesmo vale para o *pratītyasamutpāda* e o *madhyamā-pratipad*, que somente surgem, atendo-nos ao raciocínio de Nāgārjuna, em oposição e em dependência de seus contrários.

Os adversários de Nāgārjuna poderiam acreditar terem encontrado, nesse aspecto urobórico da filosofia nāgārjuniana, um ponto fraco da sua argumentação: suas teses não são capazes de se sustentar sozinhas. É esse o sentido da primeira – fundamental – objeção das quais Nāgārjuna fala no primeiro verso da VV. O adversário observa que:

1041 Os 27 capítulos são dedicados à análise crítica das categorias conceituais mais utilizadas pelo senso comum e por parte das escolas filosóficas com as quais Nāgārjuna debate; no entanto, evidentemente, a lógica das suas análises pode ser estendida a qualquer outra noção.

1042 (1) *anirodham* (não extinção) / *anutpādam* (não surgimento); (2) *anucchedam* (não nulificação) / *aśāśvatam* (não eternidade); (3) *anekārtam* (não unidade) / *anānārtham* (não multiplicidade) (4) *anāgamam* (sem ida) / *nirgamam* (sem vinda).

> Se [como tu declaras] não existe substancialidade de nenhuma coisa em nenhum lugar, logo, essas tuas palavras, desprovidas de substancialidade, não conseguem negar a substancialidade[1043].

Nāgārjuna, porém, não tem nenhuma dificuldade em admitir que é realmente assim: o próprio conceito de 'vacuidade' (e, consequentemente, também aqueles de 'co-originação dependente' e de 'vacuidade') é vazio, reciprocamente dependente do seu contrário, incapaz de sustentar-se sozinho:

> MK.XXII.11: Não se deveria falar de 'vazio', 'não-vazio', 'vazio/não-vazio' e 'nem vazio/nem não-vazio': porém, disso se fala em sentido convencional (*prajñapty-artha*)[1044].

Ou

> MK.XIII.7: Se houvesse algo não vazio, haveria também algo vazio; [no entanto] não há nada de não vazio; como pode haver algo vazio?[1045]

Em outras palavras, paradoxalmente, dizer que tudo é vazio significa dizer que o vazio não existe. Vazio e não-vazio são, com efeito, contrapartes coexistentes: a ausência de um implica a ausência do outro.

Ademais, com relação à acusação de que Nāgārjuna, no mesmo momento em que afirma que é impossível *pôr* qualquer tese, estaria *pondo* teses como a da vacuidade, nosso autor responde que:

> VV.29: Se eu tivesse alguma tese (*pratijñā*), 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[1046].

Tudo isso significa, a meu ver, reiterar e explicitar o quanto é implícito nas palavras *samupāśritya* e *upādāya* usadas no capítulo XXIV; ou seja: o ensinamento da vacuidade não deve ser confundido com *paramārtha*, não é uma descrição pontual dessa, nem uma definição a ser tomada ao pé da letra. As ideias de vacuidade, de co-

---

1043 *Sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaścet / tvad-vacanam-asvabhāvam na nivartayituṃ svabhāvamalam //* (hífens meus).

1044 Cf. nota de pé de página 587. Podemos encontrar nessa estância o uso da mesma palavra, *prajñapti*, que em MK.XXIV.18 qualificava *śūnyatā* como um ensinamento convencional, ou seja, não definitivo.

1045 *Yadi aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam iti kiṃcana / na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati //*

1046 Cf. nota de pé de página 226.

originação dependente, de caminho do meio, não são 'metafísica', isto é, definições ou juízos sintéticos sobre a realidade em si; em vez disso, essas ideias, também, são apenas palavras, conceitos em dependência recíproca com relação às suas contrapartes; a ideia de caminho do meio nos impede de considerá-las *posições*, afirmações definitivas que excluem seus contrários.

Quando Nāgārjuna diz não ter nenhuma posição está, portanto, apenas dizendo que o quanto apresentado pela sua filosofia, mesmo que construído sobre a *visão de paramārtha*, *não é*, porém, *paramārtha* – é apenas um discurso que surge a partir do plano epistêmico supremo, mas não é uma *posição*, um *pratijñā*, um ponto de vista 'científico' e definitivo sobre a realidade.

Tudo isso nos oferece uma boa chave de leitura para abordarmos outros versos controversos, como MK.XXIV.11 ("A vacuidade mal entendida perverte o homem pouco inteligente, como uma cobra mal apanhada ou uma fórmula mágica mal pronunciada") ou MK.XIII.8 ("Os [buddhas] vitoriosos declararam que a vacuidade é um meio para a eliminação de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnām*). Mas quem tomar a vacuidade como um ponto de vista é dito incorrigível") – A saber, a 'reificação' do conceito de vacuidade (e dos outros ensinamentos baseados na verdade suprema), a consideração de *śūnyatā* como um ponto de vista final sobre a realidade, é errado e (soteriologicamente) perigoso. Em vez disso, o mesmo conceito tem que ser tomado por aquilo que é: um discurso baseado na verdade suprema, porém, convencional, provisório, que não deve ser tomado ao pé da letra e, sobretudo, não deve ser entendido como total exclusão do seu contrário[1047]. O princípio de *madhyamā-pratipad* expressa exatamente a necessidade de não bloquear-se em nenhuma concepção da realidade, excluindo as outras.

[1047] Comentando a *kārikā* MK.XIII.8, Candrakīrti – utilizando uma imagem análoga a do laxante de Sexto Empírico – compara o ensinamento da vacuidade a um remédio que, após ter eliminado a doença deve, por sua vez, ser expulso.

CAPÍTULO 6.
PARAMĀRTHA-SATYA

A leitura do capítulo XXIV das MK proposta nesta segunda parte foi centrada na hipótese de que ensinamentos budianos como o das QNV e seus corolários são baseados em *saṃvṛti-satya*. Apesar de Nāgārjuna nunca oferecer uma definição explícita e inequívoca dessa verdade, as características essências dos ensinamentos baseados nela – a saber, as categorias lógicas de substância individual, causa/efeito e existência/inexistência – nos permitiram identificar *saṃvṛti-satya* como a dimensão cognitiva mundana, aquela que nos pertence ordinariamente e que consiste, justamente, na apreensão da realidade através das categorias de 'si' e de 'causa-efeito'. Uma prova de que por *saṃvṛti-satya* Nāgārjuna entende o plano epistemológico de todos os seres não iluminados pode ser considerada, a meu ver, a própria falta de uma definição detalhada, de sua parte, da mesma 'verdade ordinária': enquanto 'mundana' e 'ordinária', *saṃvṛti-satya* deve ser imediata e perfeitamente reconhecível por todos nós como nossa maneira comum de apreender e de relacionar-nos cognitivamente com o real. Qualquer explicação ulterior e mais aprofundada é, segundo Nāgārjuna, desnecessária.

A questão é bem mais complicada quando chegamos a perguntarmo-nos sobre a falta, na obra de Nāgārjuna, de esclarecimentos e descrições de *paramārtha-satya*. Nesse caso também, temos uma série de ensinamentos que – principalmente com base no mesmo MK.XXIV – podemos considerar *paramārtha-samupāśritya*; no entanto, nessa circunstância, não é possível *deduzir*, a partir de tais ensinamentos, em que consista a verdade suprema: essa última, com efeito, não é uma dimensão fácil e imediatamente reconhecível, a partir de poucas indicações, por qualquer leitor. A falta de indicações, por parte de Nāgārjuna sobre *paramārtha-satya*, se explica, portanto, diferentemente de como se explicava o seu silêncio sobre *saṃvṛti-satya* – o silêncio, no caso da verdade suprema, é devido ao fato de que *paramārtha* é uma dimensão que está além da conceituação e inefável.

Entretanto, a afirmação de que nada pode ser dito sobre *paramārtha-satya* tem que ser esclarecida. Alguém, com efeito, poderia defender que a própria *posição* da verdade suprema implica alguma conceituação e discursividade e que, portanto, haveria em Nāgārjuna um certo nível de contradição entre a *posição* de *paramārtha-satya* e a afirmação de que essa é transconceitual.

Essa aparente contradição pode ser solucionada, a meu ver, observando que a verdade suprema não pode ser sujeito de juízos sintéticos, mas isto não quer dizer que é impossível realizar juízos analíticos sobre ela. Em outras palavras, *paramārtha-satya* é um conceito que pode ser *analisado* e *explicado* por meio de uma série de predicados que intrínseca e necessariamente (logo, *a priori*) lhe pertencem; a saber: (1) se trata de um *satya*, uma verdade, isto é, de uma dimensão epistêmica ou um plano de conhecimento; (2) é um *artha*, isto é, um fruto, uma consecução possível: o possível objeto de uma experiência cognitiva[1048]; (3) é uma experiência epistêmica de nível *parama*, ou seja, suprema ou transcendente com relação à dimensão *samvrítica*, ordinária e imanente. Agora, como *saṃvṛti-satya* é uma dimensão conceitual e discursiva, a transcendência de *paramārtha-satya* com relação a ela tem que ser entendida como inatingibilidade lógico-discursiva, isto é, refratariedade em ser sujeito a juízos sintéticos, ou *a posteriori*. Por fim, o tipo de *experiência* cognitiva qualificada como *parama* não pode ser *descrita* de forma alguma e a atribuição a *paramārtha-satya* de qualquer predicado diferente dos três que ela contém analiticamente deve ser excluída.

Nesse sentido, as várias qualificações da verdade suprema – 'nada', 'absoluto', 'um', 'relatividade', 'abertura', 'vazio' – encontradas nos primeiros capítulos desta tese são, a meu ver, questionáveis com base na observação de que elas, não sendo analiticamente contidas no conceito de *paramārtha-satya*, configuram necessariamente juízos sintéticos que, segundo o projeto filosófico nāgārjuniano, são todos inadmissíveis: eles seriam, de fato, tentativas de descrever, *a posteriori*, um tipo de experiência que, *por definição*, se coloca além de qualquer possibilidade de descrição sintética.

Segundo a mesma lógica, conforme foi amplamente ressaltado ao longo desta segunda parte, a maneira correta de entender os conceitos de *śūnyatā*, *pratītyasamutpāda*, *madhyamā pratipad* é não considerá-los *atributos* de *paramārtha*, pois eles não correspondem a nenhum dos três predicados contidos *a priori*. Ao invés disso, devemos entendê-los simplesmente como ensinamentos *baseados sobre* a mesma experiência de *paramārtha*: o termo *samupāśritya* de MK.XXIV.8 não apenas autoriza, como também demanda essa interpretação.

[1048] Kalupahana (1986), p. 88, traduz o composto *paramārtha-satya* como "highest fruit or consequence" (*o fruto ou o resultado supremo*).

O próximo capítulo 7 é dedicado a um aprofundamento conclusivo sobre o exato sentido dessa relação entre verdade suprema e ensinamentos nela baseados. Antes disso, na próxima seção, serão examinados mais detalhadamente aqueles aspectos de *paramārtha-satya* que não acrescentam nada ao que já esteja contido *a priori* no próprio conceito de *paramārtha-satya*; a saber, aqueles aspectos pelos quais podemos chegar ao seguinte juízo analítico: a verdade suprema é uma consecução (*artha*) de tipo epistêmico (*satya*), que transcende (*parama*) a experiência lógico-discursiva ordinária.

6.1. *Paramārtha-satya* (e seus sinônimos) como suprema realização cognitiva do percurso budista.

O aspecto *artha* de *paramārtha-satya* nos diz que a verdade suprema é um *algo*[1049], algum tipo de experiência possível, e não um *nada*, como os interpretes niilísticos – e também, com as devidas diferenças, os 'semânticos' – querem. É uma experiência que, conforme o aspecto *satya*, é de tipo cognitivo, a saber, segundo Bhāviveka (e os tibetanos que o seguem[1050]), é um *shes par bya ba*, isto é, um *jñeya*. Como observa Williams[1051], se trata de uma vivência não apenas soteriologicamente válida, a saber, benéfica, mas também epistemologicamente correta, pois o que é vivenciado é a natureza autêntica das coisas. Enfim, uma experiência de tipo *parama*, suprema ou extra-ordinária, logo, transcendente à dimensão epistêmica ordinária: "é chamado *paramārtha*" explica Bhāviveka, "pois é o *artha* da suprema gnose não conceitual (*rnam par mi rtog paí ye shes = nirvikalpajñāna*)"[1052]. Tudo isso é perfeitamente consonante com um elemento crucial e imprescindível do projeto filosófico-existencial budista: desde o seu primeiro sermão, o Buda apresenta a possibilidade de uma vivência – o *nirvāṇa* da terceira nobre verdade – capaz de conduzir para fora da condição intrinsecamente dolorosa da existência humana; uma vivência que, ao eliminar a fundamental nesciência (*avidyā*) que nos amarra ao ciclo *saṃsārico*, se qualifica como uma experiência de natureza epistêmica.

Paramārtha-satya, portanto, se põe como um dos numerosos sinônimos que, dentro da literatura budista, são empregados para referir-se ao *nirvāṇa*. Mais dois termos que, dentro da obra de Nāgārjuna, se referem a esse plano cognitivo supremo são

---

1049 *Artha*, explica Williams (1991), p. 197, é a meta rumo à qual a ação se dirige.
1050 Cf. seção 2.3.1.4, I parte.
1051 Cf. Williams (1991), p. 205.
1052 *Ibid*., p. 197.

tattva e *dharmata*[1053]. Ulteriores expressões que se referem à realização cognitiva suprema nos textos *mādhyamikas* são *tathatā* ("talidade"), *dharma-dhātu* ("reino do Dharma"), *bhūta-koṭi* ("limite do ser")[1054], *dharma-kāya* ("corpo do Dharma") – termos que Nāgārjuna não costuma utilizar, provavelmente porque, como sugere Seyfort Ruegg[1055], eles pressupõem uma abordagem excessivamente catafática da realidade, programaticamente evitada nas obras do seu *yukti-corpus*. Apenas nos Hinos – onde o apofatismo de Nāgārjuna, como dito, é reduzido – encontramos, esporadicamente, o uso de algumas dessas palavras[1056].

Que dentro do pensamento de Nāgārjuna os termos *paramārtha-satya*, *nirvāṇa*, *tattva* e *dharmatā* devam ser considerados sinônimos é uma afirmação que se justifica com base em uma série de equivalências e usos alternados das mesmas palavras que encontramos, por exemplo, nas MK: (1) *tattva* e *paramārtha* são explicitamente equiparadas no citado Ac.st.40-41[1057]; essa mesma equivalência é considerada adquirida por Candrakīrti que, para explicar a expressão *paramārtha-satya* de MK.XXIV.8, utiliza exatamente os mesmos atributos com os quais, em MK.XVIII.9, Nāgārjuna qualificava o *tattva*:

> A verdade suprema não é uma noção [que deriva] de outro, mas pode ser adquirida (*vedya*), pelos nobres, apenas por experiência pessoal[1058]; é pacificada, é além da proliferação; essa não pode ser ensinada, nem pode ser 'objeto de conhecimento' (*na jñāyate*)[1059]. Anteriormente foi dito: "Independente, apaziguada, não

---

1053 Cf., por exemplo, as citadas estâncias MK.XVIII.9 ("Independente, apaziguada, não desdobrada pela proliferação mental, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade [*tattvasya*]"), MK.XVIII.7 ("Quando cessa o campo da mente, cessa também o que pode ser expresso verbalmente; a natureza autêntica [*dharmatā*], ou seja (*iva*) o *nirvāṇa*, não é produzida e não é destruída"), MK.XV.6 ("Os que veem 'identidade/autonomia' [*svabhāva*] e 'diferença' [*parabhāva*], ser e não-ser, não veem a realidade [*tattva*] presente na doutrina do Buda").

1054 Como sinônimos dessas palavras, McCagney (1997), p. 30, adiciona *śūnyatā* e *viśuddhi* ("purity").

1055 Seyfort Ruegg (1981), p. 34.

1056 Por exemplo, Ac.st.40-41: "Tu pensas que o que é a co-originação dependente, isso mesmo é a vacuidade; tal é a Lei verdadeira (*saddharma*) e isso mesmo é, também, o Tathāgata. Isso é, ademais, aceito como realidade (*tattvam*), sentido supremo (*paramārtho*), talidade (*tathatā*), substância (*dravyam*). É o que está além das disputas. Quem se desperta em relação a tudo isso, é chamado de Buda" (*Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te mata / tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ // tat tattvaṃ paramārtho ´pi tathatā dravyam iṣyate / bhūtaṃ tad avisaṃvādi tadbodhād buddha ucyate //*).

1057 Cf. nota precedente.

1058 Sprung (1979), p. 231, aparentemente não considerando o termo *vedya* e afastando-se totalmente da letra do texto, entende diferentemente: "Pois o que é supremo ou transcendente não depende de outro a não ser de si mesmo" (*Because what is higher or surpassing is not dependent on anything other than itself*).

1059 É importante ressaltar que aqui Candrakīrti afirma a possibilidade de *adquirir* (ou, de qualquer forma, vivenciar) *paramārtha* e nega a possibilidade de *conhecê-lo*: a verdade suprema é *vedya*, mas, também, *na jñāyate*. Isso contrasta com a afirmação, que encontramos nos meios tibetanos dGe lugs pa, conforme os quais *paramārtha* seria um *jñeya*, um possível objeto de conhecimento (cf. I parte, capítulo 2, seção 2.3).

desdobrada pela proliferação mental, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade [*tattvasya*]"[1060].

(2) *Tattva* e *dharmata* são utilizadas alternativamente por Nāgārjuna, por exemplo no capítulo MK.XVIII, com significados aparentemente idênticos; (3) no mesmo capítulo MK.XVIII, a estância 7[1061] autoriza explicitamente ("*nirvāṇaṃ iva dharmatā*") a equivalência entre *dharmatā* e *nirvana*; (4) a equação entre *paramārtha-satya* e *nirvāṇa* (e, portanto, indiretamente, as equações *dharmatā-nirvāṇa* e *tattva-nirvāṇa*) é autorizada, a meu ver, pela *kārikā* MK.XXIV.10.c-d, onde temos que "sem ter realizado o plano supremo (*paramārtha*), o *nirvāṇa* não pode ser alcançado".

No caso dessa última estância, evidentemente, poderia haver margem para considerar *paramārtha* e *nirvāṇa* dois planos distintos, o primeiro inferior e propedêutico ao segundo. Com efeito, como foi visto anteriormente[1062], Sprung utiliza essa passagem justamente como argumento favorável à tese de que em Nāgārjuna os níveis de verdade são três e não dois, pois o *nirvāṇa* é considerado como uma dimensão diferente e ulterior a *paramārtha*[1063]. Uma posição, sem dúvida, problemática, uma vez que nos impõe pensar que a 'supremacia' indicada pelo prefixo *parama* de *paramārtha* não é verdadeira. Assim, a 'verdade última' não seria, de fato, *última*, uma vez que existiria uma ulterior, mais elevada, possível realização: a do *nirvāṇa*.

Ao invés disso, a favor da ideia de que entre *paramārtha* e *nirvāṇa* não há nenhuma distinção, e que os dois termos apontam o mesmo plano epistêmico, temos o comentário PP à estância em questão: "é, portanto, necessário admitir, ao menos no começo, a verdade ordinária (*saṃvṛti*), assim como essa é, como meio (*upāya*) para alcançar o *nirvāṇa*"[1064] – a exclusão, na sua glosa, do termo *paramārtha* da *kārikā* comentada, prova que Candrakīrti entende a realização de *paramārtha* como *equivalente* ao alcance do *nirvāṇa*.

[1060] PP.493.11-14: *Sa hi paramārtho ʹparapratyayaḥ śāntaḥ pratyātmavedya āryāṇāṃ sarvaprapañcātītaḥ sa nopadiśyate na cāpi jñāyate uktaṃ hi pūrvaṃ* [segue a citação do MK.XVIII.9].

[1061] Cf. nota de pé de página 250.

[1062] Cf. nota de pé de página 504.

[1063] Uma possível, embora tênue, prova a favor da distinção entre verdade suprema e *nirvāṇa* é a rápida pergunta com a qual Bhāviveka (dentro de cuja obra – vale a pena lembrar – está presente, de alguma maneira, a ideia de um duplo nível de verdade suprema), no PrPr, introduz o seu comentário *ad* MK.XXIV.10.a-b: "[Pergunta]: No entanto, uma vez que a libertação é conseguida justamente por meio do ensinamento de *paramārthasatya*, para que o ensinamento de duas verdades? [Resposta]: Para isso [segue, citação de MK.XXIV.10.a-b]" (*gal te don dam pa'i bden pa bstan pa ñid kyis thar pa 'grub pa'i phyir | bden pa gñis bstan pa ci dgos śin | 'di ltar*) – Trad. Del Toso.

[1064] PP.494.14: *Tasmān-nirvāṇādhigama-upāyatvād-evaśyam-eva yathāvasthitā saṃvṛtirādāu-eva-abhyupeyā*, (hífens meus).

A conclusão de que os termos *paramārtha*, *nirvāṇa*, *tattva* e *dharmatā*, na obra de Nāgārjuna, podem ser considerados sinônimos que designam uma dimensão epistêmica "livre da conceituação dicotomizante"[1065], é confirmada por Seyfort Ruegg: "para indicar a realidade Nāgārjuna tem se limitado, aqui [nas MK] – afora as bem estabelecidas palavras *nirvāṇa* e *śūnyatā* – aos termos *paramārtha* (XXIV. 8, 10), *tattva* (XVIII.9) e *dharmatā* (XVIII.7)"[1066]. O mesmo ponto de vista – em contraste, porém, com quanto defendido pelo mesmo autor na obra citada anteriormente[1067], onde ele estabelecia a distinção entre *nirvāṇa* e *paramārtha-satya* – é defendido por Sprung[1068]: buscando definir as características de *paramārtha-satya*, ele afirma que essa última é semanticamente equivalente a *śūnyatā*, *tattva*, *dharmatā* e *nirvāṇa*. Cabe observar, de qualquer forma, que ambos os estudiosos acrescentam a palavra *śūnyatā*[1069] à lista de conceitos equivalentes e sinônimos de *paramārtha-satya* – uma conclusão que, conforme os resultados da minha pesquisa, não pode ser confirmada, pois a vacuidade, em Nāgārjuna, não é um sinônimo de *paramārtha*, e sim um ensinamento construído *a partir* da mesma experiência epistêmica suprema[1070].

6.1.1. Sentido epistemológico de paramārtha-satya.

Poder-se-ia observar que a equivalência entre *paramārtha* e *tattva*, em contraste com a tendência – prevalecente nos estudos nāgārjunianos e compartilhada nesta tese –

1065 "free from dichotomizing conceptualization" – Seyfort Ruegg (1981), p. 46.

1066 "To indicate reality Nāgārjuna has there [nas MK] confined himself – apart from the well-established words *nirvāṇa* and *śūnyatā* – to the terms *paramārtha* (xxiv. 8, 10), *tattva* (xviii.9 and xxiv.9) and *dharmatā* (xviii.7)" – *Ibid*.

1067 A saber, Sprung (1979).

1068 Sprung (1973), p. 43.

1069 Mais recentemente, Nayak (2006), p. 32, repropõe a equivalência entre *śūnyatā* e "*summumbonum*, o bem supremo ou o *paramārtha*".

1070 Corretamente, poucas linhas antes das frases citadas, Seyfort Ruegg tinha afirmado que: "a realidade, o nível de *paramārtha* que é simplesmente mostrado – nunca é hipostasiado como uma entidade de qualquer tipo" (*reality, the level of* paramārtha *which is simply shown – [...] – is never hypostatized as an entity of any kind*)[1070]. Portanto, quando o mesmo autor declara que os cinco termos por ele identificados "apontam" a realidade, evidentemente, está pensando que uma palavra como *śūnyatā* não seja uma *descrição* ou uma *definição* da realidade. No entanto, minha posição é a de que entre as palavras *śūnyatā* e *paramārtha* haja um salto semântico que impede considerá-las sinônimos, pois 'vacuidade' não é um dos conceitos intercambiáveis com o de *paramārtha*; ao contrário, é um ensinamento *baseado na* verdade suprema que, por isso, se põe em um plano epistemológico diferente em relação a *paramārtha*.

Sprung, ao contrário, não igualmente atento (como Seyfort Ruegg) em considerar os termos em questão como "indicativos" (e não predicativos) da realidade, ao inserir *śūnyatā* entre eles, não pode evitar que ela seja considerada como uma qualificação ou um predicado da mesma realidade. Dessa forma, porém, a filosofia de Nāgārjuna acaba se tornando uma metafísica.

de considerar *paramārtha* como um conceito epistemológico, sugere uma leitura mais ontológica do mesmo. Como a tradução mais comum de *tattva* é de 'realidade', *paramārtha-satya* deveria ser entendida, portanto, como uma '*realidade* suprema' ou um nível do ser, antes de ser considerada como um nível de conhecimento ou de consciência.

Com certeza, a distinção entre ontologia e epistemologia não pertence à filosofia indiana tão nitidamente quanto à filosofia contemporânea: a própria palavra *satya*, cujo sentido é primeiramente o de 'verdade', pode, às vezes, ser entendida como 'realidade'[1071] e, com efeito, a tradução de *paramārtha-satya* como '*realidade* última' é frequente nos estudos dedicados a Nāgārjuna. No entanto, que o sentido de *satya*, ao menos no uso nāgārjuniano, seja primeiramente epistemológico, designando uma *visão do ser* muito mais do que um *plano de realidade*, parece-me confirmado, entre outras possíveis considerações, pela famosa equação *saṃsāra-nirvāṇa* proposta por Nāgārjuna em MK.XXV.19-20:

> Entre transmigração (*saṃsāra*) e extinção (*nirvāṇa*) não há a mínima diferença; entre extinção e transmigração não há nada de diferente. O que é o limite da extinção, esse é também o limite da transmigração. Entre eles não há nenhuma diferença[1072].

Sem entrar nas cruciais implicações filosóficas presentes na equação *saṃsāra-nirvāṇa* (implicações que investiguei em um artigo ao qual me permito reenviar[1073]), acredito que, com isso, Nāgārjuna queira, justamente, excluir a interpretação ontológica de *saṃsāra* e *nirvāṇa* (logo, de *saṃvṛti* e *paramārtha-satya*), onde essas dimensões são vistas como dois diferentes *planos de realidade*. Em vez disso, eles devem ser entendidos como duas diversas maneiras de relacionar-se cognitivamente com a mesma realidade, respectivamente conotadas pela presença ou pela ausência – conforme foi visto anteriormente[1074] – do fenômeno da sobreimposição (*samāropa*) ou da projeção da ideia de *svabhāva* sobre a realidade.

6.2. Silêncio (*tūṣṇīmbhāva*) do Buda e inefabilidade de *paramārtha-satya*.

1071 Cf. nota de pé de página 761.
1072 Cf. nota de pé de página 234.
1073 Ferraro (2012).
1074 Cf. seção 3.2.6.1, II parte.

O aspecto *parama* de *paramārtha-satya* diz respeito à sua supremacia, ou seja, à sua transcendência, com relação à verdade ordinária, concepto-discursiva. A verdade última, declara Nāgārjuna, é 'desprovida de diferenciação semântica' (*anānārtham*), sem 'proliferação mental' (*prapañcair aprapañcitaṃ*), 'não conceitual' (*nirvikalpaṃ*) e 'não pode ser expressa verbalmente' (*nivṛttam abhidhātavyaṃ*). Todos esses aspectos, observando com atenção, insistem sobre um único ponto: o da ausência, em *paramārtha*, de conceituação e discursividade[1075].

Isso significa que, posto que – como foi arguido na seção anterior – a verdade suprema consiste em uma experiência epistêmica diferente da maneira ordinária de enxergar a realidade, tal experiência não pode ser descrita ou de qualquer maneira representada conceitual e discursivamente. Em outras palavras, *paramārtha-satya* não pode ser sujeito de nenhum juízo sintético, a saber, não pode ser qualificado por nenhum predicado *a posteriori*.

A inefabilidade de *paramārtha-satya* condiz perfeitamente com a clássica imagem do 'silêncio (*tūṣṇīmbhāva*) do Buda', objeto, por parte dos estudos críticos, de atenta reflexão e discussão[1076]; uma imagem, observa Nagao[1077], complexa, que pode ser utilizada para descrever uma série de aspectos diferentes do magistério budiano: além do silêncio diante dos interlocutores que exigem dele um posicionamento para com as perguntas (os 14 *avyākṛta*[1078]) da metafísica, encontramos silêncios ("semiotizados"[1079]) que significam aprovação ou reprovação; também 'silenciosa' é a primeira reação do Buda à vivência da iluminação: antes dele resolver comunicar as Nobres Verdades ao mundo, como lembram várias suas biografias, o Buda – pensando no inevitável decaimento que sua doutrina sofreria ao ser transformada em palavra e disseminada no mundo – fica um tempo ponderando a hipótese de ficar silencioso.

1075 A própria expressão *śāntaṃ* ('apaziguada'), que em MK.XVIII.9 é um dos aspectos do *tattva*, parece de acordo com a ideia da transcendência ao pensamento e à linguagem: o *tattva* é uma dimensão de silêncio mental; nesse, o 'ruído' e a compulsoriedade do pensamento podem ser ditos 'apaziguados'; *paramārtha*, enquanto *nirvāṇa*, é uma esfera desprovida daquela agitação mental que qualifica o plano de consciência ordinário. Nesse sentido, a tradução de *prapañcair aprapañcitaṃ* proposta por Kalupahana (1991 [p.270]) – "unobsessed by obsessions" –, apesar de pouco literal, ressaltando o sentido de fixação, ansiedade ou desequilíbrio (que pertencem ao leque semântico de 'obsessão') do pensamento, permitem melhor compreender a presença, no mesmo verso, de *śānta* ('apaziguamento').

Sobre o uso de *śānta* no sentido (indireto) de 'ausência de' cf. nota de pé de página 917, dedicada a exegese da *kārikā* MK.VII.16.

1076 Cf., por exemplo, Nagao (1992), Tanji (2000), Seyfort Ruegg (1994 e 2000), Bugault (1983 e 1992), Nayak (2006).

1077 Nagao (1992), pp. 35-49.

1078 Cf. nota de pé de página 306.

1079 Seyfort Ruegg (2000), p. 155.

É com relação à insistência canônica sobre o silêncio do Buda que, a meu ver, deve ser interpretada a série de declarações, aparentemente desnorteantes e paradoxais, que encontramos espalhadas ao longo da literatura *mādhyamika* e *prajñāpāramitā*:

> Nenhuma sílaba nunca foi por ti pronunciada, ó Senhor; no entanto, todos os seres convertidos foram saciados pela chuva da Lei[1080].

> The worldly norms [dharmas] are not violated. In reality [the Tathāgata] has not taught the Dharma. Not understanding the Tathāgata words, [fools] fear this spotless discourse[1081].

> Em nenhum lugar, pelo Buda foi ensinada a ninguém nenhuma doutrina[1082].

Uma maneira para entendermos essas afirmações, clamorosamente contrárias à evidência de que o magistério do Buda e de Nāgārjuna se desenvolvem por meio de inúmeras palavras, é compreender que nenhuma dessas palavras se refere diretamente à realidade em si, a saber, à realidade como ela aparece na perspectiva epistêmica suprema. Assim, nenhuma palavra dos *buddhas* deve ser entendida como *predicado* da verdade suprema. 'A correta visão do real' (*yatha-bhūta-darśana*), isto é, o Dharma do Buda, não é, de fato, *diretamente ensinado* pelo Buda e as sílabas por ele pronunciadas, por não se referirem à verdade suprema do *nirvāṇa*, não são silabas *verdadeiras* e, portanto – no mesmo sentido em que a existência dos entes mundanos é negada por Nāgārjuna –, não existem.

As ideias da inefabilidade da verdade suprema e do consequente silêncio sobre ela me parecem oferecer uma ulterior explicação daquelas passagens nāgārjunianas que podem ser resumidas na fórmula de VV.29: "não me pertence nenhuma posição" (*nāsti mama pratijñā*). Também nesse caso temos uma declaração fortemente paradoxal, que

---

1080 Ni.st.7: *Nodāhṛtaṃ tvayā kiñcid ekam apy akṣaraṃ vibho / kṛtsnaś ca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ //*

Essa estrofe é aproximada, por Gnoli, a alguns versos parecidos, do *Tathāgata-guhyaka-sūtra* ("Discurso esotérico do Tathāgata"): "Dalla notte, o Śāntamati, in cui il Tathāgata ha ottenuto la suprema completa illuminazione fino alla notte in cui é entrato nel *parinirvāṇa* senza residuo [...] neppure una sola sillaba é stata da lui espressa né pronunciata né la pronuncerá" (*Desde a noite, ó Śāntamati, em que o Tathāgata obteve a suprema e completa iluminação até a noite na qual entrou no* parinirvāna *sem restos [...], nem uma sílaba sequer foi por ele expressa ou pronunciada, nem a pronunciará*) – Trad. Gnoli (1979), p. 130, nota 1.

1081 (*As normas mundanas [*dharmas*] não são violadas. Na realidade, [o Tathāgata] não ensinou o Dharma. Não entendendo as palavras do Tathāgata, [os tolos] temem este discurso imaculado*) – SŚ.70 – Trad. Lindtner (1997), p. 117.

1082 MK.XXV.24. c-d: *na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ //*

São essas as palavras que, virtualmente, encerram as MK: os últimos dois capítulos das MK – o XXVI e o XXVII – são, de fato (com exceção da última estância do XXVII), separados do resto da argumentação. Cf. nota de pé de página 994. Cf. também Wood (1994), Tanji (2000).

deu lugar a amplo debate dentro da história dos estudos dedicados a Nāgārjuna: em que sentido Nāgārjuna pode afirmar que não tem um ponto de vista próprio? Como é possível que o autor das MK, crítico de qualquer ponto de vista filosófico, não possua um posicionamento próprio a partir do qual mover suas críticas?

Ao longo desta tese já encontramos algumas maneiras de enfrentar esse aparente sofisma[1083]. Considerando o que foi dito neste capítulo até aqui, parece-me que uma solução é dizer que Nāgārjuna, ao criticar os pontos de vista sobre a realidade propostos pelas filosofias adversárias, não tem uma série própria de predicados com os quais qualifica a mesma realidade. Ou seja, não tem palavras que possam ser *referidas* a *paramārtha*, e assim, suas palavras nunca devem ser entendidas como predicados que *descrevem*, *a posteriori*, a experiência cognitiva suprema.

Então, mais uma vez, chegamos à conclusão de que os ensinamentos-chave da reflexão de Nāgārjuna – *śūnyatā*, *pratītyasamutpāda* e *madhyamā-pratipad* – não devem ser entendidos como discursos *sobre* a verdade suprema e suas tentativas de descrição. Os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* não *dizem nada* que denote diretamente os aspectos de *paramārtha*; não são – contrariamente a muitos dos pontos de vista interpretativos encontrados ao longo desta tese – uma sua representação ainda que imprecisa, figurada ou metafórica[1084]. A afirmação de que tudo é vazio, transcende as categorias de ser e não-ser e se origina em dependência recíproca não indica nenhum tipo de aproximação semântica à verdade suprema e também não é uma (necessariamente problemática) tradução em *termos linguísticos* do que é *inefável*. Além disso, não é uma espécie de nível convencional de *paramārtha*[1085] e nem se trata, por fim, do nível concepto-discursivo mais próximo ao plano epistêmico transconceitual e transdiscursivo[1086]. Ao invés disso, esses três ensinamentos são apenas discursos construídos com base na verdade suprema – discursos que são desprovidos de valor 'absoluto' e só fazem sentido, como veremos na próxima seção, em circunstâncias contingentes. Podemos, a esse propósito, citar novamente MK.XXII.11: "Não se deveria

---

1083 Cf., por exemplo, nesta II parte, as observação nas seções 1.2.1.2 e 5.4.

1084 Cf. notas de pé de página 727-728.

1085 Cf. seções 2.3.2.1 e 3.2.2 da I parte.

1086 Nesse sentido, é possível responder a uma importante objeção de Burton (2001, p. 57 e ss.): se é verdade que *paramārtha-satya* é transconceitual, de que modo alguns conceitos (como, por exemplo, o da vacuidade) podem ser ditos a ela *mais próximos*? Com relação ao não conceitual, o conceitual não se coloca tudo à mesma insuperável distância? O conceitual e o não conceitual parecem duas dimensões incomensuráveis, logo, o primeiro não poderia dizer nada que seja mais ou menos próximo ao segundo.

A essa objeção é possível responder que os conceitos de vacuidade, etc., não sendo 'significações' de *paramārtha-satya*, não devem ser entendidos como semanticamente *mais próximos* à verdade suprema tanto quanto não deve ser qualquer outro *discurso*.

falar de ‘vazio’, ‘não-vazio’, ‘vazio/não-vazio’ e ‘nem vazio/nem não-vazio’: porém, disso se fala em sentido convencional”[1087].

É o caso, neste ponto, de tentar um esclarecimento definitivo do sentido – diferente do de uma relação entre significante/significado – em que as doutrinas da vacuidade, da co-originação dependente e do caminho do meio podem ser qualificadas como *baseadas* na verdade suprema. Além disso, é necessário resumir as razões pelas quais os *buddhas* decidem basear os seus ensinamentos em duas verdades e não, apenas, em uma. O último capítulo desta tese é dedicado a essas questões.

[1087] Cf. nota de pé de página 587.

CAPÍTULO 7
FINALIDADE SOTERIOLÓGICA E MEIOS APROPRIADOS (*UPĀYA KAUŚALYA*) NA FILOSOFIA DE NĀGĀRJUNA

7.1. Sentido dos ensinamentos *paramārtha-samupāśritya*

A investigação realizada até aqui nos conduziu a uma série de resultados: (a) *paramārtha-satya* é um dos nomes com os quais Nāgārjuna designa o *nirvāṇa*, que é a meta suprema do percurso apontado pelo Buda; (b) dessa suprema compreensão da realidade não é possível dizer nada, pois se trata de um nível epistêmico que transcende o plano conceitual e linguístico; (c) coerentemente, Nāgārjuna não diz diretamente nada sobre esse nível supremo: nenhum dos seus discursos e das suas análises deve ser entendido como uma tentativa de construir juízos sintéticos ou descrever *paramārtha-satya*; (d) não se pode dizer, portanto, que a verdade suprema *consista* na vacuidade, na co-originação dependente ou no caminho do meio; (e) em vez disso, as mesmas doutrinas devem ser entendidas como 'designações convencionais' (*prajñapti*) simplesmente *baseadas* (*upādāya*, *samupāśritya*) em *paramārtha*; (f) os ensinamentos dos *buddhas* (como o das QNV) qualificados com *saṃvṛti-samupāśritya* ("baseados na verdade ordinária") se mostraram como tais por eles utilizarem categorias – as de 'substância individual', de 'causa/efeito' e de 'existência/inexistência' – que são próprias da dimensão epistêmica ordinária, a qual consiste na apreensão da realidade através do filtro das noções de *ātman*, de causalidade transitiva e de ser/não-ser.

Posto tudo isso, é possível concluir que os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* são tais (ou seja, são baseados na verdade suprema) pelo fato desses não respeitarem, contradizerem e puserem em questão as categorias conceituais de *saṃvṛti-satya*. Com efeito, ensinamentos como o da vacuidade, da co-originação dependente e do caminho do meio equivalem a uma poderosa ofensiva contra os alicerces conceituais da verdade ordinária.

Podemos apreciar a diferença entre as duas tipologias de ensinamentos, respectivamente baseados na verdade ordinária e na suprema, comparando – entre numerosos exemplos possíveis – a seguinte série de afirmações: (a) 1. "nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é

sofrimento”[1088]; 2. “é este desejo que conduz a uma renovada existência”[1089]; 3. “esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo”[1090]; (b) 1. “na vacuidade [...] não há decadência e morte; não há sofrimento, nem a sua causa, nem a sua extinção, nem o caminho [para a sua extinção]”[1091]; 2. “entre *saṃsāra* e *nirvāṇa* não há a mínima diferença”[1092]; 3. “como uma mágica, um sonho, uma cidade de gênios celestes, assim são declarados o surgimento, a duração, o desaparecimento”[1093]; 4. “uma vez que não há produção de elementos existentes, nem não existentes, nem existentes/não-existentes, como poderia admitir-se, aqui, a existência de uma causa produtora?”[1094].

Nos exemplos de tipo (a) os discursos do Buda, apesar de não poderem ser definidos, eles mesmos, como discursos ‘comuns’ ou ‘ordinários’, respeitam as categorias conceituais próprias da abordagem cognitiva ordinária da realidade: ser individual, não ser, identidade, causa-efeito. Pelo contrário, os discursos nāgārjunianos e *prajñāpāramitā* da tipologia (b) desafiam e contradizem aquelas mesmas categorias *samvríticas*. É esse especial cunho conceitual (intrínseco no elemento *parama* contido *a priori* na noção de *paramārtha-satya*) que permite a esses últimos discursos serem qualificados como ‘baseados na verdade suprema’. É a partir de uma visão das coisas que transcende o plano cognitivo ordinário que as categorias desse último podem ser postas em discussão.

Portanto, a diferença entre um ensinamento fundado na verdade ordinária e um fundado na verdade suprema não é (como poder-se-ia pensar com base na concepção – mais de uma vez discutida ao longo desta tese – de *saṃvṛti-satya* como pontualmente equivalente ao universo linguístico conceitual) que o primeiro é constituído de conceitos e palavras enquanto o segundo não; ambos são ‘discursos’, construídos através de palavras e na obediência às regras do pensamento lógico. A diferença é que, enquanto o primeiro se apresenta em sintonia com as crenças e as categorias típicas da verdade ordinária (começando pela ideia de que cada fenômeno tenha uma natureza própria que

---

1088 SaṃNik.56.11.
1089 *Ibid*.
1090 *Ibid*.
1091 *Sūtra* do coração (cf. nota de pé de página 242).
1092 Cf. nota de pé de página 234.
1093 MK.VII.34: *Yathā māyā yathā svapno gandharva-nagaraṃ yathā / tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtaṃ //*
1094 MK.I.7: *Na san nāsan na sadasan dharmo nivartate yadā / kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate //*

lhe confere identidade), o segundo, ao contrário, põe em discussão e recusa as mesmas categorias.

Os discursos *paramārtha-samupāśritya*, enfim – sem *significarem paramārtha*, ou seja, sem serem (inadmissíveis) juízos sintéticos sobre a mesma verdade –, são apenas ataques à visão ordinária das coisas, conduzidos a partir e diretamente do plano epistêmico supremo.

Anteriormente foi proposta uma similitude entre os ensinamentos baseados em *saṃvṛti-satya* e os possíveis discursos de um adulto que eduque uma criança respeitando *e utilizando* o seu modo fantástico de ver as coisas[1095]. O adulto tem uma visão diferente, e não acredita nas figuras imaginárias presentes na visão da criança, no entanto, em razão de suas finalidades pedagógicas, ele poderá servir-se daquelas imagens. Assim, será possível dizer, nesse caso, que tais discursos são 'baseados no universo imaginário da criança'. Em outros casos, porém, o mesmo adulto poderia fazer outros tipos de discurso: não explicitamente consistindo em uma apresentação ou uma descrição do 'modo adulto' de ver as coisas, mas sim, simplesmente, em uma crítica ou em uma reprovação das figuras e das lógicas que caracterizam o imaginário da criança. Os ensinamentos desse segundo tipo, mais do que como discursos *que descrevem* a 'verdade adulta', deverão ser qualificados como discursos *baseados na* verdade adulta.

Da mesma forma, os *buddhas*, em seu projeto soteriológico, podem escolher entre uma 'pedagogia' fundamentada na visão do homem ordinário, que utiliza as ferramentas conceituais desse último, e uma pedagogia que, baseando-se na visão que transcende o plano epistêmico ordinário, consiste na reprovação e na desestruturação daquelas mesmas ferramentas conceituais ordinárias.

7.2. *Meios e fins nos ensinamentos do Buda e de Nāgārjuna*

7.2.1. Finalidade última dos ensinamentos budistas

Tudo isso nos leva a uma série de perguntas importantes: *para que* os *buddhas* diferenciam dessa maneira os seus ensinamentos? Se o método *saṃvṛti-samupāśritya* é eficaz até o ponto de ser o registro pedagógico prevalecente (e, de qualquer forma, o primeiro escolhido pelo Buda, no seu primeiro sermão) do magistério budiano, *para que*

[1095] Cf. final seção 2.2.1, II parte.

mais um registro, que utiliza raciocínios (preferidos por Nāgārjuna, mas também plenamente presentes na pregação do Buda) *paramārtha-samupāśritya*? Será que esse duplo registro é o sintoma de uma indecisão dentro da filosofia budista, de uma confusão das metodologias e dos objetivos pedagógico ou, até mesmo, dos soteriológicos? Essa última pergunta, portanto, nos leva a uma questão mais específica: os objetivos dos ensinamentos respectivamente baseados em *saṃvṛti* e em *paramārtha-satya* são, de fato, os mesmos?

A questão das finalidades dos ensinamentos, no budismo, parece ter uma solução inequívoca e definitiva naquelas passagens canônicas que mostram a atitude do Buda para com a atividade especulativa e o sentido do próprio magistério. Podemos, por exemplo, observar essa atitude no *Cūḷamāluṅkya-sutta* (já parcialmente citado na seção 1 da Introdução), onde o asceta Māḷuṅkyāputta pergunta sobre os motivos pelos quais o Buda não se posicionou sobre cruciais questões metafísicas[1096]. A essa pergunta, o Tathāgata responde:

> Porque eu não expliquei essas coisas? Porque elas não trazem benefício, não pertencem aos fundamentos da vida santa, não conduzem ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, ao *nibbāna*. É por isso que eu não expliquei essas coisas[1097].

A mesma fórmula, ao longo do cânone, pode ser encontrada em outras ocasiões[1098].

Não há dúvida, portanto, que segundo o Buda a atividade filosófica admissível e os ensinamentos válidos são apenas aqueles que visam a finalidade soteriológica da libertação da dor. E, com certeza, esse objetivo pertence aos ensinamentos *saṃvṛti-samupāśritya* propostos pelo Buda. Uma evidência que fundamenta tal certeza é a conclusão do diálogo com Māḷuṅkyāputta, onde o Buda explica que a doutrina das QNV foi ensinada, justamente, por ela conduzir, em última análise, ao *nibbāna*.

Se os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* de Nāgārjuma quiserem ser reconhecidos como legítima 'palavra do Buda', eles deverão, portanto, mostrar-se soteriologicamente válidos, a saber, capazes (evidentemente, em conjunto com os

---

1096 Cf. nota de pé de página 306.

1097 MajNik.63.128: *Kasmā cetaṃ, mālukyaputta, mayā abyākataṃ? Na hetaṃ, mālukyaputta, atthasaṃhitaṃ na ādibrahmacariyakaṃ na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. Tasmā taṃ mayā abyākataṃ.*

1098 Por exemplo, no *Siṃsapā-sutta* ("Discurso sobre as folhas de *siṃsapā*"), SaṃNik.56.31.

aspectos mais 'práticos' do Óctuplo caminho) de contribuir à superação da dor. Se eles são – como foi argumentado pouco antes – ensinamentos construídos em oposição às categorias conceituais da visão ordinária do mundo, é necessário ver se, e em que sentido, essa oposição pode servir ao objetivo soteriológico supremo.

7.2.2. Finalidade imediata dos ensinamentos paramārtha-samupāśritya *de Nāgārjuna*

Sobre os objetivos mais próximos do seu programa filosófico, Nāgārjuna nos oferece indicações explícitas. Justamente na última estrofe das MK (onde, portanto, esperamos uma extrema síntese e uma conclusão do seu percurso investigativo), Nāgārjuna declara:

> Presto homenagem a Gautama que, movido pela compaixão, ensinou a boa Lei, *para a eliminação* (prahāṇāya) *de todos os pontos de vista* (sarva-dṛṣṭi)[1099].

A *kārikā* MK.XIII.8.a-b explicava que essa função 'eliminativa' dos possíveis pontos de vista sobre a realidade é própria do ensinamento da vacuidade:

> Os [*buddhas*] vitoriosos declararam que a vacuidade é um meio para o abandono (*niḥsaraṇaṃ*) de todos os pontos de vista (*dṛṣṭīnām*)[1100].

Anteriormente[1101], vimos que a palavra *dṛṣṭi* significa, genericamente, teoria ou ponto de vista. Dentro da tradição budista, no entanto, *dṛṣṭi* (em pāli, *diṭṭhi*) designa, em primeiro lugar, as 62 doutrinas metafísicas do *Brahma-jāla-sutta* (DigNik.1)[1102]. Poder-se-ia discutir se essas 62 doutrinas sejam tais que a elas possam ser reconduzidas *todas*

1099 Cf. nota de pé de página 434.

1100 Cf. nota 245.

1101 Cf. §2 seção 2.3.2.2, I parte.

1102 As 62 *diṭṭhi* apontadas pelo Buda no *Brahma-jāla-sutta* podem ser organizadas da forma seguinte:

1-18. Pontos de vista sobre o passado (*pubbantakappikā*):
1-4 (§§30-37) – Doutrina do eternalismo (*sassatavāda*);
5-8 (§§38-52) – Doutrina do eternalismo parcial (*ekaccasassatavāda*);
9-12 (§§53-60) – Doutrina do finito-infinito (*Antānantavāda*);
13-16 (§§61-66) – Ceticismo (*amarāvikkhepavāda*);
17-18 (§§67-70) – Doutrina da génese acidental (*adhiccasamuppannavāda*).
19-62. Pontos de vista sobre o futuro (*aparantakappikā*):
19-34 (§§75-77) – Doutrina da imortalidade consciente (*uddhamāghatanikā saññīvāda*)
35-42 (§§78-80) – Doutrina da imortalidade não consciente (*uddhamāghatanikā asaññīvāda*);
43-50 (§§81-83) – Doutrina da imortalidade não consciente nem não consciente (*uddhamāghatanikā nevasaññīnāsaññīvāda*);
51-57 (§§84-92) – Doutrina do aniquilacionismo (*ucchedavāda*);
58-62 (§§93-99) – Doutrina do *nibbāna* aqui e agora (*diṭṭhadhammanibbānavāda*).

as outras teorias metafísicas concebíveis, então, também aquelas *ābhidharmikas* com as quais Nāgārjuna se confronta mais diretamente. De qualquer forma, o objetivo da filosofia nāgārjuniana é, declaradamente, o de eliminar *todos* os possíveis pontos de vista.

Para alcançar esse objetivo, o programa dialético das MK e das outras obras do *yukti-corpus* nāgārjuniano não consiste tanto em um confronto direto com cada uma das possíveis doutrinas, mas sim o de atacar e 'demolir' os próprios alicerces conceituais sobre os quais as teorias e os pontos de vista metafísicos estão construídos. Isto porque a originalidade, a radicalidade e a força das operações lógicas de Nāgārjuna deriva, justamente, da sua escolha de atacar diretamente os *building blocks*, a saber, as categorias fundamentais (a da substância individual, da causalidade, da existência e da não existência, dos agregados, dos elementos, da temporalidade, da espacialidade, etc.) que permitem a própria formação de *qualquer dṛṣṭi*.

Enfim, os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* equivalem a uma contradição radical e sistemática das categorias da verdade convencional e isso visa, como objetivo mais imediato, a "eliminação de todos os pontos de vista". A pergunta sucessiva é, então, se esse objetivo imediato possa ser considerado funcional ao objetivo final da libertação da dor e, por isso, 'ortodoxo'. A resposta é, com certeza, positiva: em primeiro lugar, porque as categorias da verdade convencional impedem a visão da verdade do *paramārtha* (do *tattva* ou do *nirvāṇa*):

> Os que veem 'identidade/autonomia' [*svabhāva*] e 'diferença' [*parabhāva*], ser e não-ser, não veem a realidade [*tattva*] presente na doutrina do Buda[1103].
>
> Os de inteligência limitada que veem o 'ser' e o 'não-ser' das coisas, eles não percebem a abençoada pacificação do fenomênico[1104].

Em segundo lugar, porque é fortemente presente, dentro da tradição filosófica que remonta ao Buda, a ideia de que a *posse* de uma *diṭṭhi* gera inevitavelmente apego a ela, conflito contra os pontos de vista contrários e, por fim, o surgimento de aflição e de dor. Assim, de cada uma das possíveis alternativas metafísicas apresentadas por Vacchagotta no *Aggivacchagotta-sutta*, o Tathāgata observa que ela é:

> é uma floresta de opiniões, um enredo de opiniões, uma maranha de opiniões, um conflito de opiniões, uma prisão de opiniões, que é fonte de dor, de tormento, de

---

1103 MK.XV.6. Cf. nota de pé de página 249.

1104 MK.V.8. Cf. nota de pé de página 899.

> sofrimento, de aflição, e que não conduz ao desencanto, ao desapego, à extinção, à paz, à sabedoria, ao despertar, ao *nibbāṇa*[1105].

No *Brahma-jāla-sutta*, depois da exposição dos 62 pontos de vista errados, o Buda conclui que:

> Todos os ascetas e os brâmanes que especulam sobre o passado, o futuro, o passado e o futuro junto [...] todos eles estão emaranhados nessa rede, com suas 62 divisões. Às vezes eles conseguem desvencilhar-se dessa, mas eles são capturados de novo, emaranhados e presos dentro da mesma[1106].

Todas as teorias sobre o mundo e o destino transmundano do indivíduo, portanto, são parciais, limitadas e impedem a visão do *tattva*; além disso, sobretudo, têm o poder de, à medida que forem "mal apanhadas"[1107], 'enredar' e prender os "ascetas e os brâmanes" que as defendem. É só penetrando nos ensinamentos do Buda que é possível "compreender o que é transcendente (*uttaritaraṃ*) com relação a todos esses [pontos de vista]"[1108].

A posição de Nāgārjuna sobre as *dṛṣṭi* é um eco pontual das palavras do Buda. Por exemplo, em YṢ.46 ele declara:

> 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[1109].

A própria, mera 'reificação' da simples experiência perceptiva, a saber, a sobreimposição da noção de 'natureza própria' (*svabhāva*) ao real (uma operação que Bugault definia como "metafísica da vida cotidiana"), é julgada por Buddhapālita como fonte de desejo e de aversão: "When the unwise [...] conceptually constructs intrinsic

---

1105 Cf. nota de pé de página 307.

1106 DigNik.1.146: *Ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā pubbantakappikā vā aparantakappikā vā pubbantāparantakappikā [...] sabbe te imeheva dvāsaṭṭhiyā vatthūhi antojālīkatā, ettha sitāva ummujjamānā ummujjanti, ettha pariyāpannā antojālīkatāva ummujjamānā ummujjanti.*

1107 Como observei em uma nota de pé de página anterior (244) em MajNik.22 (*Alagaddūpama-sutta* ["Discurso do exemplo da serpente"]), o Buda explica que a compreensão superficial do Dhamma, o apego aos ensinamentos e o seu uso "apenas para criticar os demais e ganhar nas disputas" pode ser comparado à incorreta e logo, perigosa, captura de uma cobra. É razoável pensar que a mesma imagem, citada por Nāgārjuna em MK.XXIV.11, seja utilizada com o mesmo significado.

1108 DigNik.1.145: *ayaṃ imehi sabbeheva uttaritaraṃ pajānāti*

1109 (*Ao asseverar uma tese que se refere a uma entidade, se abraçam pontos de vista terríveis e maléficos, que conduzem a apego e repulsão, e dessa última se seguem disputas*) – Trad. Seyfort Ruegg, (2000), p. 149.

nature in entities, desire and hatred are produced in them"[1110]. Ao invés disso, quando "a luz do discernimento da co-originação dependente" mostra a inexistência de natureza intrínseca nas coisas, a consequência final – como apontado também por Ames[1111] – é a libertação.

Vários são os autores que reconhecem a dimensão primeiramente prática e soteriológica da filosofia *mādhyamika* (e budista mais em geral). Seyfort Ruegg, por exemplo, observa como "a recusa de tese e posição não tem apenas um sentido lógico e ontológico [...] mas também tem um valor ético e, finalmente, soteriológico"[1112]. Já Chakravarti argumenta a favor de uma definição do Madhyamaka como filosofia do "não-envolvimento"[1113]; Siderits enfatiza, particularmente, as mudanças éticas oriundas da introjeção da doutrina budista do não-si[1114]. Huntington ressalta que os ensinamentos da vacuidade e da co-originação dependente deveriam produzir, mais do que o alcance de níveis teoréticos com fim em si mesmos, um novo "estilo de pensamento" e uma nova "forma de vida" [1115].

Podemos, enfim, concluir que as doutrinas pregadas por Nāgārjuna, visando à eliminação de todos os pontos de vista têm, apesar de seus 'perigos'[1116], uma indiscutível finalidade soteriológica:

[1110] (*Quando os insipientes [...] constroem conceitualmente natureza intrínseca nas entidades, desejo e ódio são produzidos neles*) – BPVṛ (P179a-b, D159a) – Trad. Ames (1986), p. 337.

[1111] *Ibid*.

[1112] "The disowning of a thesis and position is not only of logical and ontological significance – [...] – but it also has an ethical and, finally, a soteriological value" – Seyfort Ruegg (2000), p. 148.

[1113] "O propósito do *mādhyamika* parece ser algo como descreditar o mundo, o modo no qual nós o consideramos, isto é, com todos os prazeres associados, e estimular uma atitude de não-apego radical" (*The purpose of the Mādhyamika seems to be somehow to discredit the world, the way we take it to be, i.e., with all the pleasures attached, and stimulate an attitude of a radical non-attachment*) – Chakravarti (1982), p. 398.

[1114] "Uma vez que nós conseguimos apanhar a verdade do não-ser, nós veremos que não há nenhuma razão para preferir nosso próprio bem estar ao dos demais" (*Once we grasp the truth of non-self, we will see that there is no reason to prefer our own welfare over that of others*) – Siderits (2007), p. 80.

[1115] Parafraseando Wittgenstein (*Lectures and conversation*, cit. em Huntington [1989], p. 127) – "eu estou de alguma forma fazendo propaganda para um estilo de pensamento enquanto oposto a um outro" (*I am in a sense making propaganda for one style of thinking as opposed to another", Wittgenstein*) – já vimos que Huntington fala da filosofia *mādhyamika* como de "propaganda filosófica" (*philosophical propaganda*) para uma nova maneira de viver: "Este primeiro tipo de sabedoria é, portanto, uma «causa» da realização da vacuidade em uma nova forma de vida" (*This first type of wisdom is therefore a «cause» for the actualization of emptiness in a new form of life*) – Huntington (1989), p. 112.

[1116] A vacuidade é uma doutrina perigosa: "mal entendida, perverte o homem pouco inteligente, como uma cobra mal apanhada ou uma fórmula mágica mal pronunciada" (cf. nota de pé de página 243). E o perigo é de não entender que o seu real sentido é o de 'eliminar todas as *dṛṣṭi*', e não de pôr-se como mais uma *dṛṣṭi*, uma qualificação da verdade suprema ou uma definição do *nirvāṇa*. Por isso, "quem tomar a vacuidade como um ponto de vista (*dṛṣṭi*) é dito incorrigível" (cf. nota 245, I parte). É, evidentemente, nesse tipo de erro – confundir a vacuidade com uma *dṛṣṭi* – que caiu o adversário de Nāgārjuna das primeiras 6 *kārikās* de MK.XXIV. A ele, o autor das MK rebate: "Aqui, nós afirmamos que tu não entendes o propósito [ínsito na] vacuidade, a [própria] vacuidade e o sentido da vacuidade – e por isso, portanto, tu estás aborrecido" (cf. nota de pé de página 87). É só pensando na *śūnyatā* como mais

> Da destruição das contaminações *cármicas* deriva a libertação. As contaminações *cármicas* derivam das representações subjetivas; essas, da proliferação mental; a proliferação mental, por sua vez, se estingue na vacuidade[1117].

Declarações desse teor se colocam, portanto, em perfeita sintonia e continuidade com um princípio crucial da tradição filosófica à qual Nāgārjuna pertence.

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

Posto, enfim, que o objetivo final dos ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* e o dos ensinamentos budianos baseados na verdade ordinária seja o mesmo ("conduzir ao desencanto, ao desapego, à extinção, à paz, à sabedoria, ao despertar, ao *nibbāṇa*"), voltamos à pergunta anterior: como pode, um mesmo objetivo, ser visado por ensinamentos tão diferentes? Se é soteriologicamente eficaz um ensinamento que diz "a causa do sofrimento é a cobiça", como pode ser igualmente eficaz uma declaração como: "não há sofrimento, nem sua causa"?

A resposta a essa pergunta nos leva a uma noção cuja importância na pregação do Buda, bem como nos desenvolvimentos *mahāyānas* da sua palavra, é tanto grande quanto, frequentemente, menosprezada pelos estudos budistas contemporâneos: a noção de *upāya-kauśalya* ("habilidade nos meios" ou, segundo uma outra tradução possível, "meios apropriados"), isto é, a perícia e a inteligência dos *buddhas* no uso dos *meios pedagógicos* mais idôneos a favorecer o progresso espiritual das suas diferentes audiências. Como oportunamente observado por Pye[1118] e por Schroeder, a maioria dos buddhólogos contemporâneos tendem a desconsiderar o *estilo* pedagógico do Buda, "e assumem que podemos plenamente entender sua mensagem independente do seu contexto retórico"[1119].

---

um ponto de vista metafísico que ela pode aparecer em contradição com os ensinamentos *saṃvṛti-samupāśritya* do Buda.

[1117] MK.XVIII.5: *Karma-kleśa-kṣayān mokṣa karma-kleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate //*

[1118] "É correto dizer que o método de pensamento e de pratica resumido pelo conceito de meios habilidosos é um dos princípios fundamentais do budismo. No entanto, surpreendentemente, esse assunto nunca foi o sujeito de um estudo estendido" (*It is fair to say that the method of thought and practice summed up by the concepto f skilful means is one of the fundamental principles of Buddhism. And yet, strangely enough the matter has never been the subject of extended study*) – Pye (1978), p. 1.

[1119] "assume that we can fully understand his message apart from its rhetorical context" – Schroeder (2004), p. 10.

Com efeito, os interlocutores dos *buddhas* podem ter inteligências, sensibilidade, conhecimentos e histórias pessoais totalmente diferentes: abordar essas diferenças através de um único registro pedagógico significaria precluir-se a possibilidade de serem compreensíveis ou interessantes para uma boa parte das suas plateias. Contra essa eventualidade, o Buda utiliza diferentes *upāyas*, a saber, "diferentes estilos pedagógicos" (Schroeder). O mesmo e único fim da superação da dor é buscado através de inúmeros meios, cada qual mais apropriado para um diferente perfil cognitivo e espiritual. Nesse sentido, é impossível estabelecer uma rígida ortodoxia budista, um conjunto de doutrinas que podem ser definidas definitivamente melhores do que outras.

Paradoxal e diversamente da postura que mais frequentemente esperamos pelos fundadores de escolas ou movimentos filosófico-religiosos, o próprio Buda denuncia e contrasta a tendência – evidentemente, já patente na atitude dos seus primeiros discípulos – a considerar definitivas e inquestionáveis suas próprias palavras; uma atitude, a de apegar-se à letra dos sermões budianos, que é perigosa não apenas porque teoreticamente errada (entre verdade última e possíveis ensinamentos sobre ela sempre haverá uma defasagem epistêmica que impede a rotulagem de qualquer ensinamento como absoluta e definitivamente verdadeiro), mas porque, sobretudo, implica a possibilidade de apegar-se a determinadas palavras e raciocínios, com consequente aprisionamento dentro de uma visão parcial e patogênica das coisas. Além de declarar (por exemplo, no diálogo com Vacchagotta citado acima) que as teorias filosóficas enredam, aprisionam e são fonte de conflito e de dor, o Buda convida seus discípulos a não aderir a seus ensinamentos [no específico, ao ensinamento do *pratītyasamutpāda*], "não agarrar-se a eles, não entesourá-los, não cobiça-los, não tratá-los como fossem uma posse"; 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"[1120].

A superação da 'correnteza' do *saṃsāra* e o alcance da beira do *nirvāṇa* devem ser entendidos como os fins com relação aos quais todos os ensinamentos válidos se tornam apenas *meios*: categoria, essa última, bastante ampla, uma vez que *upāyas* podem ser considerados não apenas os ensinamentos 'verbais' dos *buddhas*; também o 'não-verbal' pode ser um meio para levar alguém rumo às consecuções espirituais mais elevadas. Já vimos que o silêncio 'semiotizado' do Buda tem seu valor pedagógico; mas

[1120] MajNik.38: *na allīyetha na kelāyetha na dhanāyetha na mamāyetha api nu me tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyātha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāyā*"

também sua gestualidade pode servir, em determinadas circunstâncias, a levar alguém à iluminação[1121].

Então, respondendo à pergunta inicial desta seção, é a diferença dos destinatários que, a partir da noção de *upāya kauśalya*, nos permite entender porque dois ensinamentos até mesmo opostos ("a cobiça é causa de dor" e "a cobiça, a causa e a dor não existem") possam ter igual valor soteriológico: o grupo de discípulos aos quais o Buda dirige o seu sermão sobre as QNV constitui um público muito diferente dos leitores aos quais as MK são destinadas. É a sua inteligência pedagógica que leva o Buda e Nāgārjuna a falar de uma forma tão diferente.

7.3.1. Sentido instrumental (upāya) *dos discursos baseados na verdade ordinária*

A 'linguagem da verdade suprema', se dirigida abruptamente a discípulos que se encontrem enraizados na dimensão epistemológica ordinária, poderia resultar incompreensível, extraviadora ou até mesmo perturbadora; perante sujeitos cuja relação cognitiva com o mundo gira em torno das categorias da substância individual, da causalidade e do ser/nã-ser é pedagogicamente correto, no começo, fazer discursos baseados no uso dessas mesmas categorias.

Uma passagem de Āryadeva argumenta que os dois planos epistêmicos, ordinário e supremo, são como duas diferentes linguagens. Desse modo, falar imediatamente a segunda com quem não tenha os rudimentos mínimos da mesma, implicaria em não ser entendido: "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"[1122]. O próprio Āryadeva, demonstrando a sua própria inteligência e sensibilidade pedagógica, enfatiza os efeitos negativos de um ensinamento como o da vacuidade ao ser dado a quem ainda não tem as ferramentas para recebê-lo. Este ensinamento poderia ser percebido como agressivo e hostil, inibindo a possibilidade de uma ulterior compreensão do Dharma. O bom mestre, portanto, "must at first do and say only that which will be agreeable to the [disciple].

[1121] Por exemplo, como relata o *sūtra* (mahāyāna) *da flor*, a mera ostentação de uma flor por parte do Buda é o *meio* para o brâmane Mahākāśyapa alcançar a iluminação (episódio que, inclusive, marca o começo da tese – especificamente Ch´an e Zen – da iluminação improvisa, contraposta à tese gradualista de outras escolas budistas).

[1122] (*Assim como é impossível comunicar com um bárbaro numa língua diferente [da sua], é impossível fazer com que as pessoas do mundo entendam sem referência às coisas do mundo*) – *Catuḥśatakaśāstrakārikā* ("Tratado em quatrocentos versos").194 – trad. Gomez (2000), p. 127.

For there is no way to turn into a true vessel of the Good Dharma a person that has been antagonized [by the teaching]"[1123].

Portanto, em um contexto epistemológico em que as pessoas acreditam que as "coisas sejam intrinsecamente reais"[1124], um ensinamento como o da vacuidade não seria "apanhado no sentido correto", mas sim distorcido, com consequências tanto epistemológicas como psicológicas que são contrárias àquelas que o ensinamento da vacuidade deveria produzir. Com efeito, explica Candrakīrti, quem está centrado em uma visão substancialista das coisas e, por consequência, é vítima do mecanismo psíquico do apego, tenderá a hipostasiar e reificar o mesmo conceito de vacuidade, tornando-o um objeto de apego: "the intellectually inept might cling to the idea, «this world is void»"[1125]; dessa forma, ele "may not be inspired [to cultivate] the virtuous actions that will make success certain"[1126]; enfim, essa pessoa "may be destroyed, like a bird with undeveloped wing feathers thrown from its nest"[1127].

Em suma, nos momentos iniciais do seu magistério e, em seguida, para qualquer interlocutor leigo dos rudimentos do Dhamma, o Buda fala em termos *ātmicos*, baseados na verdade ordinária. Como Nāgārjuna explica nas YṢ:

> Just as the Buddhas have spoken of 'my' and 'I' for pragmatic reason, so they have also spoken of the skandhas, the sense-fields, and the elements for pragmatic reasons[1128].

No seu comentário (YṢvṛ) a esse verso, Candrakīrti glosa:

> The Lord Buddha abandoned attachment to "I" and "mine," yet from the perspective of the meaning he wished to convey, for the sake of the world he referred to "I" and "mine". Likewise, for a useful purpose he proclaimed the aggregates, [sense-] media, and elements, because there is no method of introducing someone to the reality of the world without teaching its analysis […]

1123 (*deve inicialmente fazer e dizer apenas o que será agradável ao [discípulo]. Pois não há como conduzir num verdadeiro navio do bom Dharma uma pessoa que tenha sido antagonizada [pelo ensinamento]*) – *Ibid*.

1124 YṢvṛ *ad* YṢ.30. Cf. Loizzo (2007), p. 181.

1125 (*o inepto intelectualmente poderia agarrar-se à ideia «este mundo é vazio»*) – Trad. Loizzo (2007), p. 182.

1126 (*pode não ser inspirado [a cultivar] as ações virtuosas que tornarão certo o sucesso*) – *Ibid*.

1127 (*pode ser detruído, como um pássaro com as penas das asas não desenvolvidas despenca do ninho*) – *Ibid*.

1128 (*Da mesma forma que os Budas falaram de 'meu' e 'eu' por razões práticas, assim, eles também falaram de skandhas, campos sensoriais e elementos por razões pragmáticas*) – YṢ.33. Trad. Lindtner (1997), p. 83.

> One can know that he explained the aggregates, media and elements for a useful purpose, and that it was not [intended] as the [ultimate] meaning of reality[1129].

Essa passagem, além de ilustrar com clareza o significado do conceito de *upāya kauśalya*, confirma como os ensinamentos 'mundanos', dentro do cânone, não são apenas os que utilizam explicitamente os termos 'eu' e 'meu', mas também aqueles que – como por exemplo a teoria dos agregados ou a dos elementos – se baseiam nas categorias geralmente *ātmicas* de substância e de *svabhāva*. Ensinamentos desse tipo devem ser epistemologicamente distinguidos das doutrinas nāgārjunianas (mas também, frequentemente, pregadas pelo próprio Buda) baseadas na verdade suprema. Como explicado por YṢ.30:

> To begin with, [a teacher] should say to his truth seeking [student] that everything exists. Later, to [the student] who understand the meaning and is free from attachment, [he should say] «All things are void»[1130].

YṢvṛ comenta sobre essa estância: "When you introduce beings who are intellectually uneducated to the view of reality – voidness – they become utterly confused. Consequently, the noble do not teach them voidness right at first"[1131].

*7.3.2. Sentido instrumental (*upāya*) dos discursos baseados na verdade suprema*

Assim como os ensinamentos baseados na verdade convencional, as doutrinas *paramārtha-samupāśritya* também revelam o seu sentido mais pleno quando as consideramos como *meios pedagógicos* especificamente válidos para um determinado tipo de audiência. Então, qual é o público ao qual Nāgārjuna dirige suas doutrinas da vacuidade, da co-originação dependente e do caminho do meio?

1129 (*O Senhor Buda abandonou o apego ao 'eu' e 'meu', entretanto, do ponto de vista do significado que ele pretendia transmitir, pelo bem do mundo, ele referiu-se ao 'eu' e ao 'meu'. Da mesma forma, por um objetivo útil, ele proclamou os agregados, os meios [sensoriais] e os elementos, pois não há como introduzir alguém à realidade do mundo sem ensinar a sua análise [...]. Pode-se reconhecer que ele explicou os agregados, os meios e os elementos por um objetivo útil, e que isso não foi [entendido] como o significado [último] da realidade*) – Trad. Loizzo (2007), p. 184-185.

1130 (*Para começar, [um mestre] deveria dizer, ao seu [aluno] em busca da verdade, que tudo existe. Sucessivamente, ao [aluno] que compreende o significado e é livre do apego, [ele deveria dizer] «todas as coisas são vazias»*) – Trad. Lindtner (1997), p. 83.

1131 (*Quando você introduz seres que carecem de instrução intelectual à visão da realidade – a vacuidade – eles se tornam totalmente confusos. Por conseguinte, o nobre não ensine a vacuidade a eles logo no começo*) – Trad. Loizzo (2007), p. 180.

Como já foi argumentado ao longo desta tese, o contexto doutrinal no qual Nāgārjuna opera é o do incipiente movimento *mahāyāna*, que tenta propor-se dentro de um meio escolástico *ābhidharmika*. É, portanto, com relação a esse específico contexto que os ensinamentos nāgārjunianos buscam ser *meios* válidos e se tornam plenamente compreensíveis.

Agora, se pensarmos (em sintonia com alguns autores encontrados na primeira parte desta tese) na doutrina da *śūnyatā* como na proposta de uma metafísica antirrealista e antisubstancialista, seria possível imaginar que a função da mesma doutrina seja a de corrigir as metafísicas – realistas e substancialistas – de algumas escolas *ābhidharmikas*. No entanto, mais de uma vez, observamos que *śūnyatā-vāda* não se configura como uma 'metafísica': a vacuidade não é mais uma *dṛṣṭi*, uma definição ou um ponto de vista sobre a realidade em si; ao contrário, é uma ferramenta conceitual que visa a 'eliminação de todas as *dṛṣṭis*'.

Podemos concluir, portanto, que o que Nāgārjuna quer corrigir das filosofias *ābhidharmikas* às quais se opõe não é tanto uma questão de conteúdos, mas sim de atitude com relação aos conteúdos: um aspecto crucial da fase *ābhidharmika* da filosofia budista é, com efeito, a tendência a 'absolutizar' as próprias interpretações da realidade, propondo-as como os *únicos* caminhos filosóficos corretos rumo ao progresso espiritual. Como observa Schroeder, o movimento *mahāyāna* critica o Abhidharma por ele "restringir o budismo a um caminho fixo"[1132]. "As escolas Sarvāstivāda e Sautrānika, por exemplo, elevaram o *abhidharma* a [o estado de] ensinamentos «literais» do Buda, dizendo que ele continha as indicações soteriológicas «reais» para todos"[1133]. Isso significa, portanto, que ao menos algumas (aquelas com as quais Nāgārjuna polemiza[1134]) das filosofias *ābhidharmikas* acabaram se esquecendo das recomendações do Buda de não fixar-se em nenhum ensinamento e de considerá-los todos, no máximo, como um meio, 'uma balsa', útil apenas em determinadas circunstâncias.

O objetivo da filosofia nāgārjuniana de eliminar todas as *dṛṣṭis*, portanto, é principalmente finalizado a contrastar a tendência das escolas *ābhidharmikas* que 'absolutizam' suas próprias especulações, apresentando-as não como *um* meio entre

---

1132 "restricting Buddhism to a fixed path" – Schroeder (2004), p. 61.

1133 "The Sarvāstivāda and the Sautrāntika schools, for example, elevated the *abhidharma* to the «literal» teachings of the Buddha, saying that it contained the «real» soteriological guidelines for everyone" – *Ibid*., p. 39.

1134 Temos mais uma vez que lembrar que o próprio Nāgārjuna pertence a um meio *ābhidharmika*, verossimilmente *mahāsāṅghika-pudgalavādin* (cf. seção 2.3 da Introdução), e que o seu principal alvo polêmico é a escola Sarvāstivāda.

outros possíveis, mas sim como *o único* meio filosófico de salvação. No texto *mahāyāna Vimalakīrtinirdeśa* ("Instrução de Vimalakīrti"), o sábio Vimalakīrti afirma que a sabedoria sem 'habilidade no uso dos meios' é servidão, enquanto a sabedoria acompanhada por *upāya kauśalya* é libertação[1135]. É esse espírito que deve ser atribuído ao ensinamento de Nāgārjuna: esquecer-se de que qualquer teoria é apenas um meio, somente válido em determinadas contingências, significa ficar preso na rede das teorias e confundir os meios com os fins. Em vez disso, a proposta de Nāgārjuna, em sintonia com o princípio do correto uso dos meios pedagógico, é a de considerar o valor de uma teoria apenas em relação com as características da audiência à qual é direcionada. É por isso que pode-se dizer que, dependendo das circunstâncias, vários ensinamentos podem ser válidos:

> Cada coisa é real, não-real, real e não-real, nem real nem não-real – é esse o ensinamento do Buda[1136].

Entendemos, portanto, que o sentido mais profundo da doutrina da vacuidade (e dos seus corolários) em Nāgārjuna é uma reproposição do princípio budiano de *upāya kauśalya*[1137]. Um princípio que, é decisivo ressaltar, como todos os outros ensinamentos, não vale sempre e em qualquer situação, e sim apenas para com interlocutores apegados e aprisionados nas suas próprias *dṛṣṭis*. Não vale, portanto, para os primeiros discípulos do Buda, que ainda não têm pontos de vista metafísicos particularmente desenvolvidos e enraizados. Para a libertação desses, um ensinamento baseado na verdade ordinária (como, por exemplo, o das QNV ou o dos cinco

---

1135 Cit. em Schroeder (2004), p. 66.

1136 Cf. nota de pé de página 595.

1137 Encontramos referências explícitas ao princípio da 'habilidade nos meios' em duas obras tradicionalmente atribuídas a Nāgārjuna: no BS (33: "Prajñāpāramitā is his mother and [*skill in*] *means* is his father" [*Prajñāpāramitā é sua mãe e [a* habilidade nos*]* meios *é seu pai*] – Trad. Lindtner [1997], p. 129) e no BCV (98: "The teachings of the protectors of the world accord with the [varying] resolve of living beings. The Buddhas employ a wealth of *skillful means*, which take many worldly forms" [*Os ensinamentos dos protetores do mundo se acordam com as [variáveis] deliberações dos seres viventes. Os Budas utilizam uma quantidade de* meios apropriados*, que tomam muitas formas mundanas*] – Trad. Lindtner [1997], p. 65). A segunda dessas duas obras, entretanto, é atualmente (com a importante exceção de Lindtner) considerada espúria e também a primeira não pertence à lista das obras de paternidade nāgārjuniana mais certa. No entanto, o espirito do princípio de *upāya kauśalya* permeia completamente a obra de Nāgārjuna (essa circunstância pondo-se – como observa Schroeder – como mais uma prova do *mahāyānismo* do autor das MK). Como observa Lindtner (1997), p. 331: "A meu ver, as razões decisivas pela variedade dos escritos de Nāgārjuna deve ser procurada no desejo do autor, como budista, de dirigir-se a várias audiências, em vários níveis e de diferentes perspectivas. Essa circunstância seria naturalmente bastante consistente com o ideal *mahāyāna* de *upāyakauśalya*" (*In my view, the decisive reasons for the variety of Nāgārjuna´s writings is to be sought in the author´s desire, as a Buddhist, to address himself to various audiences at various levels and from various perspectives. This motive would of course be quite consistent with the Mahāyāna ideal of upāyakauśalya [skillful means])*.

agregados) será mais eficaz do que uma doutrina que visa a eliminação das 'fixações metafísicas' com as quais os filósofos *sarvāstivādin* (e os outros *ābhidharmikas* com os quais Nāgārjuna eventualmente polemiza) abordam a realidade.

Em conclusão, a vacuidade é um meio pedagógico que pretende pôr-se como uma balsa, para a libertação de quem se encontrar preso dentro de alguma *dṛṣṭi* e, consequentemente, padece da conflitualidade e da dor que necessariamente acompanham a *posse* de uma visão conceitual e sistemática da realidade.

7.3.3. Exegese da estância MK.XXIV.10.a-b

À luz dos resultados alcançados nas últimas duas seções, é possível voltar aos controversos *pādas* a-b de MK.XXIV.10[1138] – "sem basear-se (*anāśritya*) na 'visão ordinária' (*vyavahāra*) o plano supremo (*paramārtha*) não é mostrado (*na deśyate*)" –, para ver *se* e *como* eles possam ser encaixados nas conclusões mais gerais desta tese.

Preliminarmente, observamos que o termo *vyavahāra* ('plano ou dimensão convencional'[1139]) deve ser aqui considerado como equivalente de *saṃvṛti*, na medida em que esse último termo significa 'verdade ordinária' ou 'convenção mundana'[1140]. Isso é confirmado por Candrakīrti, que, na sua brevíssima glosa à estância em questão, afirma que "é, portanto, necessário admitir, ao menos no começo, a verdade ordinária (*saṃvṛti*), assim como essa é (*yathāvasthitā*), como meio para alcançar o *nirvāṇa*"[1141]. Em segundo lugar, podemos reparar que, mais uma vez, no verso em questão, Nāgārjuna escolhe um verbo, *ā√śri*, que indica 'apoio em' ou 'dependência de'. Assim, é "sem *basear-se* no *vyavahāra*" que "*paramārtha* não pode ser mostrado", ou seja, em correspondência com a leitura defendida nesta tese[1142], a dimensão mundana ou convencional (*vyavahāra*) não é um conteúdo a ser apresentado, mas a base *sobre a*

1138 Cf. nota de pé de página 252, seções 3.2.2, 6.1, 6.2 da I parte e 6.1. da II parte.

1139 Gnoli (1979), p. 122, enfatizando o aspecto empírico, factual ou comportamental de *vyavahāra* (os primeiros significados do termo que Monier-Williams [1986] aponta são os de "doing, performing, action, practice, conduct, behaviour" [*fazer, executar, ação, prática, conduta, comportamento*]), traduz o termo com 'ordine pratico delle cose'. Garfield (2002), p. 60, observa que uma tradução mais literal seria a de "transactional" (*transacional*) ou "linguistic determined" (*linguisticamente determinado*).

1140 Garfield (2002), p. 60, observa que a palavra *tha snyad* é indiferenciadamente usada pelos tibetanos para referir-se a *saṃvṛti* ou a *vyavahāra,* enquanto em nenhum caso *kun rzdob*, que traduz *saṃvṛti* na sua acepção de 'ocultação', é referida a *vyavahāra*.

1141 PP.494.14: *Tasmān-nirvāṇādhigama-upāyatvād-evaśyam-eva yathāvasthitā saṃvrtirādāu-eva-abhyupeyā*, (hífens meus).

1142 O mesmo PP.494.14, no entanto, escolhe não comentar o termo *anāśritya*, considerando a verdade ordinária diretamente como um meio (*upāya*) para alcançar o *nirvāṇa*.

qual podem ser edificados conteúdos doutrinais propedêuticas a consecuções sucessivas.

Agora, as observações de Nāgārjuna (YṢ.30 e 33), o comentário (YṢvṛ) de Candrakīrti às mesmas observações e as considerações de Āryadeva citadas em precedência[1143] levam a pensar que o sentido correto para interpretar MK.XXIV.10 é o que afirma que os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* – opostos às categorias conceituais nas quais se baseia a verdade convencional – só podem ser dirigidos a um público já instruído pelos ensinamentos *saṃvṛti-samupāśritya*. Uma teoria como a da vacuidade, apresentada para uma audiência totalmente leiga do Dharma do Buda, seria necessariamente desentendida ou 'mal apanhada'.

Além disso, as conclusões alcançadas na seção 7.3.2 implicam que os ensinamentos *paramārtha-samupāśritya* não apenas não seriam entendidos, mas também *não fariam sentido* para um público não previamente educado com as doutrinas baseadas na verdade convencional. A teoria da vacuidade e as outras nāgārjunianas são um *meio pedagógico apropriado* apenas em um contexto – como tipicamente é o das escolas *ābhidharmikas* que Nāgārjuna ataca – onde há apego e fixação a determinados ensinamentos budianos *saṃvṛti-samupāśritya*.

Uma passagem de Buddhapālita confirma essas últimas observações: "the blessed Buddhas have said various things according to worldly convention. Therefore those who wish to see reality (*tattva*) should not be attached to what has been said according to worldly convention"[1144]. Os discursos budianos construídos conforme à 'convenção mundana' podem tornar-se objeto de apego, que gera dor e impede a 'visão do *tattva*'. A específica função dos ensinamentos baseados em *paramārtha* é, justamente, a de 'destravar' os praticantes *ābhidharmikas* demasiadamente agarrados às suas teorias metafísicas. Mas, então, uma teoria como a da vacuidade só faz sentido quando houver uma previa doutrina baseada na convenção mundana: é esse o sentido da propedeuticidade de *saṃvṛti* a *paramārtha* da qual se fala em MK.10.a-b.

No entanto, contra essas considerações, poder-se-ia objetar que em MK.10.a-b Nāgārjuna, literalmente, apenas diz que os ensinamentos baseados na verdade convencional são pressuposto imprescindível à verdade suprema, e não, como argumentado até agora nesta seção, que são a premissa indispensável *aos ensinamentos*

1143 Cf. seção 7.3.1. deste capítulo.

1144 (*Os Budas abençoados disseram muitas coisas conforme a convenção mundana. Por isso, os que quiserem ver a realidade [tattva] não deveriam apegar-se ao que foi dito conforme a convenção mundana*) – BPVṛ (P277a.5,6; D245a.5,6) – Trad. Ames (1986), p. 316.

baseados na verdade suprema. Uma interpretação mais fiel à letra do texto seria, então, aquela que explica como *saṃvṛti-satya* (ou os ensinamentos baseados nela) possa ter uma função direta no alcance de *paramārtha-satya*.

Nessa direção, em primeiro lugar, devemos recordar da leitura discutida na seção 6.2 da primeira parte que toma '*saṃvṛti-satya* como dimensão discursiva e mundana de *paramārtha-satya*', ou seja, a 'verdade convencional como meio através do qual a verdade suprema se expressa'. Esta leitura, com certeza, é consistente com a letra de MK.XXIV.10.a-b; porém, como tentei mostrar ao longo deste escrito, incongruente com uma série de outras passagens e raciocínios nāgārjunianos.

Mantendo-nos mais próximos das conclusões alcançadas ao longo desta tese, é possível buscar uma interpretação literal desse verso a partir da consideração de que os discursos budianos baseados na verdade convencional podem, sim, tornar-se objeto de apego, mas não necessariamente: no primeiro caso, a conquista da verdade suprema passa por ensinamentos como o da vacuidade e das outras doutrinas *paramārtha-samupāśritya*; no segundo caso, os discursos *saṃvṛti-samupāśritya* já são suficientes para conduzir à libertação – são vários os casos narrados no *sutta-piṭaka* de interlocutores do Buda que conquistam a iluminação graças a discursos que não põem em discussão as categorias conceituais convencionais. Agora, em ambos os casos uma afirmação como 'sem basear-se na verdade convencional, a verdade suprema não se mostra' seria justificada: um ensinamento do Buda como o das QNV, tanto no caso em que seja suficiente (sinergicamente com os outros aspectos do Óctuplo caminho) para o alcance do *nirvāṇa*, quanto no caso que necessite ser seguido por ulteriores ensinamentos (como o da vacuidade), pode, com certeza, ser qualificado como imprescindível à revelação da verdade suprema.

Enfim, as leituras possíveis do verso MK.XXIV.10.a-b são várias, geralmente compatíveis com as posições defendidas nestas páginas, com a importante exceção da leitura (que pertence a uma interpretação das duas verdades diferente da proposta ao longo deste trabalho) apresentada na seção 6.2 da I parte. Por falta de elementos textuais decisivos em prol ou contra uma ou outra dessas leituras, parece-me oportuno deixar a exegese dessa estância como uma questão 'não fechada' desta tese.

CONCLUSÃO

Ao longo da história dos estudos nāgārjunianos, com relação à questão das duas verdades, foram apresentadas diversas soluções interpretativas. Muitas dessas são decisivas para a inteleção de um ou outro aspecto do complexo sistema filosófico de Nāgārjuna, e todas oferecem sua contribuição ao enriquecimento de uma tradição exegética milenar, imprescindível para qualquer abordagem da obra desse autor. No entanto, essas várias leituras se diferenciam entre elas quanto à maneira de relacionar-se aos diferentes elementos textuais e contextuais que caracterizam o pensamento do autor das MK, mostrando-se mais ou menos congruentes com a série de dados filológicos, lógicos e histórico-filosóficos que, com boa aproximação, podemos atualmente referir a Nāgārjuna. Entre esses dados, como mais relevantes para a questão das duas verdades, é possível resumir e sintetizar os seguintes resultados alcançados ao longo das análises das páginas precedentes:

(1) Nāgārjuna vive e opera dentro de um meio doutrinário que, muito verossimilmente, (a) dá pleno valor (como defendido pelos estudiosos que consideram Nāgārjuna como um pensador totalmente 'ortodoxo') à palavra do Buda contida nos *suttas* canônicos; (b) reconhece-se em uma sensibilidade filosófica (proto)*mahāyāna*, *mahāsāṅghika-pudgalavādin*, próxima aos meios *prajñaptivādin*, que valoriza os *sūtras prajñāpāramitā* e se põe em contraste doutrinário com algumas tradições *ābhidharmikas*, em particular, com a da escola *Sarvāstivāda*.

(2) Nos escritos de Nāgārjuna fala-se de *duas* verdades (*satya*). Não, portanto, de mais ou menos do que duas.

(3) Dessas duas verdades, a que é chamada de *paramārtha-satya* aponta para um alcance epistêmico supremo que se distingue do plano cognitivo ordinário. Os termos *tattva, dharmatā* e *nirvāṇa*, dentro da obra de Nāgārjuna, devem ser considerados sinônimos de *paramārtha-satya*.

(4) Esse nível epistêmico supremo, enquanto *extraordinário*, transcende a conceituação e a discursividade ordinárias; portanto, da verdade suprema nada pode ser pensado e dito, isto é, não é possível construir nenhum juízo sintético do qual *paramārtha-satya* seja o sujeito.

(5) Nāgārjuna assevera não ter uma própria posição (*pratijñā*) ou um próprio ponto de vista metafísico (*dṛṣṭi*) a partir do qual opor-se aos pontos de vista por ele postos em discussão.

(6) De qualquer conceito individual (e, especificamente, dos conceitos a partir dos quais são construídas as metafísicas que Nāgārjuna critica) é possível dizer: (a) que carece de essência ou de natureza própria (*svabhāva*), isto é, é vazio; isso equivale a dizer (b) que o mesmo conceito, em vez de originar-se a partir da existência real de um objeto ou de um significado correspondente, surge em dependência recíproca com um outro conceito, contrário ou contraditório; consequentemente, (c) as categorias conceituais de 'ser' e 'não-ser' se revelam inadequadas para descrever a condição ôntica do conceito em questão: seu ser vazio e co-originado em dependência não pode ser definido nem como um substancialismo, nem como um niilismo.

(7) Esses últimos ensinamentos são só *em aparência* em contraste com os ensinamentos do Buda histórico como o das QNV – onde fala-se de *indivíduos*, de condições mentais realmente existentes, de causas que produzem o surgir ou o apagar-se de tais condições – e dos seus corolários; *na realidade*, segundo Nāgārjuna, entre o seu próprio magistério e o do Tathāgata não há nenhum atrito.

As várias propostas interpretativas apresentadas na primeira parte desta tese apresentavam algum tipo de atrito com um ou mais desses aspectos da filosofia de Nāgārjuna. A interpretação niilística, que pode justificar-se com base nos pontos (2) e (6.a) e que pode oferecer uma explicação razoável de alguns outros desses pontos, parece em flagrante e insuperável contraste com os pontos (1), (6.c.) e (7).

Também as diversas interpretações 'transcendentalistas' que recolhi no capítulo 2 podem apoiar-se em algum desses sete pontos, ao mesmo tempo encontrando, porém, sérias dificuldades em oferecer explicações convincentes para algum outro dos mesmos sete pontos: contrariamente ao (5), todas essas interpretações parecem qualificar-se como 'posições metafísicas'; contrariamente ao (2), algumas dessas, para funcionar, devem admitir a existência de três e não de dois níveis epistêmicos; enfim, contrariamente ao (4), todas as interpretações transcendentalistas acabam *dizendo algo* sobre *paramārtha-satya*, ou seja, qualificam a verdade suprema por meio de algum predicado que não consta entre os analiticamente contidos no sujeito.

A interpretação semântica, provavelmente a contribuição recente mais importante à história da exegese nāgārjuniana, apesar de conseguir apresentar uma leitura das duas verdades consistente, justamente, com aqueles pontos do pensamento de Nāgārjuna com os quais as outras interpretações têm mais dificuldades, se choca abertamente com os pontos (2) e (3): as verdades são *duas*, não apenas uma; *paramārtha-satya* é um nível epistêmico diferente de *saṃvṛti-satya*, e pode ser alcançado.

A leitura que interpreta Nāgārjuna como cético, enfim, embora seja aquela que consegue oferecer a explicação mais convincente para a maioria dos aspectos sobre os quais o pensamento nāgārjuniano se articula, parece inconsistente com o crucial (tanto para Nāgārjuna, quanto para a inteira tradição budista) ponto (3): em que modo um ceticismo consegue explicar afirmações que defendem a possibilidade de alcançar uma dimensão cognitiva qualificada como *paramārtha*, *tattva*, *dharmatā* ou *nirvāṇa*?

A posição interpretativa defendida na segunda parte deste trabalho pretende oferecer uma leitura da temática das duas verdades que se põe em boa sintonia com todos os sete pontos elencados acima – ou, ao menos, não parece em contraste explícito com nenhum deles.

A chave dessa interpretação – para a qual, nesta sede conclusiva, proponho a definição funcionalista 'de interpretação *pedagógica*'[1145] – é entender como as duas verdades em momento nenhum são o *objeto* do ensinamento dos *buddhas*, mas apenas a *base epistêmica* daqueles ensinamentos: as teorias do ponto (6) não devem ser consideradas, portanto, como *qualificações* de *paramārtha*, mas apenas como doutrinas que, ao contrário das *saṃvṛti-samupāśritya* ('baseadas na verdade ordinária'), não respeitam as categorias conceituais ordinárias. Dessa maneira, *paramārtha-satya*, conforme o ponto (3) é reconhecido como a meta do percurso budista, mas, conforme o ponto (4) *não é descrito* ou *representado* de alguma maneira pelos ensinamentos do ponto (6): isto é, a verdade suprema pode manter seu caráter transcendente com relação à conceituação e à discursividade; ademais, também o ponto (5) é respeitado: os

[1145] Essa definição – talvez discutível por não ressaltar imediatamente o caráter intrinsecamente 'filosófico' da doutrina das duas verdades – me parece ter a virtude de apontar, em vez de possíveis significados ou conteúdos das duas verdades, para o aspecto do seu *uso* ou da sua *função* dentro da perspectiva soteriológica budista: os *dve satye* não interessam a Nāgārjuna como *objeto* de análise ou de investigação, mas sim apenas como base de ensinamentos finalizados a *conduzir* ou a *dirigir* (conforme a etimologia da palavra *pedagogia*) audiências diferentes ao mesmo objetivo de sair do *saṃsāra* e alcançar o *nirvāṇa*.

ensinamentos da vacuidade, etc., não se configuram como uma *dṛṣṭi*, um *pakṣa* ou uma *pratijñā*, ou seja, um ponto de vista último e definitivo sobre a realidade em si. O sentido e a utilidade dos ensinamentos de Nāgārjuna são apenas contingentes e dependentes do alvo polêmico da sua filosofia: ou seja, a atitude, particularmente evidente entre os filósofos das tradições *ābhidharmikas* com as quais Nāgārjuna polemiza, de 'congelar' uma série de ensinamentos e de ideias metafísicas. Uma atitude 'perigosa', na medida em que conduz os discípulos do Buda a 'esquecer-se' do objetivo soteriológico da superação da dor, a menosprezar o sentido instrumental da atividade filosófica e, consequentemente, a gerar apego a determinadas ideias, logo, conflitualidade e dor.

Essa concepção *upāyica*, instrumental, da filosofia está perfeitamente em sintonia com o teor e os conteúdos de numerosos e importantes discursos do Buda histórico e, portanto, respeita plenamente o ponto (1.a) do elenco acima: em qualquer meio budista, um discurso que continua e desenvolve a concepção budiana da filosofia 'como uma balsa' para ultrapassar a correnteza do *saṃsāra* não teria dificuldades de apresentar-se como ortodoxo, e de ser homologado como *buddhavacana* ("palavra do Buda"). Além disso, uma vez que a temática da 'habilidade no uso dos meios pedagógicos' (*upāya kauśalya*) é central na reflexão e nas práticas do incipiente movimento *mahāyāna*, a 'interpretação pedagógica' é justificada também nos termos do item (1.b).

Enfim, no que diz respeito ao ponto (7), apesar dos discursos *nāgārjuniano-prajñāpāramitā* explicitamente negarem objetos e conceitos presentes em diversos ensinamentos do Buda, não podem ser ditos *contrapostos* ou *em atrito* com esses mesmos ensinamentos (da mesma forma que os discursos *anattā* do Buda não podem ser ditos *em oposição* a seus discursos *attā*). Assim como um bom mestre, dependendo do seu objetivo formativo, pode educar seus estudantes utilizando imagens e raciocínios diferentes ou até mesmo contraditórios, da mesma forma os *buddhas*, visando o bem estar dos seus discípulos, baseiam o próprio magistério às vezes na visão ordinária do mundo dos próprios discípulos, outras vezes na visão de quem já conseguiu o *nirvāṇa*.

APÊNDICE

MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ
CAP. XXIV
ĀRYASATYAPARĪKṢĀ (Exame crítico das Nobres Verdades)

1. ***yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ /***
caturnāṃ āryasatyānām abhāvas te prasajyate //

Se tudo isto é vazio, [então,] não há surgimento nem cessação; isso significa, para ti, a não existência das Quatro Nobres Verdades.

2. ***Parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca /***
caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate //

Não existindo as Quatro Nobres Verdades, não seria possíveis o compreender [a verdade da dor], o abandonar [a origem da dor], o cultivar [o caminho para extinguir a dor] e o realizar [a extinção da dor].

3. ***tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca /***
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ //

Não havendo essas [quatro atividades salubres], não haveria também os quatro nobres frutos; faltando os frutos, não existiriam também os [quatro] residentes nos frutos, nem os [quatro] candidatos [a eles].

4. ***saṃgho nāsti na cet santi te ´ṣṭau puruṣapudgalāḥ /***
abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo ´pi na vidyate //

Se esses oito [tipos de] personalidades não existissem, não haveria também a comunidade dos monges. Se não existissem as Quatro Nobres Verdades, o verdadeiro Dharma também não existiria.

5. ***dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati /***
evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase //
6. ***śūnyatāṃ phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca /***
sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase //

Sem Dharma e sem *saṃgha*, como haverá um buddha? Falando assim sobre a vacuidade, tu, de fato, renegas as três joias, a existência real dos frutos, [a diferença entre] o errado, o reto e o inteiro intercurso mundano.

7. ***atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam /***
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase //

Aqui, nós afirmamos que tu não entendes o propósito [ínsito na] vacuidade, a [própria] vacuidade e o sentido da vacuidade – e por isso, portanto, tu estás aborrecido".

8. ***dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /***

lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //

O ensinamento da Lei dos *buddhas* é baseado em duas verdades: a verdade ordinária do mundo e a verdade última.

9. ***ye ´nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /***
Te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddha-śāsane //

Os que não entendem a diferença entre essas duas verdades, não entendem a realidade [presente] no profundo ensinamento do Buda.

10. ***vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate /***
paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate //

Sem basear-se no convencional, o plano supremo não é mostrado; sem ter realizado o plano supremo, o *nirvāṇa* não pode ser alcançado.

11. ***vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam /***
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā //

A vacuidade mal entendida perverte o homem pouco inteligente, assim como uma cobra mal apanhada ou uma fórmula mágica mal pronunciada.

12. ***ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ /***
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām //

E é por isso que a mente do Senhor [inicialmente] conteve-se do ensinar, tendo pensado quanto o Dharma é difícil de ser apreendido pelos menos inteligentes.

13. ***śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān /***
doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate //

Ademais, aquela mesma objeção que tu fazes à vacuidade não [implica] um nosso erro; ela não procede com relação ao [nosso conceito de] vazio.

14. ***sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /***
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate //

Para quem a vacuidade é admissível, tudo é admissível; nada é admissível para quem a vacuidade é inadmissível.

15. ***sa tvaṃ doṣān ātmanīyān asmāsu paripātayan //***
aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśvam evāsi vismṛtaḥ //

Tu que nos imputas teus próprios erros, és como o que monta um cavalo e se esquece do cavalo.

16. ***svabhāvād yadi bhāvānāṃ sadbhāvam anupaśyasi /***
ahetupratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi //

Se tu consideras a existência real dos entes em termos de natureza própria, logo, tu vês as coisas desprovidas de causas e condições.

17. ***kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām /***
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase //

E renegas o efeito, a causa, o agente, o meio, a ação, o surgimento, a cessação e o fruto.

18. ***yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /***
sā prañaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

O que é a 'co-originação dependente' nós chamamos de 'vacuidade'; essa é uma convenção dependente, e isso mesmo é o caminho do meio.

19. ***apratītyasamutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate /***
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate //

Já que não existe nenhum *dharma* que não seja co-originado em dependência, também não existe nenhum *dharma* que não seja vazio.

20. ***yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ /***
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate //

Se tudo isso fosse não-vazio, então, não haveria nem surgimento nem cessação – isso significa, para ti, a não-existência das Quatro Nobres Verdades.

21. ***apratītyasamutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati /***
anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate //

Como haverá dor que não seja co-originada em dependência? A dor, com efeito, foi declarada impermanente – isso não é possível em termos de natureza própria.

22. ***svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeṣyate /***
tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ pratibādhataḥ //

Por que algo existente em termos de natureza própria surgiria de novo? Por isso, [como resultado] da negação da vacuidade não há surgimento [da dor].

23. ***na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate /***
svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibādhase //

A cessação de uma dor existente em termos de natureza própria não é logicamente possível; pelo [teu] apego à [noção de] natureza própria, tu negas a cessação.

24. ***svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate /***
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate //

Se houvesse natureza própria, a cultivação do [Óctuplo] Caminho não seria possível. Ora, esse Caminho é, de fato, cultivado, logo, para ti, a natureza própria não é admissível.

25. ***yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate /***
mārgo duḥkhanirodhatvāt katamaḥ prāpayiṣyati //

Se não são vistos a dor, o surgimento e a cessação, qual caminho para a cessação da dor se desenvolverá?

26. ***svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham /***
parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ //

Se a não-compreensão daquela [dor] fosse em termos de natureza própria, como haveria, em seguida, [sua] compreensão? Com efeito, a natureza própria é imutável.

27. ***prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā caivam eva te /***
parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca //

O abandonar, o realizar e o cultivar, da mesma forma que a compreensão, não seriam, para ti, admissíveis, assim como os quatro frutos.

28. ***svabhāvenānadhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ katham /***
śakyaṃ samadhigantuṃ syāt svabhāvaṃ parigṛhṇataḥ //

Ademais, como o defensor da natureza própria seria capaz de obter um fruto não obtido por meio da natureza própria?

29. ***phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ /***
saṃgho nāsti na cet santi te ´ṣṭau puruṣapudgalāḥ //

Faltando os quatro frutos também não haveria nem residentes nem candidatos; sem esses oito personalidades, nem haveria a comunidade dos monges.

30. ***abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo ´pi na vidyate /***
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati //

Se não existissem as [Quatro] Nobres Verdades, também não existiria o verdadeiro Dharma. Sem Dharma e sem *saṃgha*, como poderia haverá um *buddha*?

31. ***apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate /***
apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate //

E para ti, [então], o *buddha* não depende da iluminação, e a iluminação não depende do *buddha*.

32. ***yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api /***
na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ te ´dhigamiṣyati //

Para ti, alguém não desperto por natureza própria, mesmo esforçando-se para [alcançar] a iluminação, não a alcançará, ainda que percorra a carreira do bodhisattva.

33. ***na ca dharmam adharmaṃ vā kaścij jātu kariṣyati /***

kim aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi //

E nunca ninguém cumprirá ações boas ou más. Qual [seria] o dever moral do que é não-vazio? A natureza própria, com efeito, não pode ser *praticada*.

34. ***vinā dharmam adharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate /***
dharmādharmanimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate //

Para ti, é logicamente admissível o fruto *sem* [ação] boa ou má; e para ti o fruto *causado* pelo bem e pelo mal não existe.

35. ***dharmādharmanimittaṃ vā yadi te vidyate phalam /***
dharmādharmasamutpannam aśūnyaṃ te kathaṃ phalam //

Ou, se para ti existe o fruto causado pelo bem e pelo mal, então, como poderia [esse] fruto ser não-vazio, uma vez que surge [condicionado] pelo bem e pelo mal?

36. ***sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase /***
yaḥ pratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase //

Se tu confutas a vacuidade [no sentido de] co-originação dependente, tu confutas a inteira ordem prática do mundo.

37**. *na kartavyaṃ bhavet kiṃcid anārabdhā bhavet krīyā /***
kārakaḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatāṃ pratibādhataḥ //

Se a vacuidade for negada, não haveria dever moral, as ações não seriam começadas, o agente seria inativo.

38. ***ajātan aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati /***
vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat //

O mundo, na [hipótese da existência da] natureza própria, seria sem surgimento, sem extinção, imutável, desprovido de estados variáveis.

39. ***asaṃprāptasya ca prāptir duḥkhaparyantakarma ca /***
sarvakleśaprahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate //

Se [valesse a hipótese do] não-vazio, seriam logicamente impossíveis a realização do [que ainda é] não realizado, a cessação da dor, a eliminação das contaminações.

40. ***yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati /***
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca //

Quem vê a co-originação dependente vê tudo isso: a dor, o [seu] surgimento, a [sua] extinção e o caminho [para a extinção].

BIBLIOGRAFIA

Dicionários

RHYS DAVIDS, T. W. e STEDE, W. – *The Pali Text Society's Pāli–English dictionary,* London, Luzac, 1966 (1ª ed. 1921-25).

EDGERTON, F. – *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary and Grammar*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996 (1ª ed. 1954).

MONIER-WILLIAMS, M. – *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 (1ª ed. 1872).

SARAT CHANDRA DAS – *A Tibetan-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970.

Enciclopédias

STANDFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY - http://plato.stanford.edu/

ENCICLOPEDIA GARZANTI DI FILOSOFIA – Milano, Garzanti, 1987.

POTTER, K. (org.) – *Encyclopedia of Indian Philosophy, Vol.VIII, Buddhist philosophy from 100 to 350 A.D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.

Literatura primária

Edições críticas

- *Mūlamadhyamakakārikā prajñā nāma*. Edited by J. W. DE JONG. Revised by C. LINDTNER, The Adyar Library and Research Centre, The Theosophical Society, Adyar, Chennai, 2004 (1ª ed. 1977).

- *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna, with the author´s commentary*. E.H. JOHNSTON, A. KUNST, Institute Belge des Hutes Études Chinoises, The Saint Catherine Press, 1951.

- *Lokātītastava*. C. LINDTNER, em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 158-162.

- *Acintyastava*. C. LINDTNER, em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 163-171.

- *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Publiée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg, 1903.

- *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna, with the Commentaries* Akutobhayā *by Nāgārjuna,* Madhyamakavṛtti *by Buddhapālita*, Prajñāpradīpavṛtti *by Bhāvaviveka,* Prasannapadāvṛtti *by Candrakīrti, critically reconstructed*. R. PANDEYA, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989.

- *The Prajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra*. Em CONZE, E., *Thirty years of Buddhist Studies*, Columbia, pp. 148-167, 1968.

- *Pāli Sutta-piṭaka, http://www.tipitaka.org/romn/*

Textos e traduções consultados

NĀGĀRJUNA

- *Mūlamadhyamikakārikā*
    - KALUPAHANA, D. – *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991 (1ª ed. New York, 1986).
    - INADA, K. – *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā, with an Indtroductory Essay*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993 (1ª ed. Tokyo, 1970).
    - GNOLI, R. – *Le stanze del cammino di mezzo Madhyamaka kārikā* , Torino, Boringhieri, 1979.
    - GARFIELD, J. – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna´s Mūlamadhyamakakārikā*, New York, Oxford, Oxford University Press (from Tib.), 1995.
    - JONES, R. – em *Nāgārjuna. Buddhism´s Most Important Philosopher. Plain English, Translations and Summaries of Nāgārjuna´s Essecial Philosophical Works*, New York, Jackson Square Books, 2010, pp. 3-33.

- *Vigrahavyāvartanī*
    - BHATTACHARYA, K. – *The dialectical Method of Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.
    - GNOLI, R. – *Lo sterminio degli errori*, Milano, Rizzoli, 1992.
    - WESTERHOFF, J. – *Nāgārjuna´s Vigrahavyāvartanī. The Dispeller of Disputes*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2010.
    - JONES, R. – em *Nāgārjuna. Buddhism´s Most Important Philosopher. Plain English, Translations and Summaries of Nāgārjuna´s Essecial Philosophical Works*, New York, Jackson Square Books, 2010, pp. 34-56.

- *Śūnyatāsaptati*

- ROSS KOMITO, D. – *Nāgārjuna "Seventy Stanzas". A Buddhist Psichology of Emptiness*, Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 1987.
- TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – *On Voidness. A study on Buddhist Nihilism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, pp. 53-99.
- LINDTNER, C. – Em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 95-119.

- *Yuktiṣaṣṭikā*
  - TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – *On Voidness. A study on Buddhist Nihilism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, pp. 19-51.
  - LINDTNER, C. – Em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 72-93.
  - LOIZZO, J. – *Nāgārjuna´s Reason Sixty* Yuktiṣaṣṭikā, *with Candrakīrti´s Commentary* Yuktiṣaṣṭikāvṛtti, New York, Columbia University Press, 2007.

- *Vaidalyaprakaraṇa*
  - TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – *Edition of theTibetan text, English Translation and Commentary, with Introduction and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

- *Ratnāvalī*
  - TUCCI, G. – *The* Ratnāvalī *of Nāgārjuna,* Journal of Royal Asiatic Society, 1934 (pp. 307-325), 1936 (pp. 237-252, 423-435).
  - HOPKINS, J. – *Nāgārjuna´s Precious Garland, analyzed, translated and edited*, Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 1998.

- *Lokātītastava*
  - LINDTNER, C. – Em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 2-11.
  - TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – *On Voidness. A study on Buddhist Nihilism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, pp. 121-124.
  - GNOLI, R. – Em *La Rivelazione del Buddha, Vol.2*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2004, pp. 109-111.

- *Acintyastava*
  - LINDTNER, C. – Em *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Translations and Studies*, Cazadero, California, Dharma Publishing, 1997, pp. 12-31.
  - TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – *On Voidness. A study on Buddhist Nihilism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995, pp. 126-132.
  - GNOLI, R. – Em *La Rivelazione del Buddha, Vol.2*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2004, pp. 115-120.

CANDRAKĪRTI

- *Prasannapadā*
    - STCHERBATSKY, T. – [capp. 1, 25] *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2003 (1ª ed. 1927).
    - DE JONG, J. W. – [capp. 18-22] *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, Paris, Librairie Orietaliste Paul Geuthner, 1949.
    - MAY, J. – [capp. 2-4, 6-9, 11, 23, 24, 26, 27] *Prasannapadā Madhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanscrit e du tibétain*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959.
    - SPRUNG, M. – [capp. 1-8, 10, 13, 15, 18, 19, 22-25] *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from Prasannapadā of Candrakīrti Translated from Sanskrit*, Boulder, Colorado, Prajñā Press, 1979.
    - GNOLI, R. – [cap. 24] Em *La Rivelazione del Buddha, Vol.2*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2004, pp. 659-691.

- *Madhyamakāvatāra*
    - HUNTINGTON, C. – em *The emptiness of emptiness*, Delhi, MLBD, 2003, pp. 143-267.
    - MIPHAM, Jamgön – Boston/London: Shambhala, 2004.

- *Madhyamakāvatārabhāṣya*
    - HUNTINGTON, C. – Trechos em *The emptiness of emptiness*, Delhi, MLBD, 2003.

BHĀVIVEKA (BHĀVAVIVEKA)

- *Prajñāpradīpa*
    - AMES, W. – [capp.1-2], *Journal of Indian Philosophy*, 21, 1993, pp. 209-259; 22, 1994, pp. 93-135; 23, 1995, pp. 295-365.
    - NIETUPSKI, P. – [cap. 13] em "The examination of the conditioned entities and the examination of reality" *Journal of Indian Philosophy*, 24.2, 1996, pp. 103-143.
    - URYUZU, R. – [cap. 24], *The research Bulletin of the Faculty of General Education*, The Faculty of General Education, Kinki Unversity, Osaka, Vol.2.2, 1971, pp.15-56.

AVALOKITAVRATA

- *Prajñāpradīpa-ṭīkā*
    - *bsTan ´gyur* 5259, Peking Edition – Reimpressão pelo Tibetan Tripiṭaka Research Institute (direção SUZUKI, D.T.), Tokyio-Kyoto, 1958.

BUDDHAPĀLITA

- *Buddhapālita-vṛtti*
    - AMES, W. – [Antologia], *Journal of Indian Philosophy*, 14, 1986, pp. 313-348.
    - NIETUPSKI, P. – [cap. 13] em "The examination of the conditioned entities and the examination of reality" *Journal of Indian Philosophy*, 24.2, 1996, pp. 103-143.
    - LINDTNER, C. – [cap. 18] em "Buddhapālita on Emptiness", *Indo-Iranian Journal*, 23, 1981, pp. 187-217.

CH´ING-MU (PIṄGALA? VIMALĀKṢA?)

- *Chung-lun* (*Akutobhayā?*)
    - BOCKING, B. – *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993.

JÑĀNAGARBHA

- *Satyadvayavibhaṅga-kārikās*
    - ECKEL, M. D. – *Jñānagarbha´s commentary on the distinction between the two truths*, Albany**,** State University of New York Press, 1987.

KUMĀRILA BHAṬṬA

- *Ślokavārtika*
    - GANGA NATH JHA – *Ślokavārtika, Translated from the original Sanskrit with extracts from the commentaries "Kasika" of Sucarita Misra and "Nyayaratnakara" of Partha Sarthi Misra*, Delhi, Śri Satguru Publications 1983, 1ª ed. 1900, 1908).

VASUBANDHU

- *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*
    - ANACKER, S. – *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1994 (1ª ed. 1984).

PĀLI SUTTA-PIṬAKA

- Edição
    - http://www.tipitaka.org/
- Traduções consultadas
    - http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/
    - GNOLI, R. (*org.*) – *La Rivelazione del Buddha, Vol.1*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2001.

Literatura secundária

AMES, W. – "The notion of svabhāva in the thought of Candrakīrti", Dortrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 10.2, 1982, pp.161-77.

_____ – (1986): Cf. literatura primária (Buddhapālita).

_____ – (1994-96): Cf. literatura primária (Bhāviveka).

_____ – "Bhāvaviveka´s Own View of His Differences with Buddhapālita", em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 41- 66.

ANACKER, S. – (1994): Cf. literatura primária (Vasubandhu).

BAHM, A. – “Does seven-fold predication equal four-cornered negation reversed?”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 7, 1957, pp. 127-130.

BERGER, D.L. – “Illocution, No-Theory and Practice in Nāgārjuna´s Skepticism: Reflections on the Vigrahavyāvartanī”, Atas do 20th World Congress of Philosophy, Boston University, Boston,1998.

_____ – “Acquiring emptiness: interpreting Nāgārjuna´s MMK 24:18”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 60.1, 2010, pp. 40-64.

BATCHELOR, S. – *Buddhism Without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, New York, Riverhead Books, 1997.

BETTY, S. – “Nāgārjuna´s masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?” Honolulu, *Philosophy East and West*, 33.2, 1983, pp. 123-138.

_____ – “Is Nāgārjuna a Philosopher? Response to Professor Loy”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 34.4, 1983, pp. 447-450.

BHATTACHARYA, K. – (1978): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, VV)

BOISVERT, M. – *The five aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo (Canada), Canadian Corporation for Studies in Religion, 1995.

BOCKING, B. – (1993): Cf. literatura primária (Ch´ing-Mu)

BROIDO, M. – “Veridical and delusive cognition: Tsong-kha-pa on the two satyas”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 16, 1988, pp. 29-63.

BRONKHORST, J. – “On the method of interpreting philosophical Sanskrit texts: Claus Oetke […] Andrew, P. Tuck”, Bern, *Asiatiche Studien/Études Asiatique*, 47.3, 1993, pp. 501-511.

BUGAULT, G. – “Nāgārjuna: Examen critique do nirvāṇa (Nirvāṇa-parīkṣa)”, Bern, *Asiatiche Studien/Études Asiatique*, 46.1, 1992, pp. 83-146.

_____ – “Logic and dialectics in the Madhyamakakārikās”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*,11, 1983, pp. 7-76

_____ – *L´Inde pense-t-elle?* Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

BURTON, D. – *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2001 (1º ed. 1999).

CHAKRAVARTI, S. – “The philosophy of non-involvement of the Madhyamaka”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 10, 1982, pp.397-403.

CHEETMAN, E. – *Fundamentals of Mainstream Buddhism*, London, The Buddhist Society, 1985.

CHIARI, C.T. – "On the dialectical affinities between East and West, Part II", Honolulu, *Philosophy East and West*, 5, 1954, pp. 321-336.

CHINN, E. – "Nāgārjuna´s fundamental doctrine of pratītyasamutpāda", Honolulu, *Philosophy East and West*, 51, 2001, pp. 54-72

COLLINS, S. – *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

CONZE, E. – *Buddhist Thought in India*, London, Allen & Unwin, 1962.

COOPER, D.E. – "Emptiness: Interpretation and Metaphor", *Contemporary Buddhism*, 3, 2002, pp. 7–20.

DASGUPTA, S. – *Indian idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

DELLA SANTINA, P. – *Madhyamaka Schools in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2008 (1ª ed. 1986)

DEL TOSO, K. – Bhāviveka's *Madhyamakaratnapradīpa*, Chapter 6: "The Understanding of the Ultimate Meaning" (*Don dam pa'i śes rab*) – primeira versão (2011).

DE JONG, J. W. – (1949): Cf. literatura primária (Candrakīrti, PP).

_____ – "Emptiness", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 2, 1972, pp. 7-15.

DREYFUS, G. – "Would the True Prāsaṅgika Please Stand? The Case and View of ´Ju Mi pham", em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 317-347.

ECKEL, M. D. – (1987): Cf. literatura primária (Jñānagarbha).

_____ – *To see the Buddha. A Philosopher´s Quest for the Meaning of Emptiness*, San Francisco, Harper, 1992.

_____ – "The satisfaction of No Analysis: On Tsong kha pa´s Approach to Svātantrika-Madhyamaka", em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 1073-203.

EDGERTON, F. – (1996): Cf. Dicionários.

EJIMA, Y. – "Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka", *Indogaku-bukkyogaku-kenkyu*, 38-2, 1991, pp. 838-884.

EVANS, R. D. e MATILAL, B. K. (org.) – *Buddhist logic and epistemology*, Dordrecht, D. Reidel, 1986.

FERRARO, G. – “Alguns momentos do debate sobre as teorias do ‘não-si’ e das ‘duas verdades’ na história da filosofia budista”, Belo Horizonte, *Kriterion*, 123, 2011, pp. 7-29.

_____ – “Differenza epistemologica e identitá ontologica tra samsara e nirvana nel pensiero buddhista”, Marília (São Paulo), *Trans-Form-Ação*, 35.1, 2012.

GALLOWAY, B. – “Some logical issues in Madhyamaka thought”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 17, 1989, pp. 1-35.

GANGA NATH JHA – (1983): Cf. literatura primária (Kumārila Bhatta).

GARFIELD, J.L. – “Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 40.3, 1990, pp. 285-307.

_____ – “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nagarjuna start with causation?”, Honolulu, *Philosophy East & West, 44.2, 1994, pp. 219-251.*

_____ – (1995): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, MK).

_____ – *Empty Words*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2002.

_____ – “Turning a Madhyamaka trick: Reply to Huntington”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 36, 2008, pp. 507-527.

_____ – “Nāgārjuna´s Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way): Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths”, em EDELGLASS, W. e GARFIELD, J.L. – *Buddhist Philosophy: Essential readings*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2009.

GARFIELD, J.L., WESTERHOFF, J. – “Acquiring the notion of Dependent Designation: a response to Douglas L. Berger”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 61.2, 2011, pp. 365-367.

GETHIN, R. – *The foundations of Buddhism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1998.

GIMELLO, R. – “Apophatic and kataphatic discourse in Mahāyāna: a Chinese view”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 26.2, 1976, pp. 117-135.

GNOLI, R. – (1979): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, MK).

_____ – (1992): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, VV).

_____ – (2001): Cf. literatura primária (Pāli Sutta-Piṭaka).

_____ – (2004): Cf. literatura primária (Candrakīrti, PP).

GOMBRICH, R. – *What the Buddha Thought*, London, Equinox Publishing Ltd, 2009.

GÓMEZ, L. –"Two jars on two tables: Reflections on the «Two Truths»", em *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. Jonathan A. Silk, Honolulu, University of Hawai´i Press, 2000, pp. 95-136

GRIFFITHS, P. – "Review of D. Burton´s *Emptiness Appraised*", *Journal of Buddhist Ethics*, 7, 2000, pp.22-25.

GUNARATNE, R. D. – "The Logical Form of Catuskoṭi: A New Solution", Honolulu, *Philosophy East and West* 30, 2, 1960, pp. 211-239.

HARRISON, P. – "Who gets to ride in the Great Vehicle: Self-Image and Indentity among the followers of the early Mahāyāna", Madison, *Journal of the International Association Of Buddhist Studies*, 10.1, 1987, pp. 67-89.

HAYES, P. – *Dignāga on the interpretation of signs*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

_____ – "Nagarjuna´s appeal", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 22.4, 1994, pp. 299-378.

HOPKINS, J. – *Meditation on Emptiness*, Boston, Wisdom Publications, 1996 (1ª ed. 1983).

_____ – (1998): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, RV).

HUNTINGTON, C.W. – *The emptiness of emptiness*, Delhi, MLBD, 1989.

_____ – "A lost text of early Indian Madhyamaka", *Asiatische Studien*, vol. 49.4, 1995, pp. 693-767.

_____ – "Was Candrakīrti a Prāsaṅgika?", em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 67-91.

_____ – "The nature of Mādhyamika trick", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 35, 2007, pp. 103-131.

IIDA, S. – "The nature of saṃvṛti and the relationship of paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika", em SPRUNG, M. (org.) – *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 64-77.

INADA, K. – (1970): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, MK).

JAYATILLEKE, K. N. – "The logic of four alterantive", Honolulu, *Philosophy East and West*, 17, 1967, pp. 69-83.

JONES, R. – (2010): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, MK).

KALUPAHANA, D. – (1991): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, MK).

KATSURA, S. – "Nāgārjuna and the tetralemma (Catuḥkoṭi)", em *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. Jonathan A. Silk, Honolulu, University of Hawai´i Press, 2000, pp. 201-220

KATZ, N. (org.) – *Buddhist and Western Philosophy*, Delhi, Sterling Press, 1981.

KRAGH, U.T. – "Classicism in Commentarial Writing: Exegetical Parallels in the Indian Mūlamadhyamakakārikā Commentaries", *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, Issue 5, Dec. 2009, pp. 1-66.

KUZMINSKI, A. – "Pyrrhonism and the Mādhyamaka", Honolulu, *Philosophy East and West*, 57, 2007, 482–511.

LAMOTTE, É. – *Histoire do Bouddhisme Indien: des origines à l'ère Śaka*, Louvain, Publications Universitaires [et] Institut Orientaliste, 1958.

LA VALLÉE POUSSIN, L. de – "Buddhica", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3, 1938, pp. 137-160.

LE POIDEVIN, R. – *Agnosticism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010.

LINDTNER, C. – "Atiśa´s introduction to the two truths, and its sources", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 9, 1981.I, pp. 161-214.

_____ – (1981.II): Cf. literatura primária (Buddhapālita).

_____ – (1997): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, ŚS, etc.).

LOIZZO, J. – (2007): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, YṢ).

LOPEZ, D. – *A study of Svātantrika*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1987.

LOY, D. – "How not to criticize Nāgārjuna. A Response to L. Strafford Betty", Honolulu, *Philosophy East and West*, 34.4, 1984, pp. 437-445.

_____ – "Second Buddha: Nāgārjuna's Buddhism Greatest Philosopher", *Tricycle*, Winter, 2006.

MABBETT, I. – "Is there Devadatta in the house – Nagarjuna´s vigrahavyavartani and the liar paradox", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 24.3, 1996, pp. 295-320.

MATILAL, B. K. – *Navya Nyāya Doctrine of Negation*, Harvard Oriental Series 46, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

_____ – *Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical*, The Hague, Mouton, 1971.

_____ – *Logic, Language and Reality*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.

_____ – *Perception: an essay on classical Indian theories of knowledge*, Oxford, Claredon, 1986.

_____ – *The Character of Logic in India*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.

_____ – *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal, vol.1: Mind, Language and the World*, Oxford, Jonardon Ganeri, 2002.

MAY, J. – (1959): Cf. literatura primária (Candrakīrti, PP).

_____ – "On Mādhyamika Philosophy", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 6, 1978, 233-241.

MAYEDA, S. – "Śankara and Buddhism", *A Journal of Nāgārjuna Institute of Exact Methods*, 11., 1999-2005, pp. 38-45.

McCAGNEY, N. – *Nāgārjuna and the philosophy of openness*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.

McEVILLEY, T. – *The shape of ancient thought*, New York, Allworth Press, 2002.

_____– "Early Greek philosophy and Mādhyamika", Honolulu, *Philosophy East and West*, 31.2, 1981, pp. 141-164.

MIPHAM, J. – (2004): Cf. literatura primária (Candrakīrti, MA).

MOCHIZUCHI, K. – "Are the Mādhyamikas Śūnyatāvādins?", em *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa´s felicitations volume*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004.

MONIER-WILLIAMS, M. – (1986): Cf. Dicionários.

MONTEIRO, J. – "As Duas Verdades na perspectiva do Satya-siddhi-śāstra", artigo apresentado em ocasião do Colóquio: Verdade Convencional e Verdade Suprema: Nāgārjuna e seus desdobramentos, Fafich, UFMG, Belo Horizonte, 7-12-2011.

MURTI, T.R.V. – *La filosofia centrale del Buddhismo*, Roma, Ubaldini, 1983 (1ª ed. 1955).

NAGAO, G.M. – *Mādhyamika and Yogācāra*, Delhi, Indian Books Center, 1992.

NAPPER, E. – Depen*dent-Arising and Emptiness*, Sommerville, Wisdom Publications, 1989.

NARAIN, H. – *The Mādhyamika Mind*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.

_____ – "Śūnyavāda: a reinterpretation", Honolulu, *Philosophy East and West*, 13, 1964.

NAYAK, G.C. – "The Mādhyamika Attack on Essentialism: A Critical Appraisal", Honolulu, *Philosophy East and West*, 29.4, pp. 477-490.

_____ – *Nirvāṇa in Candrakīrti´s Prasannapadā*, Shimla, Indian Institute of Advanced Studies , 2006.

NEWLAND, G. – *Appearance & Reality: The Two Truths in the Four Buddhist Tenet Systems*, NewYork, Snow Lion, 1999.

NEWTON-SMITH – *The rationality of science*, London & New York, Routledge & Kegan Paul, 1981.

NIETUPSKI, P. – "The examination of the conditioned entities and the examination of reality" Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 24.2, 1996, pp. 103-143

OETKE, C. – "Remarks on the interpretation of Nāgārjuna's philosophy" Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 19.3, 1991, pp. 315-323.

_____ – "Nihilist and non-nihilist interpretation of Madhyamaka", *Acta Orientalia*, 57, 1996, pp. 57–104.

_____ – "Some remarks on thesis and philosophical position in early Madhyamaka", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 31, 2003, pp. 449-478.

_____ – "On MMK.24.18", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 35, 2007, pp. 1-32.

PANDEYA, R. e MANJU – *Nāgārjuna´s philosophy of No-identity*, Delhi, Eastern Book Linkers, 1991.

POTTER, K. – *Presuppositions of India´s philosophy*, Englewood Cliff, Prentice-Hall, 1963.

_____ – (1999): Cf. Enciclopédias.

PRIEST, G. – "The logic of paradox", *Journal of Philosophical Logic*, 8, 1979, pp. 219-241.

PYE, M. – *Skilfull Means: a Concept in Mahāyāna Buddhism*, London, Duckworth, 1978.

REPS, P. (Comp.) – *Histórias Zen: uma coleção de escritos zen e pré-zen*, Brasília, Editora Teosófica, 1999.

RINCHEN, GESHE SONAM – *How karma Works: The Twelve Links of Dependent Arising*, Ithaca, New York, Snow Lion Publications, 2006.

ROBINSON, R.H. – "Some logical aspects of Nāgārjuna´s system", Honolulu, *Philosophy East and West*, 6.4, 1957, pp. 291-308.

_____ – "Did Nāgārjuna really refute all philosophical views?", Honolulu, *Philosophy East and West*, 22.3, 1972, pp. 325-331.

RONKIN, N. – *Early Buddhist Metaphysics*, London and New York, Routledge Curzon, 2005.

ROSS KOMITO, D. – (198t): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, ŚS).

SAITO, A. – "Is Nāgārjuna a Mādhyamika?", *Studies in the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra and Mahāyāna Scriptures*, 2007 pp.153-164.

SCHOPEN, G. – "The frase «sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet» in the Vajracchedikā: notes on the cult of the books in Mahāyāna", *Indo-Iranian Journal*, 17, pp. 147-181.

SCHROEDER, J. – Nāgārjuna and the doctrine of skillful means", Honolulu, *Philosophy East West*, 50.4, 2000.

_____ – *Skillful means: The heart of Buddhist compassion*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004.

SEYFORT RUEGG, D. – "The uses of the four positions of the catuḥkoṭi and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 5, 1977, pp.1-72.

_____ – "Mathematical and linguistic models in Indian thought: the case of śūnyatā", *Wiener Zeitschrift fur Kunde Südasiens und Asiens*, 22, 1978, pp. 171-181.

_____ – *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.

_____ – "Does the Mādhyamika have a thesis and philosophical position?", em *Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Dordrecht, 1984, pp. 229-238.

_____– "On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāviveka/Bhāvya", em RUEGG, D. SEYFORT, SCHMITHAUSEN (org.) – *Painels of the VIIth World Sanskrit Conference* (Vol. II), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden, Brill, 1990, pp. 59-71.

_____ – *Three studies in the history of Indian and Tibetan Madhyamaka philosophy*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2000.

SIDERITS, M. – "Nagarjuna as anti-realist", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 16.4, 1988, pp.3111-325.

_____ – "Matilal on Nāgārjuna", em MOHANTY, J. e BILIMORIA, P. – *Relativism, Suffering and Beyond*: Essays in Memory of Bimal K. Matilal, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997.I.

_____– "A review of The fundamental wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna´s Mūlamadhyamakakārikā, Translation and Commentary by Jay L. Garfield", *Journal of Buddhist Ethics*, 4, 1997.II.

_____ – "On the Soteriological significance of emptiness", Abington (UK), *Contemporary Buddhism*, 4.1, 2003, pp. 9-24.

_____ – "Causation and emptiness in early Madhyamaka", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 32, 2004, pp.393-419.

_____ – *Buddhism as a philosophy*, Aldershot (UK), Ashgate Publishing, 2007.

SPRUNG, M. – "The Mādhyamika doctrine of two realities as a metaphysic", em SPRUNG, M. (org.) – *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 40-53.

_____ – (1979): Cf. literatura primária (Candrakīrti, PP).

STCHERBATSKY, T. – *Buddhist Logic, 2 volls*. Leningrad, Biblioteca Buddhica,1930.

_____ – (2003): Cf. literatura primária (Candrakīrti, PP).

STRENG, F.J. – *Emptiness*, Nashville, Abingdon Press, 1967.

_____ – "The significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship between Saṃvṛti and Paramārthasatya in Nāgārjuna", em SPRUNG, M. (org.) – *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 27-39.

TABER, J. – "On Nāgārjuna´s so-called fallacies: a comparative approach", *Indo-Iranian Journal*, 41, 1998, pp. 213-244.

TACHIKAWA, M. – "Svabhāva and śūnyatā", Tokyo, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 43.2, 1995, pp.26-32.

_____ – *An introduction to the philosophy of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997

TANJI, T. – “On samāropa: Probing the Relationship of the Buddha´s Silence and His Teaching”, em *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. Jonathan A. Silk, Honolulu, University of Hawai´i Press, 2000, pp. 347-368.

TAUSCHER, H. – “Phya pa chos seng ge as a Svātantrika”, em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 207-255.

TILLEMANS, T. – “Trying to be fair to Mādhyamika Buddhism”, em *The Numata Yehan Lecture in Buddhism*, University of Calgary, 2001, pp. 507-523.

_____ – “Metaphysics for Mādhyamikas” em DREYFUS, G. E MCCLINTOCK, S. – *Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*, Boston, Wisdom Publications, 2003, pp. 93-123.

_____ – “What are the Mādhyamikas refusing? Śāntarakṣita, Kamalaśīla et alii on Superimposition (samāropa)” em *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa´s felicitations volume*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004.

TOLA, F. e DRAGONETTI, C. – (1995): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, ŚS, etc.).

_____ – “Against the attribution of the Vigrahavyāvartanī to Nāgārjuna”, *Wiener Zeitschrift für des Kunde Sud und Östasiens*, 42, 1998, pp. 151-166.

TUCCI, G.– (1934): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, RV).

_____– *Minor Buddhist Texts*, Roma, Serie Orientale, Is.M.E.O., 1956.

TUCK, A. – *Comparative Philosophy and the Philosophy of scholarship. On Western Interpretation of Nāgārjuna*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.

URYUZU, R. – (1971): Cf. literatura primária (Bhāviveka).

VÉLEZ DE CEA, A. – “Emptiness in the Pāli suttas and the question of Nāgārjuna´s orthodoxy”, Honolulu, *Philosophy East and West*, 55.4, 2005, pp. 507-528.

VENKATA RAMANAM, K. – Nagarjuna`s Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966.

WALSER, J. – “On the formal argument of the Akutobhayā”, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 26, 1998, pp. 189-232.

_____ – *Nāgārjuna in context, New York*, Columbia University Press, 2005.

WARDER, A.K. – "Is Nāgārjuna a mahāyanist?" em SPRUNG, M. (org.) – *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 78-88.

_____ – *Indian Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000 (1ª ed. 1970).

WESTERHOFF, J. – *Nāgārjuna´s Madhyamaka*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2009.

_____ – (2010): Cf. literatura primária (Nāgārjuna, VV).

WILLIAMS, P. – "Some aspects of language and construction in the Madhyamaka", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 8.1, 1980, pp. 1-45.

_____ – On the abhidharma ontology, Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 9, pp. 227-2571981.

_____ – "Review article: Chr. Lindtner (1982), Nāgārjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Indiske Studier 4, Copenhagen: Akademic Forlag", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 12, 1984, pp. 73-104.

_____ – "On the interpretation of Madhyamaka thought", Dordrecht, *Journal of Indian Philosophy*, 19.2, 1991, pp.191-218.

_____ – *Il buddhismo Mahāyāna*, Roma, Ubaldini, 1990 (tit.or. Mahāyāna Buddhism, Routledge, 1989).

_____ – *Il buddhismo dell´India*, Roma, Ubaldini, 2002 (tit.or. Buddhist thought, Routledge, 2000).

WOOD, T.E. – *Nāgārjunian Disputations*. *A philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

YONEZAWA, Y. – "*Laksanatika. A Sanskrit Manuscript of an Anonymous Commentary on the Prasannapadā", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 47, 2, March 1999, pp. 1024-1022.

INDÍCE ANALÍTICO

ÍNDICE DE CONCEITOS E TERMOS

Abhidharma/abhidhamma-piṭaka – p. 26, 31, 34, 35, 69, 179, 209, 215.
ābhidharmikas – 26, 33-35, 51, 54, *65-67*, 73, 75, 83, 86, 108, 133, 134, 179, 181, 208, *210-220*, 226, *253-256*, 295, *303-306*, 308, 311.
absolute-*svabhāva* – 217, 230-234.
Absoluto – 45, 70-73, 96, 113, 114, 119, 120, 212, 230-233, 278.
ākāśa (espaço) – 80-82.
analogias/similitudes
- balsa – 299, 303, 305, 311.
- cidade de Gandharva – 58, 63, 291.
- doente de catarata – 90, 134, 272.
- filho de mulher estéril – 52, 95, 272, 273.
- miragem – 52, 62, 63, 91, 95, 134, 201, 202.
anātma/*anattā-vāda* (não-si) – 25, 132, 208, 266, 311.
anitya/anicca (impermanência) – 17, 25, 220.
anyonya prajñapti (designação interdependente) – 133, 158, 250, 255, 256.
aparantakappikā (especulações sobre o futuro) – 294, 296.
apavāda (negação da inexistência do existente) – 227.
apofatismo/catafatismo 13, 63, 71, 75, 84, 163, 190, 206, 236, 237, 282.
apratiṣṭhita nirvāṇa (nirvāṇa sem residência) – 112.
artha (objeto, sentido) – 1, 77, 280, 281.
aseitas (aseity, aseitá) – 102, 213.
astitva/*nāstitva* (existência/inexistência) – 51, 186, 228, 270, 275.
ataraxia – 152.
atomismo lógico – 5.
aṭṭhakathā (comentários pāli) – 209, 210.
avidyā/*avijjā* (nesciência) – 222, 237, 242, 247, 281.
avyākṛtas/*avyākatas* ([perguntas] indetermináveis – 74, 267.

Bahūśrutiya – 75.
Bhāviveva/Bhāvaviveka/Bhāvya – 7, 22, 97.
bhūtakoṭi (limite da realidade) – 81.
bodhisattva – 26, 30, 82, 112, 117, 118, 163, 315.
buddhavacana (palavra do buddha) – 33, 65, 67, 73, 115, 241, 311.

Budismo de base (mainstream buddhism) 35, 70, 73, 81, 83, 108, 115, 133, 196, 210, 211, 220.

Cânone pāli – 29, 80, 81, 209, 237, 293, 298
Cânone tibetano (*Tenjur*/*Bstan ´gyur*) – 78, 88.
causa/causação/poder causal – 38, 48, 80, 150, 172, 173, 186, 188, *193-198*, 202, 206, *211-221*, 225, 232, 236, 237, 249, 252, 256, 261, 276, 279, 290, 291, 295, 297, 298, 300, 309.
Ceticismo – *144-157*.
ciência – 5.
Comentários – 8, *18-25*, 212.
contaminações cármikas – 298.
contradição – *13-17*, 50, 51, 101, 120, 121, 122.
contrapartes coexistentes – *245-252*, *256-258*, 270, 277.

darśana (visão filosófica) – 28, *103-106*.
dGe luk pa – 14, 21, 28, 43, 84, 95, 98, 100, 107, 245.
dharma/dhamma (componente da realidade) – 58, 59, 70, 94, 205, 210, 211, 216, *219-223*, 226, 253-255.
Dharma/Dhamma –33, 168, 172, 192, 195, 267, 287, 296, 299, 301, 306.
dharmadhātu (universo) – 68, 81, 282.
dharma-kāya (corpo de Dharma) – 68, 282.
dhātu (elemento) – 196.
dravya [sat] (ser real) – 46, 85, 128, 132, 133, 179, 181, 211, 212, 213, 216, 253, 282.
dṛṣṭi/*diṭṭhi* (ponto de vista filosófico) – 39, 60, 74, *102-106*, 126, 183, *293-298*, *302-305*, 309, 311.
dukkha (dor) – 25, 74, 193.
dúplice saṃvṛti – 164, 200.

Ekavyavahārika – 74.
enthememe – 23.
Eleatas – 69.
Escola da Gramática (*vyakarana-śāstra*) – 48, 87.
esseità – 221.
exegese – 3.

falácias
- do equívoco – 14.
- do espantalho (*strawman*) – 217, 218, 224.
- da negação do antecendente – 250.
- do mentiroso – 39, 147.
- da simetria deslocada (*misplaced simmetry*) – 257.

Gimnosofistas – 151.
Gokulika – 75.

idaṃ-pratyayatā (estado de condicionalidade) – 242, 252.
idantā (cf. *tathatā*)
idealismo alemão – 3, 69.
identidade (categoria da) – *15-17*, 41, 51, 121-123, 134, 136, 196, 197, 210, 219, *223-230*, 234, 236, 250, 251, 282, 291, 292, 295.
incomensurabilidade – 5, 8, 81.
individualidade – 59, 218, 225, 236.
isogese – 3, 4.

jñāna (sabedoria) – 23, 62, 71, 72, 97, 124, 153, 155, 158, 186, 195, 273, 281.

kārikā (estância) – 1.
kriyākārasāmarthya/arthakriyā[śakti] (função causal) – 85, 202.

Kuddhaka-nikāya – 209.

Madhyamaka – 7, 21, 27, 28, 41, 42, *44-54*, 58, 59, 68, 70, 85, 87, 94, 95, 103, *108-110*, 129, *147-152*, 208, 232, 262, 271, 273, 297.
madhyamā-pratipad/majjhimā paṭipadā (caminho do meio) – 168, 186, 204, *261-278*, 280, 288.
Mahāsāṅghika – *31-34*, 65, 73, 75, 303, 308.
Mahāyāna – 26-35, 44, 65, 67, 70, 80-83, 98, 108, 111, 117, 133, 137, 173, 298, *300-304*, 308, 311.
maṅgala-ślokas (versos introdutório) – 80, 205, 227, 276.
Mística/misticismo – 70, 73, 91, 122, 138, 149, 154, 155, 157, 257.
Monismo – 70.

Nāgārjuna e a escola Madhyamaka – 18, 26, 27, 34.
nāmarūpa (mente-corpo) – 242.
nāstika (niilista) – 65, 273.
neyārtha (significado implícito) – 176.
nidāna (elo) – 237, 238, 240.
niḥsvabhāvatā (ausência de natureza própria) – 84, 174, 207, 226, 251.
Nikāya – 30, 73.
nirvāṇa/nibbāṇa – 8, 15, 29, 44, 54, 57, 62, 65, 69, 74, 80-82, 100, 112, 120, 130,141, 152, 156, 160, 176, 194, 228, 239, 281-285, 290, 291, 293-299, 305-311.
nirvikalpa jñāna (conhecimento não-conceitual) – 62, 72, 273, 281, 286.
Nobre Óctuplo Caminho – 194, 294, 307.
nobres frutos – 1, 174, 192, *194-196*, 198.
Nyāya, naiyāyikas – *51-53*, 146, 150.

objetividade textual – 4.
obra nāgārjuniana – 3, *10-12*, 21, 26, 142, 269, 282, 295, 304.
ortodoxia/heterodoxia de Nāgarjuna – 9, 25, 29, 32, 33, 67, *81-83*, 256, 295, 299, 308, 311.
ouroboro/uroboro, urobrismo – 148-150, 276.

pāda (quarto de uma kārikā) – 1.
pakṣa (posição) – 28, 39, 311.
parabhāva (alteridadade) – 14, 61, *222*, *223*, 228, 234, 250, 259, 270, 269, 282, 295.
paradigmas (científicos, interpretativos) – 5-8, 20, 70, 73, 79, 84, 107, 258.
parama (supremo, transcendente) – 1, 2, 77, 174, 198, 280, 283, 286, 291.
parasparāpekṣā (dependência recíproca) – 247, 251, 258.
parikathā corpus (*corpus* hemilético) – 12, 13.
paryudāsa/prasajya pratiṣeda (negação implicativa/não-implicativa) – 39, 48, 59.
Pirro, pirronismo – 145, 148, 151, 152, 156.
prajñā (intuição intelectual) – 72, 90, 154, 273, 274.
Prajñāpāramitā – 30, 48, 58, *80-83*, 86, 111, 112, 151, 239, 287, 291, 304, 308, 311.
prajñapti [*sat*] (ser convencional) – 46, 75, 85, 128, 132, 133, 139, *179-184*, 187, 211, 212, 229, 253, 277, 290.
prajñaptir upādāya (designação convencional) – 69, *175-182*, 186-188, 277, 290.
Prajñaptivāda – 31, 34, 75, 133, 134, 181, 253, 255, 256, 308.
prakṛti (natureza) – 230, 235.
pramāṇa (meios de reto conhecimento) – 94, 146, 150, 153.
prapañca/niḥprapañca (proliferação mental/ausência de) – 62, 72, 97, 98, 286, 298.
prasaṅga – 39, 71, 72.
Prāsaṅgika – 19, *86-94*, 98, 108, 189, 245.

pratijñā (tese) – 28, 54, 55, 71, 72, *101-104*, 149, 182, 276, 277, 286, 308, 310.
pratītyasamutpāda /paṭiccasamuppada (co-originação dependente) – 69, 78-81, 89, 112, 114, 127, 128, 159, 168, 175-178, 184-188, 196, 204-207, 220, 234, *236-261*, 263, 267-269, 273, 276, 280, 282, 288, 299.
pratyaya/*paccaya* (condição) – 212, 214, 220, 240, 244, 283.
Pratyekabuddha – 153, 188.
pubbantakappikā (especulações sobre o passado) – 294, 296.
Pudgalavāda – 31, 34, 35, 65, 73, 75, 255, 303, 308.

Quatro Nobres Verdades – 1, 25, 57, 142, 160, 165, 170-174, 182, *191-198*, 279, 290, 293, 300, 304, 307, 309.

raciocínio de última análise – *90-94*, 101.
rede de Indra – 248.
regras da lógica – *13-17*, 48-51, 121, 122, 147, 291.

samāropa/*adhyāropa* (sobreimposição do inexistente) – 19, 65, 72, 201, *226-230*, 236, 272, 285, 296.
saṃgha – 23, 195, 196.
saṃghatīśeṣa (separação do saṃgha) – 32.
Sāṃkhya – 214.
sammādiṭṭhi (reta visão) – 267.
Saṃmitīya – 31.
Saṃskhāra/*saṅkhāra* (volições) – 242, 243, 247.
saṃvṛti-mātra (mera *saṃvṛti*) – 163.
saṅghabheda (rachadura do saṃgha) – 31, 32.
śāntaṃ (apaziguada) – 62, 186, 233, 283, 286.
sāra (núcleo) – 209.
sarvāstitva (existência de tudo) – 219, 221.
Sarvāstivāda/Vaibhaṣika – 31, 34, 35, 43, 85, 86, 108, 180, 210, 214, 215, 216-225, 246, 253-255, 303, 305, 308.
Sassatavāda (realismo, substancialismo) – 266-268, 294.
sasvabhāvamatra (existência na mera essência) 221.
satkārya-vādin – 214, 215.
satya/*sacca* – 78, 136, 183, 198.
Sautrāntika – 108, 246, 253-255, 303.
silêncio do Buddha – 113, *285-287*, 299.
sistema doutrinário (tenet system, *grub mtha´*) – 84, 91, 108, 109, 245.
skandhas (agregados) – 132, 133, 196, 255, 301.
stava corpus (corpus dos hinos) – 13, 62, 76, 142.
substância – 17, 69, 75, 132, 149, 150, 173, 193, 196-198, 213-219, 221-227, 230, 238, 247, 253, 254, 259, 268, 279, 282, 290, 295, 300, 302.
śūnyatā (vacuidade) – 15, 23, 29, 30, 46, 52, 54, 58-60, 64, 69-73, 76-84, 106, 112-116, 120-123, 126, 139, 141, 142, 160, 162, 168-178, 182-184, 186-189, 190, 191, *204-235*, 237-239, 251, 261, 263, 268, 273, 276-278, 280, 282, 284, 288, 297, 298, 303.
śūnyatā-vāda – 27, 29, 42, 303.
sūtra/*sutta-piṭaka* – 11, 32, 34, 36, 66, 81, 209, 307.
svabhāva (essência, natureza própria, natureza intrínseca, *rang bzhin*) – 14, 16, 17, 31, 46, 58-62, 78, 84, 85, 102-106, 125, 136, 173, 185-187, 200, *207-237*, 244, 245, 249-251, 253, 259, 261, 269-271, 276, 282, 285, 291, 296, 302, 309.
svarūpa (natureza própria) – 217, 227, 230.
Svātantrika – 19, 85, 88, 89, 92, 94, 97-99, 108, 246.

tathatā, *tathābhāva*, *tathābhūta* (talidade [do ser]) – 68, 75, 76, 81, 230-235, 282.
tathya/*mithya-saṃvṛtisatya* – *201-203*.
tattva (realidade em si) – 61-63, 75, 78, 141, 142, 152-159, 184, 189, 191, 217, 228, 234, 282-286, 295, 296, 306, 308, 310.
Teoria das Três Naturezas – 27.
Theravāda – 11, 29, 35, 66, 180, 210-213, 216, 217, 219, 220, 223, 254, 255, 265.
terceiro excluído – 14-16, 50, 100, 122, 141, 148, 151.
Terra Pura – 119.
títulos capítulos MK – 212.
três joias – 174, 192.
Tripiṭaka/Tipiṭaka – 26.
tṛṣnā/*taṇhā* (sede) – 193, 237.

uccheda[*-vāda*/*darśana*] (nulificação, aniquilacionismo, materialismo) – 51, 66, *266-270*, 273, 276, 294.
upadāna (apego) – 209.
upadhi (substrato) – 66, 210.
upāya-kauśalya (meios apropriados) – 30, 35, 86, 111, 169, 283, *290-307*, 311.
uttama (supremo) – 1.

vāda (doutrina) – 30, *103-105*.

vaidalya[-*sūtra*] (dissecação) – 11.
vaipulya[-*sūtra*] (extensão) – 34, 37.
Vaiśeṣika – 213, 215.
vijñāna/*viññāṇa* (consciência) – 58, 237, 242, 243, 247.
vikalpa/nirvikalpa (discursividade/ausência de) – 62, 65, 72, 98, 162, 273, 281, 286, 298.
vijñapti-mātra (mera representação consciente) – 227.
vinaya[-*piṭaka*] – 26, 30-32.
vyavahāra (intercurso [mundano]) – 17, 62, 78, 133, 158, 160, 162, 174, 185, 196-201, 205, 241, 243, 244, 258, 305.

yathabhūtadarśana (correta visão do real) – 287.
Yogācara/Vijñānavāda/Cittamātra – 27, 42-43, 76, 84, 108, 115, 116, 201, 211, 246.
yukti corpus (*corpus* lógico) – 9, 12, 13, 24, 76, 142, 269, 282, 295.

Zen/Ch´an – 117, 118, 300.

ÍNDICE DOS NOMES

A kya yoṅs ´dzin – 43.
Ames – 63, 64, 97, 126, 184, 185, 217, 230, 231, 234, 233, 275, 297, 306.
Arcesilau de Pitane – 145.
Āryadeva – 28, 95, 104, 300, 306.
Aristóteles – 213, 219.
Arnold – 175.
Asaṅga – 27.
Avalokitavrata – 188.

Bagger – 73.
Bahm – 39.
Barthes – 4.
Batchelor – 144.
Berger – *177-182*, 186.
Berkeley – 259.
Betty – 252.
Bhāskara – 42.
Bhattacarya – 51.
Bhāviveka (Bhāvaviveka, Bhāvya) – 1, 7, 18, 21-24, 27, 48, 65, 88, 97-99, 119, 124, 126, 162, 164, 179, 187, 188, 196, 197, 201-203, 205, 281, 283.
Bloom – 4.
Bo-dong Chok-lay-nam-gyel – 43.
Boisvert – 243.
Broido – 163.
Bronkhorst – 3-6.
Brooks – 4.
Buddhaghosa – 238.
Buda (Siddhārtha Gotama) – 1, 7, 16, 25, 26, 29, 30, 33-35, 57, 60, 65-68, 73-75, 78, 79, 81, 86, 90, 108, 111-121, 129, 132, 134, 139, 140, 142, 144, 150, 159-161, 163, 172, 173, 185, 187, 193, 196-199, 203, 205, 206, 228, 234, 237-243, 246, 247, 256, 265-268, 275, 281, 282, 285-287, 290-311.
Buddhapālita – 7, 18, 21, 22, 24, 63, 64, 88, 90, 99, 126, 179, 184, 185, 230, 232-234, 241, 243, 275, 296, 306.
Bugault – 6, 15-17, 26, 212, 229, 213, 219, 228, 247, 251, 286, 296.
Burnouf – 44.
Burton – 11, 46, 47, 59, 62, 73, 87, 145, 215, 262, 288.

Candrakīrti – 7, 8, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 43, 48, 65, 78, 79, 86, 88, 90, 92, 95, 99, 100, 104, 106, 114, 120, 126, 128, 134, 148, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 179, 180, 185, 186, 187, 194-197, 200-203, 205, 206, 217, 218, 220, 221, 224, 227, 228, 230-234, 244-246, 251, 261, 271, 272, 278, 282, 283, 301, 305.
Chakravarti – 297.
Cheetman – 73.
Chiari – 39.
Chinn – 135.
Cicuzza – 266.
Collins – 275, 238, 267, 275.
Conze – 100, 154.
Cooper – 130.

Davidson – 4.
De Jong – 70.
Del Toso – 77, 78, 97-99, 163, 188, 202, 233, 283.
Derrida – 4.
Descartes – 219.
Devapāla (rei) – 188.
Dharmākara – 255.
Dharmapāla (rei) – 188.
Dharmapāla – 201.
Dkon mchog 'jigs med dbang po – 202.
Diógenes Laércio – 148, 151.
Dreyfus – 98, 99.
Duhem – 5.

Eckel – 87, 98, 109,116, 117.
Edgerton – 1, 132, 181.
Eirado – 118.
Ejima – 7.
Empsonon – 4.

Ferraro – 128, 181, 285.
Feyerabend – 5.
Foucault – 4.
Frege – 5, 206.

Gadamer – 4.
Galloway – 39, 49, 250.
Garfield – 105, 127, 128, 129, 135, 137-140, 147, 150, 151, 155-157, 159, 175, 177, 179, 238-240, 246, 305.
Garzanti (Enciclopedia di Filosofia) – 145, 219.
Gaudapāda – 70.

Geshe Wangchen – 84.
Gethin – 27, 74, 198, 210, 238, 242, 275.
Gnoli – 76, 188, 223, 233, 266, 287, 305.
Gomez – 90, 164, 164, 300.
Go rams pa – 88.
Gotama - (cf. Buda).
Griffiths – 18, 140.
Grags pa rgyal – 98.
Gudmunsen – 128.
Gunaratne – 38.
Gun-kyen-rong-dön – 43.

Haldane – 124.
Harrison – 30.
Harivarman – 133.
Hartshorne – 257.
Hayes – 14, 15, 147, 153, 224-226.
Hegel – 69, 72, 213.
Heidegger – 4, 118.
Hodgson – 44.
Hopkins – 42, 60, 62, 92, 249.
Huntington – 18, 21, 22, 27-29, 70, 79, 84, 88, 105, 106, 108, 109, 147, 163, 175, 190, 200, 202, 203, 212, 229, 231, 297.
Huxley – 144.

Iida – 98, 202.
Inada – 14, 174, 213, 223.

´Jam dbhyangs bzhad pa – 43.
Jayatilleke – 38.
Jñānagarbha – 98, 116-118, 227, 228.
Jones, R. H. – 178, 233.
Jones, W. – 69.

Kalupahana – 27, 35, 83, 175, 213, 214, 223, 233, 240, 261, 280, 286.
Kajiyama – 48, 49.
Kakuan – 117.
Kamalaśīla – 228.
Kant – 39, 69, 72, 79.
Katsura – 38.
Katz – 128.
Kern – 44.
Kragh – 88.
Kripke – 5.
Kuhn – 4-8.
Kumārila-bhaṭṭa – 42, 161, 201, 203.
Kuzminski – 151, 152.

Lamotte – 10, 21, 44, 45.
Leão – 118.
Leavis – 4.
Le Poidevin – 144.
Lindtner – 2, 11, 12, 21, 51, 58, 61, 62, 76, 77, 78, 90, 97, 98, 100, 175, 201, 207, 212, 217, 247, 300, 252, 256, 273, 287, 301, 302, 304.
Loizzo – 58, 208, 301, 302.
Lopez – 94, 96.
Loy – 125, 247, 252.
LVP (cf. Poussin)

Mabbett – 39, 105, 147, 275.
Mādhava – 42.
Mahānāma – 213.
Matilal – 6, 38, 39, *145-149*, 154, 155.
May – 162, 187, 188, 206, 233.
Mayeda – 42.
McCagney – 27, 29, *80-83*, 282.
McEvilley – 14-16, *148-155*.
Mipham rgya – 98.
Mochizuki – 27.
Monier-Williams – 1, 12, 107, 181, 200, 213, 305.
Monteiro – 133.
Murti – 39, 68, *70-75*, 79, 91, 100, 101, 160, 161, 264, 265.

Nagao – *110-122*, 159, 162, 163, 176, 177, 206, 207, 214, 230, 286.
Nāgogibhaṭṭa – 87.
Nakamura – 6.
Ñāṇamoli – 209.
Napper – 14, 22, 24, 43, 44, *84-100*, 104, 105, 145, 231, 232, 271.
Narain – 41, 42, 45, 47, 52, 66.
Nayak – 2, 65, 199, 229, 247, 251, 284, 286.
Newland – 84, 87, 90, *92-96*, 108, 109.
Newton-Smith – 5, 8.
Ngawang Palden – 92.
Norman – 172.

Oetke – 19-23, *52-57*, 61, 63, 175, 178, 205, 209.

Pandeya [,Manju] – 21, 175, 179.
Parahita – 78.
Paramārtha – 255.
Pa-tshab nyi ma grags – 88.
Piṅgala/Vimalakṣa – 21, 22. 179.
Phy(v)a/Cha pa Chos kyi seṅ ge – 43.
Pirro – 145, 148, 151, 152, 156.
Popper – 5.
Potter – 38, 256.

Poussin (LVP) – 13, 44, 45, 70, 76, 203, 218, 231, 261.
Prajñākaramati – 2, 98.
Priest – 39.
Pūrṇavardhana – 179.
Putnam – 5.
Pye – 298.

Quine – 4, 5.

Rāmānuja – 42.
Reps – 117.
Rinchen Geshe – 238.
rŃog Blo ldan šes rab – 43.
Robinson – 6, 38, 100 147, 149, 175, 217, 218, 224, 250.
Ronkin – 209, 210, *212-220*, 238, 253.
Rorty – 4.
Ross Komito – 77.
Russell – 5.

Said – 4.
Said, E. – 69.
Saint-Hilaire – 44.
Saito – 27, 208.
Saṅghabhadra – 179.
Śaṅkara – 42.
Śākyamuni (cf. Buda).
Śāntideva – 2, 98.
Schopen – 30.
Schroeder – 298, 299, 303, 304.
Sellars – 4.
Sexto Empírico 144, 148, 152, 278.
Seyfort Ruegg – 7, 11, 12, 13, 15, 19, 22, 26, 38, 39, 43, 48, 50, 75, 87, 97, *102-107*, 113, 122, 126, 160, 177, 186, 188, 189, 213, 231, 233, 240, 250, 282, 284, 286, 296, 297.
Shaw – 6.
Shayer – 70.
Siderits – 47, 57, 100, *124-140*, 146, 154, 156, 157, 177, 179, 214, 253, 297.
Smart – 275.
Spinoza – 69, 213.
Sprung – 3, 120, 158, 175, 186, 190, 213, 214, 231, 282-284.
Staal – 6, 100.
Standford Encyclopedia of Philosophy – 144, 147, 213.
Stcherbatsky – 14, 44, 45, *68-79*, 100, 149.
Sthiramati – 18, 43, 113, 114, 257.
Streng – 125, 128, 130, 175.
Suzuki, D.T. – 121, 122.

Taber – 188, 248, *257-260*.
Tachikawa – 120, 121, 160, 162.
Tanji – 227, 256, 286, 287.
Tāranātha – 188.
Tathāgata (cf. Buda)
Tauscher – *98-100*.
Thanissaro Bikkhu – 199, 266.
Thurman – 128.
Tillemans – 7, 18, 19, 24, 88, 124, 140, 147, 202, 203, 224, 225, 227.
Tola-Dragonetti – 11, 45, 77, 78.
Tsong kha pa – 7, 8, 14, 21, 22, 24, 42, 43, *84-108*, 163, 232, 234.
Tucci – 13.
Tuck – *3-6*, 38, 44, 69, 72, 73, 128.

Uryuzu – 23, 162, 187, 197, 201.

Vasubandhu – 27, 34, 116, 220, 238.
Vasumitra – 255.
Vélez de Cea – 82, 210.
Venkata Ramanam – 80.
Vieira – 240.
Vijñānabikṣu – 42.

Wach – 44.
Waldo – 100.
Walser – 12, 21, 22, *29-34*, 39, 67, 133, 181, 241, 251, 254, 255.
Warder – 3, 10, 26, 27, 75, 132, 209, 210, 212, 213.
Wayman – 231.
Westerhoff – 10, 12, 48, 54, 179, 208, 213, 217, 231, 234, 245, 246.
Williams – 7, 11, 12, 32, 84, 83, 132, 172, 179, 210, 213, 221, 238, 242, 281.
Wimsatt – 4.
Wittgenstein – 3-5, 38, 73, 79, 128, 229, 297.
Wright – 124.
Wood – 41, *44-63*, 96, 145, 175, 176, 204, 205, 251, 287.

Xuanzang – 255.

Yonezawa – 7.

Žaṅ Thaṅ sag pa Ye šes ´byuṅ gnas – 43.

ÍNDICE DAS OBRAS CITADAS

1. Textos canônicos

1.1 DiNik.

. Brahmajāla-sutta (DiNik.1) – 66, 266, 294, 296.
. Mahānidāna-sutta (DiNik.15) – 196, 241-243, 247.
. Mahāparinibbāna-sutta (DiNik.16) – 33.
. Poṭṭhapāda –sutta (DiNik.9) – 199.

1.2 MajNik

. Aggivacchagotta-sutta (MajNik.72) – 74, 267, 295, 296.
. Alagaddūpama-sutta (MajNik.22) – 60, 66, 296.
. Cūḷamāluṅkya-sutta (MajNik.63) – 7, 74, 293.
. Cūḷasuññata-sutta (MajNik.121) – 115, 205.
. Mahahatthipadopama Sutta (MajNik.28) – 237.
. Mahāsuññata-sutta (MajNik.122) – 205.
. Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta (MajNik.38) – 196, 237, 238, 242, 299.

1.3 SaṃNik

. Ānanda-sutta (SaṃNik.44.10) – 265, 267.
. Anattalakkhana-sutta (SaṃNik.22.59) – 132.
. Assutava Sutta (SaṃNik.12.61) – 237.
. Dhammacakkapavattana-sutta (SaṃNik.56.11) – 193, 265, 291.
. Kaccānagotta-sutta (SaṃNik.12.15) – 35, 66, 267, 268.
. Paticca-samuppada-vibhanga Sutta (SaṃNik.12.2) – 237.
. Phena-sutta (SaṃNik.22.95) – 132.
. Siṃsapā-sutta (SaṃNik.56.31) – 293.
. Vakkhali-sutta (SaṃNik.22.87) – 237.

1.4. AngNik

. Sosānika-sutta (AngNik.5.184) – 242.

1.5. Kuddhaka Nikāya

. Itivuttaka.2.43 – 115.
. SuNi.1.1.5 – 209.
. Udāna.1.10 – 118.
. Udana.2.4 – 210.
. Udana.6.8 – 265.
. Udana.7.10 – 66.
. Udana.8.1 – 74, 115.

2. Textos paracanônicos

. Buddhavaṃsa – 210.
. MP – 132, 180, 181, 210, 211, 229.
. Nettippakaraṇa – 210.
. Peṭakopadeśa – 210.

3. Tratados ābhidharmikas (e textos doxográficos)

. Abhidharmadīpa – 43.
. Aṭṭhakathā – 209, 210.
. Dhammasaṅghani – 216.
. Dīpavaṃsa – 34.

. Kathāvatthu – 180.
. Paṭisambhidāmagga (Mahānāma) – 209, 213.
. Samaya-bhedoparacana-cakra (Vasumitra) – 255.
. Satya-siddhi-śāstra (Harivarman) – 133.
. Vibhāṅga – 209.
. Visuddhimagga (Buddhagosa) – 216.
. *Pratyayasūtra – 220.

4. Textos prajñāpāramitā e mahāyāna

. Abhidharmakośa-bhāṣya (Vasubandhu) – 220.
. Āryasatyadvayāvatara – 98.
. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā – 48, 58, 80, 82.
. Avataṃsaka-sūtra – 248.
. Bodhicaryāvatāra-pañjikā (Prajñākaramati) – 2, 98.
. Hṛdaya-sūtra – 58, 86, 111, 115, 239.
. Madhyānta-vibhāga(sūtra)-bhāṣya (Vasubandhu) – 116.
. Madhyānta-vibhāga-bhāṣya-ṭīkā (Sthiramati) – 43, 114.
. Sūtra da Flor (Zen) – 300.
. Tathāgataguhyaka-sutra – 287.
. Vimalakīrti-nirdeśa – 304.

5. Madhyamaka

5.1. Nāgārjuna

. MK – 2, 3, 7, 11, 25, 54, 59, 83, 142, 184, 189, 210, 252, 256, 276, 294, 295, 300.
- MK.I.1 – 48, 49, 220.
- MK.I.3 – 222, 223, 250.
- MK.I.7 – 291.
- MK.I.10 – 269.
- MK.III. 8 – 104.
- MK.V.5 – 54, 56, 58, 269.
- MK.V.8 – 228, 295.
- MK.VII.16 – 233, 286.
- MK.VII.29 – 270.
- MK.VII.31 – 271.
- MK.VII.34 – 291.
- MK.VIII.7 – 15
- MK.VIII.12 – 248.
- MK.IX.3 – 180.
- MK.IX.5 – 250.
- MK.X.8 – 248.
- MK.X.10 – 249, 261.
- MK.X.16 – 228.
- MK.XIII.3 – 58, 208, 225, 261, 269.
- MK.XIII.7 – 126, 250, 277.
- MK.XIII.8 – 26, 60, 102-105, 126, 139, 183, 278, 294.
- MK.XV.1-2 – 217, 218, 233, 236.
- MK.XV.3 – 222, 234.
- MK.XV.4 – 234, 269.
- MK.XV.5 – 56, 270.
- MK.XV.6 – 61, 141, 228, 234, 268, 282, 295.
- MK.XV.7 – 51, 60, 63, 268.
- MK.XV.10 – 51, 268, 269.
- MK.XV.11 – 269.
- MK.XVI.10 – 228.
- MK.XVII.22 – 209.
- MK.XVIII.5 – 298.
- MK.XVIII.6 – 16, 179.
- MK.XVIII.7 – 61, 62, 141, 152, 189, 282, 284.

- MK.XVIII.8 – 103, 144, 150, 203.
- MK.XVIII.9 – 23, 62, 78, 141, 152, 188, 217, 282-286.
- MK.XVIII.10 – 225.
- MK.XVIII.12 – 153.
- MK.XIX.5 – 179.
- MK.XXI.6 – 16.
- MK.XXII.3 – 208.
- MK.XXII.4 – 16, 222, 250.
- MK.XXII.9 – 209, 222.
- MK.XXII.10 – 179.
- MK.XXII.11 – 139, 150, 179, 180, 182, 184, 277, 288.
- MK.XXII.14 – 207.
- MK.XXII.16 – 139.
- MK.XXIII.6 – 209.
- MK.XXIII.8 – 58.
- MK.XXIII.10-11 – 179, 249.
- MK.XXIII.14 – 103.
- MK.XXIII.24 – 209.
- MK.XXIV – Cf. Apêndice
- MK.XXV.14 – 15.
- MK.XXV.19-20 – 54, 57, 69, 239, 285.
- MK.XXV.24 – 287.
- MK.XXVII.30 – 102, 104, 287, 294.

. RV – 11, 13.
- RV.48 – 252.
- RV.49 – 249.
- RV.60 – 60.
- RV.105 – 62, 141.
- RV.119 – 60.

. ŚS – 11, 12, 77, 78.
- ŚS.1 – 76, 199, 200.
- ŚS.58 – 76.
- ŚS.66 – 59.
- ŚS.68-69 – 46, 77-79, 207.

. VV – 11, 12, 27, 456, 51-54, 146, 150, 153.
- VV.1. – 276.
- VV.5. – 272.
- VV.12. – 274.
- VV.22. – 69, 148, 175, 207, 208.
- VV.29. – 46, 54, 55, 61, 71, 102-105, 139, 144, 150, 183, 277, 287.
- VV.30. – 272, 273.
- VV.63. – 274.
- VV.64. – 274.
- VV.69. – 104.
- VV.70. – 15.

. VVv – 103, 274.

. VP – 11, 12, 27.

. YṢ - 11, 12.
- YṢ.5 – 62, 141.
- YṢ.19 – 58, 207, 261, 269.
- YṢ.30 – 301, 302, 306.
- YṢ.33 – 301, 306.
- YṢ.46 – 296.
- YṢ.50 – 61, 144.

. SSam – 11.

. Ac.st – 13, 76, 142.
- Ac.st.37-39 – 62, 83.
- Ac.st.40-41 – 69, 76, 282.
- Ac.st.52 – 142.

. Ni.st – 13.
- Ni.st.7 – 287.

. Lo.st – 13, 200.
- Lo.st.8 – 200, 258.
- Lo.st.19 – 58.
- Lo.st.22 – 69, 175.

. * Cittavajra-stava – 13.
. * Stutyatīta-stava – 13.
. * Ekaśloka-śāstra – 217.
. * Mahāprajñāpāramitā-śāstra – 10.
. * Svopajña-vṛtti SS – 77.
. * BS – 12, 207, 304.
. * BCV – 12, 304.

5.2. Comentários

. ChL (Piṅgala/Vimalakṣa) –18, 22,162, 179, 194, 212.
. BPvṛ (Buddhapālita) – 18, 63, 64, 90, 126, 184, 185, 212, 230, 241, 243, 296, 297, 306.
. PrPr (Bhāviveka) – 7, 18, 97, 99, 124, 126, 162, 187, 188, 197, 201, 202, 212, 283.
. PP (Candrakīrti) – 7, 18, 103, 159, 163, 164, 185, 186, 200, 203, 212, 233, 234.
- 13. 4-6 – 48.
- 30.3-5 – 272.
- 58.10 – 227.
- 141.16 – 251.
- 260.4-5 – 214.
- 260.5-8 – 218.
- 260.9-13 – 244.
- 260.7 – 233
- 264.11-265.1 – 230.
- 370.6 – 203.
- 370.7-8 – 90.
- 347.6-7 – 126.
- 373.6-7 – 217.
- 477.9-11 – 194.
- 481.5 – 195.
- 488.1-2 – 195.
- 488. 5-6 – 195.
- 488.6-7 – 195.
- 488. 8-11 – 195.
- 490.8 – 65.
- 491.4-6 – 23.
- 492.10-493 – 158.
- 493.4 – 159.
- 493.10-14 – 23, 186, 283.
- 494.2 – 159.
- 494.6-7 – 196.
- 494.9 – 196.
- 494.14 – 283, 305.
- 503.12-13 – 186.
- 504.8-10 – 128, 179, 187.
- 504.11-14 – 186.

5.3. Textos autores mādhyamikas

. Catuḥśatakaśāstra-kārikā (Āryadeva) – 104, 300.
. Avalokitavrata-ṭīkā (Avalokitavrata) – 188.
. Madhyamakaratnapradīpa (Bhāviveka/Bhāvaviveka/Bhāvya) – 2, 97, 273.
. Madhyamahṛdaya-kārikā (Bhāviveka/Bhāvaviveka/Bhāvya) – 97, 98.
. Tarkajvālā (Bhāviveka/Bhāvaviveka/Bhāvya) – 97, 98.
. *Madhyamakārtha-saṃgraha (Bhāviveka/Bhāvaviveka/Bhāvya) – 97.
. Catuḥśataka-ṭīkā (Candrakīrti) – 95.
. MA (Candrakīrti) – 84, 90, 104, 134, 159, 163, 200, 202, 203, 231, 232, 234.
. MAB (Candrakīrti) – 134, 163, 200, 231, 232.
. YṢvṛ (Candrakīrti) – 301, 302, 306.
. Satyadvayavibhaṅga-kārikā (Jñānagarbha) – 98, 116, 117.
. LRCM (Tsong kha pa) – 43, 85, 90.

6. Tradição bramânica

. Brahmasūtra-bhāṣya/Śārīraka-bhāṣya (Śaṅkara) – 42.
. Bṛhadāryaṇyaupaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara) – 42.
. Nyāya-sūtras – 42, 146.
. Ślokavārtika (Kumārila Bhaṭṭa) – 42, 201.