
O PARADOXO DO ABSOLUTO BUDISTA: NEGAÇÃO E AFIRMAÇÃO DA ETERNIDADE DAS ESSÊNCIAS

Humberto Schubert Coelho

Resumo:

A tradição budista é vulgarmente conhecida pela sua postura radical diante da metafísica, particularmente no que concerne a parâmetros e “essências” permanentes. Os conceitos elementares de não-alma (*anatman*) e vacuidade (*shunyata*), são sinais evidentes de confrontação com a metafísica hinduísta, mas, a par de um expediente ou método desconstrutivo em relação à crença nas essências permanentes, o budismo também reconhece de forma sistemática um aspecto fundamental da realidade, em tudo equivalente à uma instância metafísica primordial. A história e o *modus operandi* desta dialética é complexa, mas bem explorada. Contudo, uma apresentação didática do budismo ao público ocidental acabou por estabelecer uma visão redutiva dos elementos positivos da metafísica budista, acarretando em sua má compreensão e nas dificuldades de diálogo religioso, uma vez que o estereótipo dominante conserva apenas o caráter cético e quase antirreligioso do budismo.

Palavras-chave:

Absoluto, *upaya*, *shunyata*, natureza búdica, dialética.

Abstract:

The buddhist tradition is ordinarily known for its radical rejection of metaphysics, particularly in concern of “essences” and permanent patterns. Cardinal concepts such as “no-self/no-soul” (anatman) and “emptiness” (shunyata) are evident signs of confrontation with the Hindu metaphysics, but besides its deconstructive method of permanent essences, Buddhism also recognizes a fundamental aspect of reality, mainly equivalent to a primordial metaphysical instance. The history and the modus operandi of this dialectics is very complex, but well explored. However, a didactical presentation of Buddhism to the general western public ultimately established a reductive view of the more positive side of its metaphysics, leading to many misjudgments and difficulties in the religious dialogue, not last because the dominant stereotype of Buddhism is restricted to its skeptical and almost irreligious character.

Keywords:

Absolute, upaya, shunyata, buddha nature, dialectics.

O impacto do conceito de *anatman* no Ocidente.

O fato incontroverso sobre o budismo é que ele surgiu de uma figura histórica insatisfeita com as fórmulas religiosas e filosóficas presentes na Índia dos séculos V ou VI a.C. Como na especulação grega do mesmo período, os filósofos e místicos do período upanixádico haviam remontado dos fenômenos transitórios para as essências eternas, estabelecendo a raiz do ser em sua individualidade arquetípica, *atman*. Em um movimento contestador e crítico, Buda (Sidharta Gautama) negou veementemente o conceito de *atman*, estabelecendo um niilismo epistemológico centrado no não-eu, *anatman*. Mas esta é só metade da história.

Como se pode inferir facilmente das prescrições morais e promessas salvíficas do budismo, a noção de não-individualidade não pode ser absolutizada, pois isso anularia conceitos não menos indispensáveis como os de ação, agente e efeito/resultado.

Na famosa fórmula de Nagarjuna, filósofo indiano do século II d.C.:

“Se a atividade não é possível (não existe), então entes e não entes não são possíveis. Se não há entes ou não entes, efeitos não podem se originar a partir deles. Se não há efeitos, libertação e os Caminhos para realidades superiores não existirão. Assim, toda a atividade seria despropositada.” (GARFIELD, 1992. p. 24). Como a doutrina budista é extremamente prescritiva, o que por sua vez pressupõe o livre-arbítrio do sujeito, surge o primeiro grande paradoxo: entre a negatividade do *anatman* e a positividade do Caminho e dos “meios” na obtenção de efeitos. Ao passo que toda a noção de indivíduo é esvaziada, “algo” consegue cultivar a si mesmo através da transitoriedade do mundo e da mente, e este cultivo se dá por meios passíveis de análise e conhecimento. Uma porta dos fundos permite a entrada de uma brisa metafísica.

Contudo, é incontestável que a faceta positiva da metafísica budista foi eliminada pela recepção ocidental em favor da construção do estereótipo de uma filosofia exótica e anti-ocidental, exatamente o que projetos contestadores do cristianismo e da filosofia corrente desejavam.

Schopenhauer, Deussen Nietzsche, Will Durant e até Heinrich Zimmer usaram o budismo como arma de ataque contra a ortodoxia cristã, o eurocentrismo e

aspectos dogmáticas da metafísica ocidental. As pesquisas em orientalismo e budismo, particularmente na Alemanha, primaram por uma aproximação do budismo com as novas filosofias niilistas e ateístas, uma meia verdade que ajudou a ocultar uma significativa parcela de sua estrutura filosófica e religiosa, ao menos até os anos 1950.

Hoje, muitos budologistas e orientalistas atribuem a Schopenhauer o papel principal na trama de ocultamento da positividade metafísica do budismo, em parte devido à natural carência de fontes das décadas de 1810-1830, quando o autor tomou contato com os Upanixades e alguns sutras budistas,¹ mas não menos importante é a intenção da obra shopenhaueriana em apresentar seus próprios conceitos de nada e não-individualidade – aliás, muito mais radicais – como equivalentes a percepção budista da realidade. Tal estratégia ocasionou uma grande confusão em relação a filosofia budista, ora identificada como versão oriental do idealismo anti-individualista de Schopenhauer.

Por outro lado, em contato com o proselitismo missionário dos europeus, budistas de diversas denominações também reagiam enfatizando os aspectos críticos e negativos de sua própria perspectiva, o que em grande parte condicionou as primeiras recepções do budismo a reproduzirem esta ênfase na diferença e desigualdade para com o cristianismo.

Antes do afluxo de trabalhos japoneses e chineses dos anos 1960 em diante, historiadores como Zimmer e Durant já estavam conscientes da insuficiência do modelo de niilismo ocidental para descrever o budismo. Ambos usam frequentes comparações entre upanixades ou vedas e os estilos de filosofia mais assertivos dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles, com sua metafísica da substância e do ser, assim como identificam o budismo com o ceticismo, o cinismo e o criticismo epistemológico de Sócrates. Isto é verídico na medida em que nos lembramos de que o socratismo ou o cinismo também possuem uma dimensão metafísica e uma axiologia subjacentes ao seu método inquiridor e cético.

Desta forma, quando Zimmer faz afirmações como a seguinte, ele já está consciente de que isso não significa a extinção da metafísica em sentido radical. Ele diz, por exemplo: “Nenhuma discussão sobre a culpa principia por uma diagnose concentrada nos fatos, pois o Buda não é indulgente com discursos metafísicos ou

¹ Os Upanixades são um conjunto pertencente à vasta tradição hinduísta, mas que tiveram enorme influência sobre o Budismo, na medida em que este é fruto do pensamento hindu. Já os Sutas aqui referidos são as escrituras canônicas, no caso budistas.

mitológicos. Ele inquire quanto às causas em nível prático e psicológico...” (ZIMMER, 1951. p. 467). Certamente a positividade destas causas práticas e psicológicas permite não apenas uma ciência dos meios de libertação, mas, como toda a ciência, pressupõe um lastro de validação para esta positividade que é, em algum sentido, uma metafísica. Will Durant, em seu costumeiro estilo mais poético do que técnico, afirma: “Buda não toma para si a moléstia de negar a divindade, e às vezes fala de Brahman como se este fosse uma realidade, não apenas um ideal... Mas ria-se da ideia de elevar orações ao incognoscível: “é néscio supor que outro possa nos causar felicidade ou desgraça”; estas são sempre produtos de nossa própria conduta e desejos.”(DURANT, 1952. p. 44).

É possível que a escola de Kyoto seja a fonte principal destas primeiras mudanças na compreensão do budismo. De qualquer modo, o impacto do conceito de *anatman* é em geral o traço distintivo pelo qual se apresenta ainda hoje o budismo, já no Oriente e principalmente no Ocidente.

Entretanto, há boas razões para se descartar uma associação entre *anatman* e um niilismo materialista (no sentido de aniquilação do indivíduo após a morte). A tradição metafísica do Vedanta, com a qual o budismo tem estreitos laços de parentesco, identifica a analítica psicológica budista como integralmente voltada para os elementos fenomênicos da individualidade físico-psíquica. Para a filosofia Vedanta da Idade Média, portanto, a diagnose budista de impermanência do indivíduo, baseada apenas na transitoriedade das volições, pensamentos, emoções e percepções, deixa de fora precisamente a subjetividade que preside ou perpassa todas estas transformações (DASGUPTA, vol. II, 1957. p. 71-72). Mas, longe de representar um erro crasso, o budismo original estaria bem ciente de que esta mesma ipseidade é infável, precisamente porque ela não é um dado empírico finito passível de observação.

Para resgatar a discussão metafísica do budismo é preciso ver além de seu programa pragmático e seu ceticismo epistemológico. Em outras palavras, é preciso compreender que *anatman* não é base da doutrina budista, senão apenas um seu primeiro e mais eficaz *expediente pedagógico*.

Nagarjuna e a filosofia budista propriamente dita.

Após o Buda histórico, que se concentrou sobre a revelação do Caminho e os meios práticos de se o atingir, Nagarjuna foi um dos maiores pensadores budistas da antiguidade, e se concentrou quase exclusivamente sobre a filosofia.

Especialista em lógica e dialética, ele operava com invulgar habilidade a *reductio ad absurdum*, polarizando todas as questões em prós e contras, para a seguir demonstrar a insuficiência de ambos os lados. A primeira vista seus inúmeros paradoxos parecem sugerir um ceticismo radical, invalidando qualquer assertiva através da demonstração de que estas não podem ser fundamentadas em última instância, e, portanto, a escolha entre qualquer posição epistemológica ou valorativa é arbitrária e ilógica. Entretanto, este método está discretamente a serviço de um programa assertivo em favor da filosofia de Buda, de modo que todos os paradoxos vêm reafirmar a fragilidade de nosso conhecimento objetivo, mas não põem em questão o princípio (dogmático) da transitoriedade das coisas (BURTON, 2001. p. 39).

Ele entendia, contrariamente a escola Yogacara, que a ausência de substância ou essência não é derivada de psicologismo ou idealismo, senão condiz com a real natureza das coisas. No entanto, e aqui novamente um dos enganos mais difundidos, isto não significa um abandono da perspectiva essencialmente epistemológica em favor de uma metafísica definida. Uma realidade integralmente relativa e transitória não oferece qualquer suporte para asserções sobre o Caminho, como foi dito acima. Logo, as conclusões relativistas de Nagarjuna se limitam ao campo do cognoscível. Nem os entes empiricamente conhecidos, nem qualquer espécie de essência ou arquétipo imaginável pode-se constituir como permanente, mas não se segue daí que a “coisa-em-si” não possua uma estabilidade metafísica. Na verdade, o budismo pressupõe a necessidade de tal estabilidade, mas, sobre ela, nada pode ser dito. *Omnis determinatio est negatio.*

A ênfase na absoluta impermanência dos fenômenos é um ponto essencial da doutrina budista, pois justifica a condenação de todos os apegos a objetos empíricos ou abstratos e consequentemente a prescrição ético-soteriológica do desapego. Por isso a *Doutrina do Caminho do Meio*, de Nagarjuna, prega a distinção entre duas visões de mundo: a verdade inferior, que identifica em todos os objetos e conceitos uma

individualidade, e a verdade superior, que entende todos os objetos e conceitos como expressões efêmeras da vacuidade original, *shunyata* (GARFIELD, 1992. p. 88-89).

As coisas carecem de existência independente, porque, como demonstra o argumento principal de Nagarjuna, nada pode ser causado por si mesmo ou causado por outro², de modo que as coisas se sustentam em uma série de causas interdependentes (*pratityasamutpada*), como em um organismo ou sistema em que as partes são ao mesmo tempo causa e efeito umas das outras. (BURTON, 2001. p. 93; 209) (GARFIELD & EDELGLASS, 2009. p. 8-10) (LAUMAKIS, 2008. p. 67). Esta é a realidade captada pela “verdade elevada”, enquanto a perspectiva vulgar ou “verdade convencional” representa a noção do senso comum sobre a natureza ou essência dos entes:

A vacuidade é literalmente equivalente à causa interdependente, pois ela se refere ao fato de que nada pode existir ou existe isolado de suas causas e condições. Como resultado, qualquer “coisa” é vazia de natureza intrínseca e um ser próprio. De fato, a falha em perceber esta “verdade final” sobre todas as “coisas” conduz à criação de formações mentais que não só causam *dukkha* (sofrimento), mas também são fontes de *samsara*. Estas mesmas formações mentais negativas são a origem de nossa experiência néscia do mundo e a origem de nossa “verdade convencional” sobre “coisas” (LAUMAKIS, 2008. p. 142).

Em resumo, a verdade elevada que elimina as causas da ilusão pela qual os seres sofrem, é a vacuidade essencial de todas as coisas, *shunyata*. Mas a natureza efêmera dos entes não implica, nem para Nagarjuna muito menos para o mahayana posterior, a efemeridade da vida ou do Todo. No primeiro caso a santidade dos Budas e outros seres misericordiosos não teria qualquer sentido. A iluminação, ainda que não se refira à eguidade, depende de uma atitude existencial em relação à vida, um *modus vivendi* em que o sujeito age como órgão da natureza búdica. No segundo caso, a redução do Todo ou do Absoluto aos mesmos termos pelos quais os entes são negados acarretaria em ausência de fundamento, tanto para a iluminação quanto para o Caminho que a ela conduz.

Desta forma, as correntes mahayana passaram a meditar mais seriamente do que os budistas dos primeiros séculos sobre a natureza do Absoluto. Aqui cabe lembrar que o mahayana é um movimento filosófico historicamente posterior à morte de Buda, mas que se afirma, como qualquer revisionismo religioso, a “verdadeira interpretação” das palavras de Buda. Problema hermenêutico que terá diferentes conotações para o

² Pelas mesmas razões encontradas pela filosofia ocidental.

crente desta ou daquela vertente, como para o leigo. Nesse sentido, alguns textos produzidos poucos séculos após a morte de Buda são atribuídos a ele, ora literalmente, o que denota dogmatismo, ora simbolicamente, como textos inspirados pelo próprio Buda na mente de seus autores na forma de sermões oníricos ou êxtases. Se atentarmos, contudo, para a divisão entre o mahayana e o theravada no mapa constatamos instantaneamente uma divisão geográfica-cultural entre o sul e o centro-norte da Ásia.

Quando este grupo chegou ao Extremo Oriente, o contato com o taoísmo e o espiritualismo nativos propiciou uma nova guinada em favor da metafísica (ZIPORYN, 2004). O trabalho de Nagarjuna em limpar o terreno metafísico, com todos os seus dogmatismos, e preservá-lo como território proibido acabou por ensejar um novo tipo de metafísica idealista. Guardadas as proporções de estilo e circunstâncias, este movimento se assemelhou muito às transformações dialéticas das doutrinas filosóficas do Ocidente e da Índia, com suas sucessões de criticismo e dogmatismo, que acabaram por propiciar uma metafísica que é um misto de ambos; que afirma o que nega.

O mahayana chinês: individualidade e perspicácia pedagógica.

Embalados por Nagarjuna e por outras experiências audaciosas na interpretação da doutrina, os chineses se sentiram desde cedo livres para enfatizar a natureza hermenêutica do budismo. Também graças à necessidade de adequar a linguagem budista ao contexto chinês, elementos da mística taoísta foram amplamente associados e/ou assumidos como equivalentes ao que fora revelado por Buda. Em consonância com a mentalidade perenialista chinesa, Buda e Lao Tsé – às vezes Confúcio – foram declarados receptores da mesma verdade. Em algumas versões, Lao Tsé seria o próprio Buda Sakyamuni, ou o seu mestre, o que também ajudou a explicar a lenda de seu desaparecimento.

Todas estas transformações tiveram impacto sobre a filosofia tanto quanto sobre a doutrina budistas, elementos que frequentemente se interpenetram.

Com Buda e Nagarjuna já havia ficado claro que a verdade está acima da compreensão humana normal, talvez até acima da compreensão em absoluto. Ao mesmo tempo, um método desconstrutivo e provocativo seria capaz de despertar ao menos uma quantidade “suficiente” de percepção da verdade, com vistas à salvação.

Em sutras mais recentes e amplamente divulgados na China, como o “Lotus Sutra” e o “Nirvana Sutra”, esta verdade maior e os meios perspicazes para a atingir tornaram-se um par de conceitos fundamentais para a compreensão do budismo. Dentre eles, os meios ou expedientes pedagógicos são obviamente muito mais claros e definidos do que a verdade maior, e o nome sob o qual se agregam é *upaya*.

Significando simplesmente método ou meio, *upaya* é um termo que recebe imensa significação no budismo mahayana, justificando programas de pesquisa inteiros dedicados a sua interpretação.

Michael Pye, na mais famosa obra sobre o conceito de *upaya*, associa sua importância ao “Lotus Sutra”, texto tardio, mas que se propõe a apresentar um dos discursos originais do Buda.³ No sutra, Buda surpreende seus ouvintes ao discursar sobre *upaya*, um método auxiliar para o cultivo da verdade inerente aos indivíduos. Segundo Pye, “a perplexidade da audiência tinha três aspectos. Primeiramente, porque o Buda agora pregaria tão convictamente a prática dos hábeis expedientes (*upaya*)? Em segundo lugar, por que ele afirma que o Dharma por ele obtido é tão profundo e difícil de obter? Terceiro, o que isso significa com respeito ao princípio único do nirvana, já declarado e amplamente praticado?” (PYE, 1978, p. 19).

As perguntas formuladas por Pye são da maior pertinência. A primeira sugere que a doutrina budista original carece de complemento, o que é uma mensagem indireta ao purismo Theravada, que rejeita os novos sutras. Mas também lembra que a novidade não pode contradizer o corpo doutrinário original. A segunda pergunta, e a que considero a mais importante, expõe a doutrina mahayana da “verdade maior”, dando a entender que a verdade pregada pelo Buda até então ainda não é a verdade integral, a qual o sutra considera “profunda e difícil de obter”. Com isto fica patente o problema da transmissão da percepção iluminada, que é um ponto crucial da revelação budista, exigindo e permitindo uma hermenêutica muito mais flexível e liberal. Em outras palavras, o “Lotus Sutra” deixa claro que toda a doutrina até então é não mais

³ A história destes textos tardios apresentados pelo Mahayana é muitíssimo controversa e complexa. Muitos deles de fato se baseavam em relatos orais ou documentos truncados dos tempos do budismo nascente, mas ao menos partes deles e até sutras inteiros não possuem qualquer relação com narrativas originais, ou não podem ser seguramente retraçadas a elas. Em alguns casos se admite que os sutras do mahayana podem ter sido escritos por autores posteriores com o objetivo de aclarar a doutrina excessivamente enigmática do Buda, ao passo que outros afirmam ter recebido inspiração do próprio Buda ou de patriarcas durante a meditação, de modo que os “espíritos” dos budas podem ter propiciado revelações sobre a doutrina que haviam se perdido ao longo dos séculos. O mais comum, contudo, é que os fiéis do mahayana tomem em conta as três explicações como verídicas e complementares.

que uma *versão* ou *um modo de expressar* a verdade. Um duro golpe contra a ortodoxia. A terceira pergunta, quase retórica, vem também enfatizar a necessidade de reinterpretar o caminho para a conquista do nirvana.

Outros sutras chineses datados aproximadamente da chegada do budismo à China, como o Sutra de Hui Neng e o Sutra do Nirvana, dão prioridade ao livre exame da doutrina e ao estudo prático e crítico dos meios de iluminação, desqualificando dogmas e rituais, incluindo a crença de que a meditação somente já seria suficiente para o avanço na senda iluminativa.

Quando Jizang (Chi-Tsang) apresenta sua metáfora do dedo que aponta para a lua, ele immortaliza para sempre a perspectiva diferenciada do Extremo Oriente em relação ao veículo (HO, 2008). Não é intenção daquele que aponta que os seus interlocutores vejam o dedo, que o respeitem, guardem sua imagem e teçam longos tratados sobre suas impressões digitais, unhas, etc. Aquele que aponta para a lua não tem ele próprio qualquer consideração especial pelo dedo, e somente os que não captaram o objeto referido caem neste erro. Lamentavelmente, como observa Jizang, a quase totalidade dos praticantes continua a estudar e venerar o dedo sem encontrar o objeto brilhante para o qual ele aponta. Uma lição que vale para todas as doutrinas filosóficas em todas as épocas.

Sem esta postura de humildade epistemológica e reconhecimento do caráter provisório e instrumental da doutrina budista, seria impossível aos chineses mahayana acrescentar novos elementos especulativos, particularmente elementos metafísicos que à época se lhes revelavam.

Pela primeira vez na literatura budista surge uma distinção conceitual clara entre a vacuidade e a não-vacuidade (KOSEKI, 1982. p. 58-60). Até aqui a filosofia budista tinha se concentrado na tarefa negativa de combater o senso comum em sua tendência ao essencialismo. Desta forma, os primeiros quinhentos anos ou mais foram gastos no combate aos vários teísmos e à metafísica dogmática. Agora, contudo, pensadores chineses julgavam necessário combater o dogmatismo não-essencialista do próprio Budismo, enfatizando a perspectiva crítica de Nagarjuna e indo além dela. Mais do que relativizar a questão das essências, sutras como o “Nirvana” apresentam enfaticamente um aspecto essencial da natureza, embora sem desprezar as sérias implicações da noção de vacuidade.

Parte do movimento metodológico neste sentido consistiu em relativizar o relativismo de Nagarjuna, o que sob todos os aspectos parece ter sido sua intenção original, bem como a do Buda. Jizang, entre outros, alegava, portanto, que o relativismo pedagógico de Nagarjuna levava ultimamente a conclusão de que sua própria divisão entre uma verdade inferior e uma superior deveria ser relativizada. Assim, a verdade superior incluiria a inferior, e vice-versa. Na pertinente expressão de Whalen Lai (LAI, 1979), Jizang fecha o círculo dialético da doutrina das duas verdades em uma terceira fase: a verdade real. Esta seria a concepção de que essência e não-essência são a mesma coisa, mas não em sentido positivo (ambos são válidos), senão no sentido negativo (ambos são falhos). Esta é a verdadeira noção de vacuidade e não-essencialidade: não-essência e não-vacuidade. “O objetivo da filosofia da vacuidade, diz Chi-Tsang (Jizang), não é afirmar, mas revelar o verdadeiro pela destruição sistemática do falso. O verdadeiro não pode ser dito, mas pode ser apontado indiretamente, como um dedo que aponta para a lua.” (LAI, 1979. p.56).

O produto deste desenvolvimento filosófico foi a obliteração da fidelidade aos textos no budismo do Extremo Oriente. Ao passo que tibetanos e theravadas continuam a enfatizar enorme erudição sobre o cânone clássico, chineses e japoneses de diversas orientações se concentram sobre métodos desconstrutivos, como haikais, paradoxos, e especulação liberal sobre os termos e conceitos. Isto certamente não significa que a vida prática de monges zen/chan ou terra pura seja menos dogmática e presa aos hábitos do que a dos demais monges, mas certamente vale para um juízo puramente teórico.

Sem esta digressão nos seria impossível compreender o que a metafísica positiva do “Nirvana Sutra” realmente significa. Ela não pode, como o método supracitado confirma, ser em nenhuma medida uma metafísica da essência substancial, mas ela não está mais presa às restrições dogmáticas de não-essência, que agora são entendidas como contrárias à vontade original do Buda, mero decréscimo ou decadência de sentido da compreensão original.

Como qualquer metafísica precisa de um lastro de realidade, a metafísica budista tem também uma instância velada que opera como garantidora final de conceitos como ação e efeito. Como vimos no primeiro tópico, Nagarjuna já considerava a objetividade da ação e seus efeitos indispensáveis para embasar a doutrina

do karma e a própria revelação do Caminho. E pelo método deveras transcendental com o qual os budistas, especialmente os mahayanas, trataram o problema da verdade, fica evidente que o lastro metafísico só pode ser subjetivo: um Eu que seja ao mesmo tempo doador de estabilidade e responsável pela ação, mas que não contenha em si qualquer elemento substancial, já que qualquer característica empírica fora condenada como transitória. Como em relação à filosofia ocidental, esta separação entre o eu transcendental e o empírico produziu incontáveis mal-entendidos, o principal deles é associar a negação peremptória de qualquer tipo de personalidade, alma ou mesmo caráter permanentes, a uma negação de individualidade em absoluto, que elimine igualmente as concepções de subjetividade ou “espírito”, que não estão sujeitos à crítica de transitoriedade.

O tópico seguinte faz rápida referência à forma como a Escola de Kyoto tentou conciliar estas concepções à filosofia alemã. Mas agora, com referência novamente ao “Nirvana Sutra” cabe acentuar a contraposição entre puro e impuro, individualidade e não-individualidade, o Eu entendido como Ipseidade e o ego entendido como forma ou essência permanente, e outros opostos fundamentais da filosofia budista que, até então foram incorretamente compreendidos como mera negação dos pólos positivos e afirmação dos pólos negativos. Como o método crítico e dialético desenvolvido entre Nagarjuna e Jizang demonstra, a verdade budista estaria não na negação, mas na superação de afirmações e negações conclusivas. A sabedoria estaria, então, em não confundir o não-individual com o individual, erro do vulgo sobre o qual a maioria dos budistas se posiciona, mas também não confundir o individual com o não-individual, erro de muitos budistas que perdem a dimensão do objetivo e passam a idolatrar o “dedo que aponta”.

Como de praxe, os termos em sânscrito dificultam a tradução pela sua riqueza de significados. Algumas conotações de *atman* parecem se prestar melhor, no contexto das sentenças, à tradução como Ipseidade, Eu com “E” maiúsculo ou individualidade. Conversivamente, *anatman* sintetiza não-individualidade, não-egoidade, ou ausência de ser. A mensagem central do “Nirvana Sutra” é: o uso que Buda atribui aos dois termos não é apenas o de oposição direta, mas inclui uma distinção qualitativa. Ao pregar não-egoidade, *anatman*, Buda não estaria negando o Eu profundo, *Atman*, mas sim o ego empírico, *eu* ou *atman* minúsculos.

Em suma:

Pensar no sofrimento como Bem-aventurança e pensar na Bem-aventurança como sofrimento é perverter o Dharma; pensar no impermanente como o Eterno e no Eterno como impermanente é perverter o Dharma; pensar no não-eu [*anatman*] como Eu [*atman*] e pensar o Eu [*atman*] como não-eu [*anatman*] é perverter o Dharma; pensar o impuro como Puro e o Puro como impuro é perverter o Dharma. [...] O Eu é *Tathagata* (igual ao Vazio); [...] o impuro é todo o dharma composto [*samskrta*], o Puro é o verdadeiro Dharma do Buda e dos Bodhisattvas. Isto é chamado não-perversão/não-inversão (MAHAPARINIRVANA SUTRA, 1973. p. 29).

E, para a afastar as últimas dúvidas:

Todos os seres possuem natureza búdica. Este é o verdadeiro Si-mesmo, a individualidade. Tal Ipseidade tem sido encoberta por inumeráveis máculas. Por isso os homens não o vêem. [...] Por exemplo, mesmo quando uma pessoa é alertada sobre a individualidade profana, ele não desperta para a real qualidade da Ipseidade. O mesmo vale para meus discípulos. Como não gozam de um hábil professor do Caminho, praticam a não-individualidade e não sabem onde ela (A Ipseidade/Individualidade) está. Eles não entendem a verdadeira natureza da não-egoidade. Como, então, podem conhecer a verdadeira natureza do próprio Eu? (MAHAPARINIRVANA SUTRA, 1973. p. 101;102)

É, contudo, perfeitamente justo acusar esta evolução chinesa de ter-se afastado da doutrina original, pois o mahayana chinês possivelmente deu um passo maior do que o permitido pelo cânone tradicional. Não menos verdadeiro é o fato de que esta nova aceitação de que “o espírito não perece” (ROBINSON, 1967), introduzida por volta dos séculos V e VI d.C., pode ter mais a ver com taoísmo e confucionismo do que com o budismo primitivo. Mas o mais precioso do sincretismo budista oriental é precisamente o fato de ele reconhecer sem quaisquer constrangimentos esta miscigenação cultural e teórica. De forma invejável, o Extremo Oriente acomodou competentemente as diversas fontes de revelação espiritual como geneticamente compatíveis. Discursos distintos sobre a mesma coisa, ou sobre a mesma não-coisa (no-thing).

O Eu transcendental na Escola de Kyoto.

Absolutamente nada pode ser dito sobre o budismo japonês sem que se mencione o criador da escola Soto Zen, o monge, filósofo e iluminado Dogen Kigen (1200-1253).

Considerado por muitos, e ao menos todos os japoneses, o ponto culminante da filosofia mahayana, o pensamento de Dogen se resume à identificação entre prática e resultado. Como o mahayana havia desvinculado a verdade da teoria, seguindo um caminho cada vez mais crítico-pragmático, Dogen conclui que os aspectos doutrinários e especulativos devem ser finalmente excluídos por completo em função da ênfase budista na resolução e no empenho.

O budismo Zen adquire assim um ponto de vista acentuadamente existencial. De forma otimista, Dogen pregava não haver “a mínima fresta entre resolução, prática, iluminação e nirvana” (ABE, 1992. p. 29). Portanto, uma decisão firme e resoluta leva inevitavelmente ao nirvana. Esta é uma exposição da centralidade da noção budista de livre-arbítrio.

Adicionalmente, Dogen assumiu⁴ que a concepção generalizada de natureza búdica deveria eliminar distinções entre homem, animais e seres inanimados. De forma tipicamente japonesa, isto é, sob influência do xintoísmo e da mística popular nativa, ele reconhece a essência espiritual das montanhas, rios e árvores, estrelas, pássaros e flores como revelações da essência inominável do ser, contrapondo-se à ideia de que a natureza búdica seja um estado especial obtido ou conquistado pelos praticantes. O *Caminho* visa meramente revelar a santidade pré-existente nas coisas, incluindo feras, assassinos ou objetos inanimados.

Em seu célebre “O Centro da Montanha”, Dogen propõe uma mudança de perspectiva, tipicamente budista, do sujeito para um outro. Mas aqui não se trata de um outro ser sensível, homem ou animal, senão de montanhas, águas e outros entes inanimados. Com enorme ardor poético, Dogen nos apresenta a perspectiva das Montanhas, seu coração e seu movimento, como titãs impassíveis e serenos que contemplam a transitoriedade dos seres efêmeros ao seu redor. Em referência à água, aprendemos que não há qualquer distinção de valor entre seus inúmeros estados. A energia do vapor, a delicadeza do orvalho, a água pura que dessedenta e o gelo duro

⁴ A bem da verdade, Kukai teve um papel fundamental nesta questão.: “*After Buddhism spread from India to China, some Chinese thinkers began to ask—perhaps under the influence of Daoist ideas—whether the Mahayana extension of the promise of Buddhahood to “all sentient beings” went far enough. A long-running debate ensued in the eighth century, in which thinkers in the Tian-tai school argued that Mahayana universalism undermined the distinction between sentient and nonsentient beings, and that Buddhature is to be ascribed not only to plants, trees, and the earth, but even to particles of dust. In Japan, the first Buddhist thinker to elaborate the idea of the awakened nature of all phenomena and make it central to his thought was the founder of Shingon esoteric Buddhism, Kukai (744–835).*” (GARFIELD & EDELGLASS, 2009. p. 83)

como diamante possuem todos e cada um o seu propósito específico. A água não possui algo como uma natureza ou estado original (GARFIELD & EDELGLASS, 2009. p. 85-86).

Exercícios Zen de meditação sobre cachoeiras, escaladas de montanha ou cultivo e passeios em jardins não se limitam ao ascetismo ou a contemplação da natureza como um outro. O seu objetivo principal é uma fusão com o meio, um vislumbre da “perspectiva” ou da “vida” da cachoeira, da montanha ou do jardim.

Por 700 anos a tradição Zen se expandiu, contando com dezenas de pensadores dignos de menção. Mas a partir da ocidentalização do final do século XIX os grandes pensadores japoneses despertaram para a urgência de um diálogo amplo e profundo com a filosofia. Em pouco tempo Kyoto se tornou o pólo principal deste choque de culturas.

A Escola de Kyoto não encontrou grandes dificuldades em associar a filosofia Zen a doutrinas ocidentais que chegavam em profusão desde meados do século XIX. A velocidade com que o Japão absorveu vinte e cinco séculos de pensamento ocidental é um atestado não apenas de sua abertura intelectual desde a Era Meiji, mas da extrema capacidade e preparo de seus pensadores. Também digno de nota é o fato de estes pensadores terem repudiado imediatamente qualquer tipo de corrente filosófica ocidental que se sustentasse sobre um psicologismo. A psicanálise em especial, vista pelos ocidentais como um equivalente da doutrina budista de um Eu composto e derivado de uma instância incondicionada e informe (o inconsciente), parecia desprezível aos intelectuais budistas de diversas orientações.

Os anos que antecederam a Escola de Kyoto foram intensos, mas aparentemente vazios de realizações originais. Os pensadores japoneses traduziam e estudavam silenciosa e pacientemente milhares de volumes de filosofia européia e americana antes de sequer ensaiar qualquer pronunciamento sobre ela. Inevitavelmente, estas traduções exigiam amplo conhecimento da língua e cultura das nações ocidentais. Motivo pelo qual os melhores pensadores japoneses aos poucos migravam para a Alemanha. Muitos mestres Zen chegavam a Heidelberg, Munique, Berlin e Marburg como modestos alunos.

Nishida Kitaro (1870-1945), o pai da Escola de Kyoto, estudou intensamente a filosofia alemã e inglesa desde sua formação no Japão. Até a Primeira

Guerra era um hábil expositor do neokantismo, de Hegel, Greene, Bergson e James. Só em idade madura começou a elaborar seu próprio pensamento.

A preocupação central de Nishida era preservar o Eu da dissipação irresponsável e demonstrar como ele persiste a todas as etapas desconstrutivas do budismo. Para isso, contudo, é fundamental não cair no erro ocidental de teorizar o Eu e o Absoluto, permanecendo no caminho intuitivo desenvolvido no Oriente. A filosofia do Ocidente serviria, então, para educar o intelecto e, ultimamente, demonstrar sua própria insuficiência, como autores ocidentais já vinham percebendo nas últimas duas ou três décadas (em torno de 1900) (HEISIG, 2001. p. 38-56).

Mas Nishida não tinha dúvidas de que o esforço filosófico do Ocidente era deveras louvável. Na verdade, a sua falha não reside em qualquer falta de sua parte, mas de uma falta cometida pelo “ser”. Este sim seria o verdadeiro ponto falho da visão ocidental, já que é fundamentalmente enganoso. O esforço ocidental por captar o ser, por outro lado, é incondicionalmente positivo e frutífero, pois ele veio a revelar os detalhes mais ínfimos do funcionamento do ser – sobretudo através da dialética de Hegel – e de como ele acaba por exigir uma nadaidade. O pensamento oriental viria completar o ocidental justamente por ser um esforço exaustivo para apanhar um nada que, também ao final, se revelara como o Absoluto. Em seu livro “Nadidade Absoluta”, ele declara que a “verdadeira negação é a negação da negação”. (HEISIG, 2001. p. 62)

A lógica do discurso idealista viabiliza, então, a perfeita transparência da percepção mahayana de que Buda destruíra o ego para revelar a subjetividade.

Como Hegel, Nishida rompe com Kant por não ver a “coisa-em-si” como mistério oculto da realidade que o sujeito pré-estruturado só pode abordar sintomaticamente, mas nunca atingir, senão como fato da realidade de que parte da dinâmica consiste em estruturar o sujeito. De qualquer modo, dado a natureza secundária do Eu, é mais acurado falar do Eu não como entidade pré-existente, mas como *locus* de atividade (HEISIG, 2001. p. 62).

Não menos relevante é o fato de Nishida empregar frequentemente a palavra “Deus” para designar a natureza búdica ou sua Nadidade Absoluta. Como em relação à aplicação da subjetividade idealista ao problema do *atman*, o conceito de Deus também é amplamente empregado como ponte ou ferramenta de tradução entre as duas culturas. Não poucos pesquisadores classificaram Nishida como panteísta (DILWORTH, 1970).

Tanabe Hajime, igualmente um pensador principal da Escola de Kyoto, mereceria um estudo pormenorizado, mas aqui só o mencionaremos por ser o principal

continuador da meditação de Nishitani sobre Deus e a religiosidade ocidental. Ávido leitor de Nietzsche, Pascal, Schelling, Eckhart e Heidegger, Tanabe observa com perspicácia que o Deus ocidental contém em si o mesmo mistério insondável que constitui o coração do budismo. “Um Deus que é amor é uma existência que para sempre se reduz a nada e se doa totalmente ao outro. Neste sentido, é uma existência que tem a nada por princípio e não age por vontade própria” (HEISIG, 2001. p. 62). Cientes disto, afirma Tanabe, os grandes cristãos sempre souberam que Deus não é algo ou alguém para ser crido ou louvado, como objeto, mas um não-ser do qual o ser é absolutamente dependente. A relação perfeita para com Deus é, portanto, a do santo que o imita, o homem que se esvazia e doa em amor para tornar-se como Deus. Como os budas, os santos cristãos não vivem mais por seus egos, tornando-se vida de pura ação desinteressada.

Nishitani Keiji (1900-1990) foi o último expoente da escola de Kyoto. Contrariamente a Tanabe e Nishida, suas habilidades eram bem mais a do gênio precoce do que as do pensador sistemático. Sua erudição era mais variada e não-linear, características de um autodidata, embora ele tenha tido privilégios na educação formal, como estudar com Suzuki e Heidegger.

Numa obra de difícil compreensão e fortes conotações místicas, defendeu seus mestres de Kyoto, Heidegger e a mística cristã como os arautos da atual percepção de vacuidade da subjetividade. Mais do que um problema, este esvaziamento teria salvado a subjetividade de sua costumaz perversão em ente. A chave para a compreensão da subjetividade estaria, então, na noção mais taoísta do que budista de naturalidade.⁵ Esta noção tipicamente oriental de naturalidade corresponde à filosofia existencial que é subterrânea na tradição ocidental, mas chega à dominância no século XX.

Como todos os autores aqui apresentados, Nishitani insiste em que a nada budista não pode ser remotamente equiparada a uma ausência de princípio espiritual. “Que significa agir como um Buda? É algo de não-espiritual em sentido radical? Uma vez que espírito é mais agência do que substância, algo mais amorfo do que uma alma, devemos dizer não.” (NISHITANI, 2006. p.2)

⁵ Embora o próprio Zen proponha uma naturalidade. No entanto, o Zen o faz precisamente por ser uma versão ainda mais taoísta do já influenciado mahayana chinês.

Outro aspecto marcante da obra de Nishitani é levar a termo a absorção da atitude altamente autocrítica da cultura ocidental para o budismo. Os aspectos críticos do budismo sempre foram muito presentes na sua meditação sobre a verdade, mas a Escola de Kyoto logrou aplicá-los ao desenvolvimento histórico do próprio budismo. Desta forma, os trabalhos de Nietzsche, Marx e da teologia racional iluminista, a crítica histórica de Espinosa, e outras armas desenvolvidas pelo Ocidente contra sua própria matriz foram agora apontados para o budismo. A exemplo disto, Nishitani fala sobre a consciência histórica do cristianismo, e de como os budistas precisam aprender com ela (NISHITANI, 2006. p. 9; 40-41; 51).

A Escola de Kyoto lamentavelmente foi negligenciada nas décadas imediatamente seguintes à Segunda Guerra por suas conotações nacionalistas ou pela mera associação com a filosofia alemã. A americanização dos anos 1950 também desviou o foco para interesses mais pragmáticos, com prejuízo para a filosofia e a teologia. Mas ainda hoje se observam os efeitos positivos da Escola de Kyoto na competência filosófica dos pensadores Zen.

De qualquer maneira, a menção do trabalho de Kyoto é importante para um estudo da metafísica budista e de como ela efetivamente sofreu progressivos avanços rumo a uma metafísica da subjetividade bem aos moldes do que atualmente se propõe a partir de Dieter Henrich e seus discípulos. Não por acaso este grande filósofo da atualidade tem devotado tempo ao estudo do budismo e as possíveis relações entre ele e sua própria filosofia. Mas isto, por enquanto, não está em pauta.

Conclusão:

O mistério do niilismo budista parece diluir-se na medida em que nos aproximamos das versões do Extremo Oriente. É verdade que nos concentramos sobre o Zen e sobre pensadores que de algum modo se aproximam de uma visão fortemente “protestante” do budismo, mas é também correto afirmar que o Terra Pura, por exemplo, contém ainda mais e mais graves elementos metafísicos, de modo que a parte majoritária do budismo oriental é indubitavelmente diferenciado por estas preocupações metafísicas.

O paradoxo do Absoluto budista está longe de ser equacionado pelos autores aqui apresentados. Mas o seu trabalho representa ao menos uma janela bem mais larga de diálogo, com a possibilidade de se ignorar os registros culturais de “meu” e “teu”, rumo a um pensamento e uma religiosidade mais universais.

Bibliografia:

- ABE, Masao. *A Study of Dogen: His philosophy and religion*. Albany: State University of New York, 1992.
- BURTON, David. *Emptiness Appraised: A critical study of Nagarjuna's philosophy*. Delhi: Motilal Barnasidass, 2001.
- DASGUPTA, Surendranat. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- DILWORTH, David. Nishida's Early Pantheistic Voluntarism. *Philosophy East and West* (Honolulu). Vol. 20, n. 1, 1979 (p.35–49).
- DURANT, Will. *La civilización de la Índia*. Traduzido por C. A. JORDANA. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1952.
- GARFIELD, Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GARFIELD, Jay; EDELGLASS, William (Ed.). *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HEISIG, James. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: Hawai'i University Press, 2001.
- HO, Chien-Hsing. The Finger Pointing Toward the Moon: a Philosophical Analysis of the Chinese Buddhist Thought of Reference. Taipei: *Journal for Chinese Philosophy*, 2008.
- KOSEKI, Aaron. "Later Madhyamika" in China: Some Current Perspectives on the History of Chinese *Prajñāpāramitā* Thought. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* (Lausanne). Vol.5, n. 2, 1982.
- LAI, Whalen W. Nonduality of the Two Truths in Sinitic Madhyamika: Origin of the Third Truth. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* (Lausanne). Vol.2, n. 2, 1979.
- LAUMAKIS, Stephen. *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MAHAPARINIRVANA SUTRA. Traduzido por Kosho YAMAMOTO. *Taisho Tripitaka*. Vol. 12, n.372, 1973. <http://www.nirvanasutra.org.uk/>.

- NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- PYE, Michael. *Skilful Means*. Hertford: Stephen Austin & Sons, 1978.
- ROBINSON, Richard. *Early Madhyamika in India and China*. Madison, 1967.
- ZIMMER, Heinrich. *Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press, 1951.
- ZIPORYN, Brook. *Being and Ambiguity: Philosophical Experiments with Tiantai Buddhism*. Chicago: Open Court Press, 2004.