



## **Budismo, Vedismo e Hinduísmo: Raízes, Continuidade e Ruptura**

### **Buddhism, Vedism and Hinduism: Roots, Continuity and Rupture**

Dilip Loundo<sup>1</sup>  
loundo@hotmail.com

**Resumo:** O carácter eminentemente iniciático do budismo não deixa dúvidas quanto ao fato de que se trata, em sua genealogia, de uma escola de aprofundamento, entre tantas outras, do hinduísmo laico e popular, dominado à época pelas matrizes védicas. Se a natureza desse aprofundamento implica ou não uma ruptura com a tradição védica como um todo e, em caso afirmativo, se essa ruptura implica a constituição de uma religiosidade budista distinta, é uma das questões centrais deste artigo. Finalmente, fazendo jus a uma irmandade ancestral, analisamos as convergências entre tradições budista do Mahāyāna e védica do Advaita Vedānta, enquanto encaminhamentos soteriológicos que rechaçam igualmente as reificações metafísicas e as (anti)-reificações niilistas, afirmam o mundo e envolvem processos de desconstrução/ressignificação do ātman (“eu”).

**Palavras-chave:** Budismo; hinduísmo; vedismo; mahāyāna; vedānta.

**Abstract:** The eminent initiatory character of Buddhism leaves no doubt as to the fact that, in its origins, it flourished as one of the many other schools of philosophical-meditative inquiry into the deeper levels of secular and popular Hinduism, dominated at the time by the Vedic matrices. Whether or not the nature of this in-depth investigation implies a break with Vedic tradition as a whole and, if so, whether this break implies the constitution of a distinct Buddhist religiosity, is one of the central issues of this article. Finally, living up to an ancestral brotherhood, we analyze the convergences between the traditions of Mahāyāna Buddhism and Vedic Advaita Vedānta, as soteriological approaches that equally reject metaphysical reifications and nihilistic (anti) reifications, affirm the world and involve a deconstruction/ resignification of ātman (“I”).

**Key- Words:** Buddhism; hinduism; vedism; mahāyāna; vedānta.

1 Doutor em Filosofia Indiana pela Universidade de Mumbai (Índia), Pós-Doutor em Filosofia Indiana pela UFRJ. É Professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI-CNPq) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

## I

Estudos acadêmicos na área da ciência da religião têm demonstrado a necessidade de se fazer recurso simultâneo aos conceitos de “religião” e “filosofia” para uma compreensão, minimamente satisfatória, de uma das mais importantes correntes da espiritualidade contemporânea não-ocidental, o hinduísmo. Para tanto, faz-se necessário, preliminarmente, uma re-visitação crítica desses dois conceitos de modo a que possam, de fato, contribuir para tornar mais transparente o compromisso soteriológico de superação definitiva do sofrimento e consequente realização da bem-aventurança que funda, sustenta e justifica o hinduísmo. No que tange ao primeiro, a religião, é fundamental que, ao invés de mercadorias a serviço de subjetividades monádicas, as noções de “autoridade” e “transcendência” sejam entendidas como princípio ontológico estruturante de identidades comunitárias, fonte vivificadora do nascer-aparecer de cada um de seus membros-adeptos. No que tange ao segundo, a filosofia, é fundamental que, ao invés de uma discursividade “verdadeira” ou “pós-verdadeira”, sem consequências necessárias na existencialidade sofredora, a ideia de conhecimento do Ser seja entendida como realização da dimensão de imanência co-extensiva da “autoridade” transcendente, em cuja ignorância ou esquecimento se origina o sofrimento existencial.

O hinduísmo é um termo ambíguo e, em grande medida, igualmente equívoco. Trata-se de uma designação totalmente extrínseca à civilização do subcontinente indiano<sup>2</sup> e sem maiores repercussões nas línguas vernáculas. Se considerarmos o modelo “normativo” do cristianismo ocidental<sup>3</sup>, o hinduísmo despontaria como uma confederação extremamente plural de tradições religioso-soteriológicas, cujo núcleo de articulação correlativa situar-se-ia numa dimensão nocional “pré-religiosa” ou de pura existencialidade.<sup>4</sup> Um dos desdobramentos nocionais que atravessa recorrentemente as diversas tradições do hinduísmo traduz-se num modelo de encaminhamento espiritual marcado por dois vetores de progressão de sentido, que correspondem, grosso modo, às esferas revisitadas da “religião” e da “filosofia”: num contexto de organicidade e harmonia, a segunda (filosofia) consagra-se como sentido profundo da primeira (religião) que constitui, por sua vez, o pré-requisito indispensável daquela. São os seguintes os dois vetores dessa progressão vertical de sentido, que envolvem literaturas, estruturas pedagógicas e disciplinas distintas:

2 “Hinduísmo” deriva da palavra “hindu” que, por sua vez, é uma variação do sânscrito *sindhu*. Ela surge a partir do século VI a.C., no Império Persa como uma referência estritamente geográfica para designar os povos que viviam para além do Rio Indus.

3 Como afirmam Wender & Bhatia: “Resulting analyses show how the ancient Latin term, *religio*, once filtered through unfolding doctrinal versions of Christian history, eventually metamorphosed into a circumscribed, ‘modern Western category of religion’ that was inapplicable across differing times, places and traditions. Thereby, a normative model of religion became predicated on post-Enlightenment constructs like ‘true *belief*’ that could be interiorized within the individual, and separated from the supposed, superstitious ritualism of ‘primitive minds’”. (WENDER & BHATIA, 2020, p. 25)

4 Esse substrato “pré-religioso” está, fundamentalmente, vinculado às noções de *karma* (“ação ritual”), *dharma* (“dever ético-moral”), *saṃsāra* (“transmigração”), *mokṣa* (“Libertação”).

(i) O primeiro vetor ou nível introdutório (Nível Laico-Popular) possui um caráter geral, laico ou popular, e envolve, primordialmente, o cumprimento de preceitos morais, rituais, litúrgicos e devocionais, e a familiarização com narrativas míticas e princípios doutrinários e dogmáticos. Nele se alcança uma condição de desapego e um conhecimento parciais, geralmente conducentes, no contexto da doutrina da transmigração (*saṃsāra*)<sup>5</sup> da alma (*ātman*)<sup>6</sup>, a um renascimento paradisíaco, entendido como disfrute de uma condição aprimorada de bem-aventurança. Trata-se, entretanto, de uma condição inevitavelmente temporária, pois nela impera o princípio do interesse subjetivo, fundado na dualidade, e o intercurso negociativo sujeito-objeto. Os termos mais comumente usados para designar este nível introdutório são *dharma* ou *saṃsāra*.

(ii) O segundo vetor ou nível de aprofundamento (Nível Iniciático), possui um caráter iniciático, i.e., depende do cumprimento de rigorosos requisitos éticos e intelectuais, e envolve, primordialmente, ao invés de rituais, a prática da reflexão racional e da meditação contemplativa, com a eventual inclusão de disciplinas de aprofundamento devocional. Nele se alcança o descentramento total do ego, expresso numa condição de desapego absoluto e de conhecimento pleno do Real. Este último – viz., o conhecimento pleno do Real – consagra-se como superação da condição transmigratória, da dualidade empírica sujeito-objeto e o reconhecimento ou participação concomitante na natureza sempre-presente do Real ontológico, entendido ora como unicidade impessoal, ora como unicidade pessoal, fonte de uma comunhão originária entre todos os entes. Os termos mais comumente usados para designar este nível último são *mokṣa*, *nirvāṇa*, ou *preman*, que traduziremos, de forma genérica, como Libertação.

O modelo bidimensional acima descrito – a religiosidade moral-ritual (nível laico) e a religiosidade racional-meditativa (nível iniciático) – atravessa a pluralidade de tradições antigas, clássicas e modernas do hinduísmo. Suas principais vertentes contemporâneas, as religiosidades teístas do Vaiṣṇavismo, Śaivismo, e Śaktismo e as religiosidades não-teísta do Smārtismo, são emblemáticas de um diálogo continuado entre diversas matrizes fundacionais, de caráter oral e escrito, dentre as quais se destacam os Vedas e os Tantras (*śruti*)<sup>7</sup>. Uma das expressões mais antigas

5 Para um aprofundamento sobre a doutrina da transmigração (*saṃsāra*) e sua condição ambivalente (simultaneamente um avanço e também algo a ser superado) veja o artigo “The meaningfulness of ‘The Meaninglessness of Ritual’: [an advaita Vedānta perspective on] Vedic ritual (*yajña*) as Narrative of Renunciation (*tyāga*)” (LOUNDO, 2018).

6 A palavra *ātman* é originalmente um pronome reflexivo e significa “si-mesmo”.

7 A palavra *śruti* (lit., “o que é ouvido”) refere-se às textualidades de autoridade máxima, os textos “sagrados”. Complementarmente, há ainda a mencionar a literatura *smṛti* (lit. “o que é lembrado”), como é o caso dos Purāṇas e dos Itihāsas (épicas), com ênfase nos aspetos laicos e populares das religiões. Em que pese a fixação orientalista nos Vedas – compreensível pelos aspetos comparativos com o universo linguístico indo-europeu, mas não isenta de pressupostos “arianistas” (ver BRYANT, 2003, p. 13-45) -, o sentido contemporâneo da expressão “tradições védicas”, frequentemente designativa do hinduísmo como um todo, pressupõe metonimicamente a complexidade dos encontros ocorridos entre as diversas matrizes acima referidas.

dessa bidimensionalidade vincula-se mais diretamente às matrizes védicas e seus desenvolvimentos Smārta e está expressa na dupla funcionalidade dos Vedas e seus dois componentes principais, os Brāhmaṇas<sup>8</sup> e os Upaniṣads: os primeiros são dedicados à instrução da moralidade e do ritual - *dharmā* ou nível laico -, também conhecidos como “seção atinente à ação interessada” (*karmakhaṇḍa*); e os segundos são dedicados à instrução do princípio ontológico não-dual (Brahman) - *mokṣa* ou nível iniciático -, também conhecidos como “seção atinente ao conhecimento” (*jñānakhaṇḍa*).

Como demonstra a obra laboriosa de Hajime Nakamura (1990, p. 9-126), a bidimensionalidade do sistema védico, entendida como um todo orgânico, integrado e hierárquico, tem origens bem remotas<sup>9</sup> – tanto os Brāhmaṇas quanto os Upaniṣads mais antigos são seguramente pré-budistas, i.e., anteriores ao séc V a.C.<sup>10</sup> - e possui, como suas manifestações escolásticas mais importantes, as escolas filosóficas do Mīmāṃsā ou Pūrva Mīmāṃsā (lit., “investigação anterior”), especificamente dedicada ao *dharmā*, e do Vedānta ou Uttara Mīmāṃsā (lit., “investigação posterior”), especificamente dedicada a *mokṣa*. A designação de *pūrva* (“anterior”) e *uttara* (“posterior”) aponta, justamente, para o caráter de sequencialidade lógica entre as duas etapas do processo soteriológico.<sup>11</sup> Daí, como afirma Nakamura, “Both Mīmāṃsās have developed in parallel and existed together, and it is difficult to accept a chronological separation of earlier and later”. (NAKAMURA, 1990, p. 411).<sup>12</sup>

É nesse contexto de bidimensionalidade do projeto religioso que devemos entender o surgimento do budismo no subcontinente indiano. Nesse sentido,

- 8 A mesma palavra é também designativa do estrato social erudito e sacerdotal, os brāhmanes.
- 9 A sistematização e nomenclatura é, por certo, um resultado de uma consolidação estrutural. Mas a ideia da existência de dois níveis da religiosidade é bem antiga, como o demonstram as próprias fontes budistas.
- 10 Segundo Patrick Olivelle, os mais antigos Upaniṣads, certamente pré-budistas (entre séculos VII e V a.C.), são os seguintes: *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *Chāndogya Upaniṣad*, *Taittirīya Upaniṣad*, *Aitareya Upaniṣad*, e *Kauṣītaki Upaniṣad*. (OLIVELLE, 1998, p. 12-3)
- 11 O princípio de organicidade hierárquico entre as escolas Mīmāṃsā e Vedānta, como sistematização e consolidação da distinção entre os níveis laico e iniciático, respectivamente, reflete-se na narrativa tradicional de que Jaimini (séc. IV a.C.) teria sido o autor tanto do *Mīmāṃsāsūtra* quanto do *Brahmasūtra* (posteriormente associado a Bādarāyaṇa, séc. II a.C.) - textos inaugurais das duas escolas -, consciente das jurisdições específicas de cada nível. Em sua obra *Naiṣkarmyasiddhi*, Sureśvarācārya (séc. IX), discípulo de Śaṅkarācārya, é peremptório: “A posição de Jaimini é a de que, da mesma forma que as injunções rituais são autoritativas dentro de sua própria jurisdição (Brāhmaṇas/*Mīmāṃsāsūtra*), as sentenças relativas à unicidade do ātman são igualmente [autoritativas dentro de sua própria esfera (Upaniṣads/*Brahmasūtra*)].” (*tasmā jaiminer evāyam abhiprāyo yathaiṣa vidhivākyānām svārthamātre prāmānyam evam aikātmyavākyānām api*) (SUREŚVARĀCĀRYA, 1971, 1.90, p. 65)
- 12 A recorrência processual dos dois níveis importa em que a história é entendida como plataforma de oportunização de uma vivência verticalizada desses níveis, e não como dinâmica evolucionista. Com isso, diferentemente de uma leitura cristã de uma evolução histórica do Velho para o Novo Testamento, as espiritualidades hindus sustentam que, a cada nascimento, se reedita a problemática existencial do sofrimento e dos caminhos para sua superação.

ressalta de imediato que o conjunto dos ensinamentos atribuídos originariamente ao Buda (séc. V a.C.) não pode nem deve ser classificado como constitutivo de uma “religião” independente mas, mais precisamente, como uma dimensão de aprofundamento racional-meditativo (nível iniciático) das religiosidades hindus. Com efeito, o budismo surge na Índia como uma dentre tantas outras escolas de caráter iniciático, de orientação eminentemente monástica, com uma proposta de investigação radical da existência, num contexto marcado por uma pluralidade de religiosidades laicas e populares, com relativa hegemonia da matriz védica. Seu caráter iniciático, comum a todos os desdobramentos soteriológicos de nível iniciático, demanda, obrigatoriamente, aos neófitos o cumprimento de rigorosos requisitos éticos e intelectuais, que incluem, entre outros, a vivência prévia e plena das experiencialidades religiosas de nível laico<sup>13</sup> e a adoção e obediência a um mestre. Seu objetivo precípua é o exercício da reflexão racional e da meditação contemplativa (*vicāra/bhavanā*) como estágio derradeiro conducente à realização, aqui e agora, da verdadeira natureza do Real e, concomitantemente, dos ideais de libertação (*mokṣa/nirvāṇa/bodhi*), simbolizados pelos perfis paradigmáticos do *arhat* e do *bodhisattva*.<sup>14</sup>

É interessante notar que a ênfase moderna ocidental no caráter “filosófico” do budismo parece reter, corretamente, essa dimensão fundamentalmente analítica e reflexiva. Entretanto, a desconsideração relativa pela contextualidade bidimensional e, mais especificamente, pelos requisitos iniciáticos, tende a prejudicar a compreensão do projeto pedagógico e a apreensão do sentido profundo dos ensinamentos. Com isso, corre-se o risco de reduzir o budismo a uma filosofia puramente teórica e especulativa, bem aos moldes do racionalismo ocidental. Um exemplo claro dessa negligência é a pouca ênfase dada aos estudos do Vinaya<sup>15</sup> e, em especial, à sua porção mais antiga, o *pratimokṣa/pātimokkha*, que trata justamente dos requisitos éticos e intelectuais e das regras de conduta para monges e monjas iniciados (*bhikṣu/bhikṣunīs; bhikkhu/bhikkhunī*). Analāyo aponta, enfaticamente, para essa lacuna: “[*vinaya*] inevitably reflects the needs and requirements of this functional setting [of the *sangha*] and thus needs to be clearly recognized as a genre of its own.” (ANĀLAYO, 2012, p. 416)

A desconsideração pela contextualidade bidimensional repercute, de forma mais dramática, na tendência de se conceber o budismo, desde os seus primórdios, como uma religião distinta e rival do hinduísmo e, como tal, promotora de uma crítica generalizada a seus pressupostos laicos e iniciáticos. Como sustentado acima,

13 Situações raras, mas recorrentes, de vocações precoces para o nível iniciático, são contextualmente entendidas como decorrentes do cumprimento dos requisitos em vidas anteriores.

14 Esses dois perfis correspondem, respectivamente, aos ideais de realização espiritual das duas grandes vertentes do budismo, a saber, a tradição do Abhidharma e a tradição do Mahāyāna.

15 Uma das três coletâneas do cânon sagrado budista (*tripiṭaka*), que inclui ainda os Sūtras (Suttas) ou “sermões do Buda”, e o Abhidharma (Abhidamma) ou “encaminhamentos reflexivo-meditativos” das diversas vertentes escolásticas.

o carácter eminentemente iniciático do budismo não deixa dúvidas quanto ao fato de que se trata, em sua genealogia, de uma escola de aprofundamento, entre tantas outras, do hinduísmo laico e popular, dominado à época pelas matrizes védicas e tendo como personagem central em termos de erudição e condução sacerdotal os brâmanes, grupo ou “casta” social (*varṇa*)<sup>16</sup> tradicionalmente dedicado ao conhecimento, o que lhe assegurava localização privilegiada no topo da pirâmide social. Se a natureza desse aprofundamento implicaria ou não uma ruptura subsequente com os princípios doutrinários estruturantes da organicidade bidimensional védica como um todo e, em caso afirmativo, se essa ruptura implicaria necessariamente a constituição de uma religiosidade budista distinta<sup>17</sup>, é uma questão altamente controversa que analisaremos mais adiante. Analisemos, em detalhe, alguns dos principais impactos das formulações doutrinárias budistas segundo esses dois níveis constitutivos das religiosidades védicas.

## II

Não obstante a massa de literatura em sentido contrário, estudos mais recentes têm mostrado que a crítica do Buda não atinge, visceralmente, o ritual e a moralidade *per se*, enquanto jurisdição circunscrita à dimensão laica e transmigratória das religiosidades védicas. Ao invés, ela tem por alvo aspectos conjunturais, e visa, com isso, a um aperfeiçoamento do ritual ao invés de sua rejeição<sup>18</sup>. Gombrich nos instrói sobre a natureza dessa proposta de aperfeiçoamento: “The Buddha took the brahmin word for ‘ritual’ and used it to denote ethical intention”. (GOMBRICH, 2009, p. 14) Ao privilegiar os princípios de intencionalidade no ato ritual, revisionismo ético do Buda consagra-se como contribuição inestimável para uma dimensão essencial dos ensinamentos rituais védicos. Como se lê no *Gautama Dharmasūtra*, um dos mais antigos dos textos subsidiários aos Brāhmaṇas, “aquele que realiza os 40 ritos sacramentais mas que não possui as oito virtudes, não obtém a união com Brahmā e residência em seu mundo; mas aquele que realiza apenas alguns [dos 40] ritos sacramentais, mas que possui as oito virtudes, obtém a união

16 Sistema ideal de estratificação social piramidal que inclui quatro grandes categorias, em ordem descendente: os *brāhmaṇas* (“brâmanes”) ou eruditos/sacerdotes; os *kṣatriyas* ou governantes/guerreiros; os *vaiśyas* ou comerciantes; e os *śūdras* ou operários/camponeses/artesãos/servos. Fora do sistema, havia ainda os *pañcamas* ou párias. Note-se que palavra “casta” refere-se, igualmente, a uma grande pluralidade de ordenações comunitárias cuja articulação e correlação com a noção de *varṇa* é extremamente complexa.

17 É o caso das formas consolidadas do budismo no extremo oriente e em outras regiões asiáticas, que exibem feições iniciáticas e igualmente feições laico-populares.

18 Hyoung Ham afirma: “There are several *suttas* that directly take up the subject of Vedic sacrifice. However, in those *suttas*, the Buddha does not reject the notion of sacrifice itself. (...) the Buddha, rather than advising his Brahmin interlocutors to dispense with Vedic sacrifice, proposes to perform ‘reinterpreted’ sacrifices infused with Buddhist values. The proposal is, according to the Buddha, not only to perform sacrifice in a more perfect form; it is also to avoid unwanted consequences that would befall the performer as the result of the sacrificial act”. (HAM, 2016, p. 15-6)

com Brahmā e residência em seu mundo”.<sup>19</sup> Em suma, a ação profilática do Buda conclama a atenção comunitária para a necessidade de uma sinergia entre ação ritual e conduta virtuosa, como requisito para a obtenção de um renascimento paradisíaco (*saggaṃ lokam*). Essa funcionalidade corretiva está estampada, exuberantemente, no Kūṭadanta Sutta, onde o Buda, a pedido de um brâmane leigo deseioso de realizar um ritual, dá conselhos sábios sobre os procedimentos a ser seguidos. No declinar da conversação, para surpresa dos presentes, Buda revela que, em outra vida, houvera sido um “sacerdote brâmane” (puhohita brāhmaṇa), e conseqüentemente um erudito nos Vedas (vedagū), na corte do rei Mahāvijita.<sup>20</sup>

Um primeiro aspecto dessa funcionalidade corretiva é ilustrado pela crítica contundente do Buda ao sacrifício ritual de animais, que é destaque também no sermão supracitado. Se é correto que os Brāhmaṇas<sup>21</sup> mais antigos, seguramente pré-budistas, rejeitam a violência contra animais, a posição dominante, entretanto, é de defesa de sua utilização ritual, ainda que num contexto argumentativo que dá voz às posturas dissidentes.<sup>22</sup> Nesse sentido, a crítica do Buda insere-se numa polêmica preexistente e contribui, significativamente, para o prevalecimento subsequente da dissidência, com a substituição simbólica de oblações animais por oblações vegetais. (TULL, 1996, p. 231) Esse episódio dá testemunho de uma tradição dinâmica e auto-renovável que, entre tensões e conflitos, acaba sancionando celebratoriamente o papel inestimável do Buda de defensor da não-violência ritual de animais, com sua inclusão no panteão dos *avatāras* de Viṣṇu.<sup>23</sup> Um segundo aspecto dessa funcionalidade corretiva é a crítica recorrente do Buda ao comportamento social dos alguns sacerdotes e eruditos brâmanes, marcado pela falta de escrúpulos, frivolidade,

19 *yasyaite catvāriṃśatsaṃskārā na cāṣṭāv ātmaguṇāna sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālōkyam gacchati / yasya tu khalu saṃskārānām ekadeśo 'py aṣṭāv ātmaguṇā atha sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālōkyam cagacchati.* (GAUTAMA DHARMASŪTRA, 2020, 8.25-6)

20 “Nessa época [i.e, em outra vida], eu era o sacerdote-chefe brâmane que conduziu a [realização do] sacrifício”. (ahaṃ tena samayena purohito brāhmaṇo ahoṣiṃ tassa yaññassa yājetā) (KŪṬADANTA SUTTA, DN5, 2020) Orzech complementa: “In a wide variety of early Buddhist scriptures, including the Kūṭadanta Sutta (...) the Buddha is depicted as endorsing or reinterpreting the Vedic practice of fire offering for householders and even claiming to be the *original teacher of the Vedas in past existences.*” (ORZECH, 2016, p. 267)

21 Incluindo seus desdobramentos comentariais, a saber, os Dharmasūtras, os Gṛhyasūtras e os Śrautasūtras.

22 Não obstante o reconhecimento da violência envolvida, o argumento em prol de sua legitimidade está baseado no reconhecimento de uma proximidade existencial animal-homem. Sendo o sacrifício ritual uma exortação ao autosacrifício do sacrificante, o animal assume aqui o papel singular de representante do homem. Entende-se, por outro lado, que a violência pontual perpetrada é redimida pelo renascimento do animal numa condição superior. Veja, nesse articular, o artigo de Hermann Tull “The Killing that is Not Killing” (1996, p. 223-244)

23 A narrativa mais famosa dessa inclusão está presente no poema Gita Govinda de Jayadeva (séc. XIII), que canta a compaixão do Buda: “Tocado em teu coração compassonado, tu condenaste a prescrição ritual dos Vedas de sacrifício de animais. Ó Kesava [Kṛṣṇa/Viṣṇu], [para tanto] tu assumiste a forma do Buda [iluminado]. Vitória para ti, Hari [Kṛṣṇa/Viṣṇu], Senhor do Universo. (nindasi yajñavidherahaha śrutijātām / sadayahṛdayadarśita paśughātam / keśava dhṛtabuddhaśārīra jaya jagadīśa hare) (JAYADEVA, 1977, 1.13, p. 131)

manipulação, ignorância e interesses egóicos.<sup>24</sup> Se é fato que essa contundência crítica pode, por vezes, ser percebida como algo mais generalizado com relação à classe sacerdotal<sup>25</sup>, ela ainda assim não atinge, diretamente, o princípio de autoridade ritual e moral dos Vedas.

Seria essa funcionalidade corretiva da crítica ao ritual um fator corroborativo da ideia bastante disseminada de que o Buda teria rejeitado o sistema de castas? As evidências não favorecem essa ideia, ainda que o espírito reformista tenha adentrado essa esfera. O *Madhura Sutta* é, praticamente, uma síntese de seu posicionamento, veiculado através da palavra de seu discípulo Kaccāna. Se, de um lado, em momento nenhum se questiona a “naturalidade” do sistema de castas, a leitura do Buda tende, de fato, a uma visão mais equalitária de caráter “funcionalista” do que “hierarquizante”: “these four castes are equal”<sup>26</sup> Por outro lado, em sintonia com o revisionismo ético do ritual, o Buda sustenta que o destino transmigratório dos indivíduos, qualquer que seja a sua casta, depende da correlação entre herança *kármica* e ação ritual virtuosa. De outro lado, entretanto, o perfil da audiência e o conteúdo teleológico de suas preleções tende a privilegiar brâmanes e *kṣatriyas*; um reflexo, talvez, de contextos informacionais restritos. Finalmente, no que tange à elegibilidade na admissão à *saṅgha*, o Buda segue a tradição śramanika em geral (védica e não-védica) de uma ênfase exclusiva na meritologia espiritual, independentemente da proveniência de casta: o iniciado na *saṅgha* torna-se “um outro”, um *bikkhu/bhikṣu*, deixando de lado sua condição anterior de brâmane, *kṣatriya*, *vaiśya* ou *śūdra*.<sup>27</sup>

Complementarmente, dois outros elementos corroboram o caráter reformista da crítica do Buda. A identificação social de seus discípulos iniciados (*bhikṣu*) não pressupõe qualquer contradição entre ser “budista” e ser, simultaneamente, “védico” ou, mais especificamente, “brâmane”, *kṣatriya* ou *vaiśya*. Por exemplo, na designação “brâmanes budistas” – a maioria dos adeptos do Buda eram originariamente brâmanes<sup>28</sup> – o atributo “budista” apontaria para uma opção iniciática, entre tantas outras, ao passo que o atributo “brâmane” apontaria para a inserção social laica de origem. A ideia moderna de uma “conversão religiosa” é aqui absolutamente

24 Veja, por exemplo, o *Tevijja Sutta* (DN13, 2020).

25 É o caso do *Caṅkī Sutta* onde o Buda parece levantar suspeitas sobre a fundamentação experiencial dos conhecimentos rituais transmitidos de forma oral. Parece-me, entretanto, que a intervenção do Buda constitui, acima de tudo, uma admoestação ao jovem e arrogante brâmane Bhāradvāja sobre a necessidade de se aprofundar nas bases experienciais de sua própria tradição. (*CANĀKĪ SUTTA*, MN95, 2020)

26 *ime cattāro vaṇṇā samasamā honti*. (*MADHURA SUTTA*, MN84, 2020)

27 “Eles perderam seu status anterior de operário/camponês e outros [brâmane, *kṣatriya*, *vaiśya*]. [Agora], eles são reconhecidos apenas como “ascetas”. (*pubbe ‘suddo’iti samaññā sāssa antarāhitā; samaṇotveva saṅkhyam gacchati’iti*). (*MADHURA SUTTA*, MN84, 2020).

28 Peter Masefield afirma: “The canonical texts show the early Buddhists seeking their sustenance mostly from Brahmin families, and the *dhamma-cakkhu* (the insight into the Four Truths) that led to liberation was given almost exclusively to men of Brahmin descent.” (MASEFIELD, 1986, p. 161). Veja, também, Collins: “Thus, although the Buddha himself was a *kṣatriya* the largest number of monks in the early movement were of Brahman origin”. (COLLINS, 2000, p. 205)



inadequada.<sup>29</sup> Por outro lado, entre simpatizantes leigos não-iniciados (*upāsaka*), a designação de “budista” em nada conflitaria, igualmente, com uma eventual identificação social “brâmane”<sup>30</sup>, ainda que isso pudesse contribuir para estimular os ímpetus reformistas. Finalmente, a própria filosofia budista, ainda que em termos que gradativamente se afastam da tradição védica em geral, permanece fiel à ideia da transmigração (*samsāra*) como condição existencial cuja vivência de longo prazo, ou de longas vidas, através da prática da moralidade e do ritual sacrificial, constitui pré-requisito, de longo ou longuíssimo prazo, para os encaminhamentos iniciáticos visando à sua superação definitiva. Em síntese, como afirma Krishan, “A careful examination of the canonical as of the non-canonical religious texts provides unambiguous evidence that the Buddha encouraged laymen to perform their traditional rites”. (KRISHAN, 1993, p. 237)

No que tange às dimensões de nível iniciático da matriz védica, as intervenções argumentativas do Buda são, evidentemente, bem mais abundantes, já que se trata de matéria atinente à sua própria jurisdição. É de notar, de saída, que os contextos iniciáticos tendem a ser, eminentemente, plurais, em função da necessidade de adequação de seus ensinamentos a circunstâncias distintas de espaço, tempo, e perfis de ignorância e sofrimento. E, de fato, quando olhamos o espectro das escolas iniciáticas vinculadas aos Vedas, e mais especificamente aos Upaniṣads, percebemos a enorme diversidade doutrinária e disciplinar, que vai do realismo pluralista à não-dualidade. Ainda que esta última, a não-dualidade, seja reconhecidamente mais próxima do que poderíamos designar de “visão dominante” (dos Upaniṣads), isso não impede que as demais sejam igualmente reconhecidas como “védicas” (*āstikas*)<sup>31</sup>. Com ressalta Halbfass, isso decorre do fato de que o principal critério de inclusão é o reconhecimento, por parte delas, “of the validity and authority of the Vedas. (...) Within this domain of acceptance (...), there is much room for variations”. (HALBFASS, 1992, p. 23). Por tudo isso, e considerando a não rejeição originária,

29 Bronkhorst afirma: “When talking about Buddhist brahmins, the first people who come to mind are those who write Buddhist texts, or teach Buddhist ideas, while yet being considered Brahmins by others and/or by themselves. (...) Abandoning an earlier believe or practise seems to be an essential part of the meaning of the term [conversion]. But how much did the Brahmins who adopted Buddhism views abandon [earlier believes]? Perhaps very little, or nothing at all.” ((BRONKHORST, 2018, p. 313-4)

30 Com relação às tendências modernas de se “absolutizar” o simpatizante laico pelo budismo, Bronkhorst afirma: “Modern research may wish to know whether the king concerned was a Buddhist or not, but in doing so they are probably asking the wrong question. One may even wonder whether there was such a thing as a Buddhist lay person until and unless they committed themselves in some specific ways to the Buddhist *saṅgha*. They might become and *upāsaka* or an *upāsikā*, but this does not appear to be a particularly narrowly defined state of being”. (BRONKHORST, 2018, p. 313)

31 Como veremos adiante, a classificação, do ponto vista védico, de escolas *āstika* e *nāstika*, tinha menos a ver com o conteúdo filosófico do que com a aceitação da autoridade dos Vedas. Veja, nesse contexto, o artigo “The Presence of the Veda in the Indian Philosophical Reflection” de W. Halbfass. (1992, p. 23-50)

por parte do Buda, da autoridade dos Vedas, o que teria levado o budismo a um enquadramento fora do amplo espectro iniciático da matriz védica?

Além dos diálogos instrucionais intra-institucionais, o que transparece das narrativas do cânon páli são debates saudáveis, ainda que evidentemente apologeticos, entre o Buda e seus discípulos iniciados (*bhikṣu*), de um lado, e lideranças e discípulos de uma pletera de outras escolas, de outro. Tendo como preocupação central a superação das amarras transmigratórias, essas escolas se organizam em contextos iniciáticos, predominantemente monásticos, que envolvem a suspensão parcial ou total das atividades mundanas ligadas à ritualidade védica.<sup>32</sup> Ao invés das meras opiniões, o alvo crítico do Buda são as complexas deliberações intelectivas dessas escolas e, mais especificamente, seus argumentos lógicos sobre o fundamento ontológico do Real e o caminho direto para se alcançar *mokṣa* ou *nirvāṇa* (*mārga/māgga*). O termo técnico dessas elaborações intelectivas é *dṛṣṭi/diṭṭhi*, “doutrinas [filosóficas]”, ponto de partida e bússola dos encamimhamentos praxiológicos.

A ampla diversidade de perspectivas, eventualmente representativas de outras tantas escolas e ordens iniciáticas, está bem documentada no *Brahmajāla Sutta*, onde o Buda enumera e refuta, argumentativamente, 62 doutrinas. Os princípios gerais constitutivos dessas escolas iniciáticas estão ricamente apresentados no *Dahara Sutta*, na palavra do discípulo de Buda Subhadda: “Ó Venerável Gotama [Buda], existem ascetas e brâmanes (*samaṇabrāhmaṇā*) que são líderes de monastérios, possuem grande número [de seguidores], são mestres de muitos [discípulos], possuem alta reputação e reconhecimento, são patriarcas de suas escolas e são altamente estimados pela população [em geral]”.<sup>33</sup>

### III

Uma das chaves para entender a natureza e o alcance da crítica do Buda às dimensões iniciáticas racional-meditativas associadas à matriz védica é a expressão presente na citação acima *samaṇabrāhmaṇā*, que é geralmente traduzida por “ascetas e brâmanes”. Quem seriam efetivamente esses *samaṇas* e esses *brāhmaṇas*?

A palavra *samaṇa*, que corresponde ao sânscrito *śramaṇa* (lit. “aquele que pratica austeridades”), é um dos termos mais antigos designativos da tradição de monges ascetas, praticantes da reflexão intelectual e da meditação contemplativa, vivendo em condição errante ou residindo em monastérios. (*sanghas/āśrama*) Não obstante seu uso tardio mais especificamente vinculado às ordens não-védicas, seu sentido originário, como sustenta cabalmente Olivelle<sup>34</sup>, inclui tanto as orientações

32 É possível que algumas dessas escolas estivessem localizadas em contextos laico-populares de maior influência de matrizes não-védicas (e.g., o tantrismo e as tradições ditas “aborígenes” [ādivāsin]).

33 *ye’pi te bho gotama samaṇabrāhmaṇā saṅghino gaṇino gaṇācariyā nātā yasassino tittakarā sādhusammatā bahujanassa* (*DAHARA SUTTA*, 2020)

34 “śramaṇa in that context obviously means a person who is in the habit of performing śrama [austeridades]. Far from separating these seers from the vedic ritual tradition, therefore, śramaṇa places them right at the center of that tradition. Those who see them [śramaṇa seers]

renunciante da tradição védica, em especial as dos Upaniṣads, quanto aquelas vinculadas a outras matrizes religiosas (e.g., o tantrismo ou o materialismo) ou, ainda, eventuais dissidências védicas. Com efeito, um dos registros mais antigos da palavra aparece, justamente, num dos Upaniṣads pré-budistas, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1983, 4.3.22, p. 572), num sentido muito próximo a outros termos correlatos lá presentes, como *bhikṣācārya*, *mauna/muni* (1983, 3.5.1, p. 407-8) e *pravrajīṣyan/pravrajaka* (1983, 4.5.1, p. 660). Este último predica, especialmente, o evento de renúncia (*sannyāsa*) à mundanidade cotidiana do grande sábio protagonista Yajñavalkya.

O termo técnico que a tradição védica consagraria, posteriormente, como sinônimo de śramaṇa é “renunciante” ou *sannyāsin*, o último dos quatro estágios da existência (*āśrama*)<sup>35</sup> ou, alternativamente, sinônimo do primeiro (*brahmacārya*) quando essa vocação se manifesta precocemente. (OLIVELLE, 1993, p. 84-106) Os requisitos iniciáticos (*adhikāra/dikṣā*) vinculam-se, fundamentalmente, à meritologia espiritual ético-intelectiva, ao invés da origem social, ainda que, na prática, o status de erudito e sacerdote tendesse a favorecer os brâmanes<sup>36</sup>. Formalmente, o renunciante śramaṇa/*sannyāsin* assume, por assim dizer, uma nova identidade cósmica, desvinculada das referências à mundanidade social de origem, marcada por uma mudança radical de disciplinaridades, textualidades e pedagogias, e a descontinuação, total ou parcial, da prática ritual.<sup>37</sup> Embora essas mudanças estejam organicamente integradas no contexto amplo dos dois níveis do fenômeno religioso, os processos de transição, pelos conteúdos de ruptura que lhe são próprios, são inevitavelmente marcados por situações de tensão e conflito.

Qual seria, então, por outro lado, o sentido de *brāhmaṇa* (“brâmane”) na expressão *samaṇabrāhmaṇā*? Considerando o caráter recorrente da expressão *samaṇabrāhmaṇā*, cujo sentido invariável é descrito no *Dahara Sutta* já citado, não há qualquer dúvida de que a designação refere-se a grupos de ascetas. Por isso, há que distinguir no cânon páli um sentido duplo designativo da palavra *brāhmaṇa*: (i) o sacerdote (*purohita*) e erudito, especialista (*vedagū/vedaga*)<sup>38</sup> no ritual védico; (ii) o membro de uma ordem iniciática, predominantemente monástico (śramaṇa/

---

as non-Brahmanical, anti-Brahmanical, or even non-Aryan precursors of later sectarian ascetics are drawing conclusions that far outstrip the available evidence.” (OLIVELLE, 1993, p. 14)

35 Os quatro estágios (*āśrama*) são: *brahmacārya* (estudante), *gṛhastha* (chefe de família), *vanaprastha* (retirante), *sannyāsa* (renunciante). Não confundir aqui a palavra *āśrama* com seu outro sentido de “monastério”.

36 Na prática, muitas escolas restringiam o ingresso aos egressos do estrato social brâmane.

37 “Tendo abandonado todos os atos (societários), tendo se libertado de todos os vícios, [o *sannyāsin*], com a mente controlada, volta-se para a reflexão sobre os Vedas [Upaniṣads] e vive em harmonia, [inicialmente] sob o amparo [material] do filho”. (*aṃnyasya sarvākarmāṇi karmadoṣānapānudan niyato vedamabhyasya putraiśvārye sukhaṃ vaset*) (*MANUSMṚTI*, 2020, 6.95)

38 Veja, neste particular, o artigo de Katherine Young “The Issue of the Buddha as Vedagū with Reference to the Formation of the Dhamma and the Dialectic with the Brahmins”. (1982, p. 110-20)

*pravrajaka*).<sup>39</sup> Se o primeiro refere-se à jurisdição do ritual (nível laico), que cumpre legitimamente, como já vimos, seu papel preliminar, é o segundo que, de fato, diz diretamente respeito à jurisdição de aprofundamento iniciático, na qual se inserem os ensinamentos do Buda. Mas por que razão o Buda, num contexto crítico generalizado, i.e., que atinge todos os *śramaṇas* com a única exceção de seu próprio, conhecida como *sakyaputta samaṇa* (lit., “os discípulos do Buda”), usaria uma palavra distinta (*brāhmaṇa*) para designar, separadamente, uma subcategoria de escolas que se insere, afinal, numa categoria mais ampla (*śramaṇa*)? Em outras palavras, por que haveria, de um lado, os “*samaṇa não-brāhmaṇa*” (ascetas não-brâmanes) e os “*samaṇa brāhmaṇa*” (ascetas brâmanes)?

A proveniência social de origem não me parece razão suficiente, pois, como já mencionado, a grande maioria dos adeptos do Buda eram de origem brâmane, e não era incomum que, mesmo após a iniciação, eles se auto-referissem ou fossem referidos por outros como “budistas brâmanes”. Por outro lado, sendo a “ruptura iniciática” dos *samaṇas* congruente com a organicidade entre os dois níveis de religiosidade, não só a escola budista mas também muitas das classificadas genericamente como *samaṇa* não teriam que ser necessariamente percebidas como não-védicas ou não-brâmanes. Portanto, a categorização distinta, por parte do Buda, das ordens iniciáticas *brāhmaṇa* (i.e., as [*samaṇa*] *brāhmaṇa*) não pressupõe, necessariamente, a crítica às suas origens sociais (e, por extensão, ao próprio ritual védico) nem tão pouco a crítica pontual à pluralidade de filosofias iniciáticas compatíveis com os Vedas.

A razão para essa categorização parece-me outra: a crítica do Buda objetiva refutar a postulação, que ele reputa dominante, dentre as escolas iniciáticas de origem védico-bramânica, de um caminho de Libertação (*mokṣa*) que decorre, em linha de continuidade causal, e sob condições especiais, da própria prática ritual. Esse “ritualismo soteriológico” passa a constituir, nos contextos budistas, a versão-síntese das soteriologias védicas e alvo privilegiado da crítica. Note-se, entretanto, que essa ilação exige um cruzamento exegético. A expressão genérica *samaṇabrāhmaṇa* é geralmente usada num sentido ambíguo, já que não permite alocar a uma ou outra categoria o pertencimento das inúmeras escolas e ordens mencionadas. Entretanto, na grande maioria das referências exclusivas a ascéticos *brāhmaṇas*, muitas das quais apontam explicitamente para uma generalização estereotipante, como é o caso do *Tevijja Sutta* e do *Dhanañjāni Sutta*, a doutrina fundamental a eles associada é,

39 Destaco esses dois sentidos já que o presente artigo tem por objetivo contrastar o “sacerdote” e o “asceta” (de origem brâmane sacerdotal). Poderíamos, entretanto, adicionar um terceiro sentido que expressa a idealidade e a teleologia do próprio budismo, símbolo da personalidade do Buda: “brâmane” como “perfeição existencial”. Esse sentido atravessa igualmente a literatura budista e sua expressão mais exuberante é o *Dhammapada*: “Àquele que cortou a corda (do ódio), a amarra (do apego), e a corrente (das visões errôneas), junto com seus agregados (as impressões latentes) e que conhece a Verdade – eu chamo [esse homem] de *brāhmaṇa*.” (*chetvā naddhiṃ varattañca sandāmaṃ sabanukkamaṃ / ukkhittapaliḅhaṃ buddhaṃ tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*). (DHAMMAPADA, 2020, 26.16)

justamente, a do ritualismo soteriológico. Esse movimento estereotipante ante da crítica budista consagra dois vieses contraditórios, ainda que num contexto que, compreensivelmente, visa à apologia de seus próprios ensinamentos: de um lado, serve de alerta contra os riscos de uma expansão indevida da jurisdição própria do ritual; e, de outro, tende a empreender a homogeneização artificial do espectro plural que caracteriza as escolas iniciáticas védicas. Com isso, propostas próximas ao ideário budista, com é o caso das tradições dos Upaniṣads, perdem relativamente sua visibilidade.

Segundo a crítica budista, a “soteriologia ritualística” das escolas iniciáticas védico-bramânica pode ser sintetizada nas expressões sinônimas *brahmasahavyatā*, lit. “obtenção da companhia de Brahmā”<sup>40</sup>; e *brahmalokamaggadesanā*, lit. “ensinamento sobre o caminho [que leva] ao mundo de Brahmā”. Para efeitos de ilustração e análise, destaco em especial três sermões do Buda, o *Tevijja Sutta*, o *Brahmajāla Sutta* e o *Dhanañjāni Sutta*. O primeiro e o segundo são exemplares também no processo de homogeneização. Pela boca do brâmane Vāsetṭha, uma pluralidade de escolas *brāhmaṇas* (*nānāmagge*) são atreladas *in toto* à meta de “obtenção da companhia de Brahmā” (*brahmasahavyatā*)<sup>41</sup>; e pela boca de Sariputta, ele mesmo um brâmane, a fixação nessa meta é enfatizada: “Esses brâmanes têm um inclinação pelo reino de Brahmā”.<sup>42</sup> No *Brahmajāla Sutta*, onde o Buda refuta 62 doutrinas errôneas, a doutrina de *brahmasahavyatā* sob a designação de *brahmavimāna* (lit., “palácio de Brahmā”) é definida conceitualmente como *ekaccasassatavāda*, lit. “doutrina do eternalismo parcial”, sustentada por todos aqueles “que são eternalistas com relação a algumas coisas e não-eternalistas com relação a outras; e que proclamam, segundo quatro vertentes, que a alma e o mundo são parcialmente eternos e parcialmente não-eternos.”<sup>43</sup>

Não obstante interpretações que apontam equivocadamente para os Upaniṣads<sup>44</sup>, a doutrina de *brahmasahavyatā* ou *brahmalokamagga* guarda estreitas

40 A palavra *brahmā* é uma declinação de nominativo do radical sânscrito masculino *brahman*. Entretanto, esse mesmo radical possui também uma variante de gênero neutro, cujo nominativo é *brahma*. Para evitar confusões, já que o radical de ambas as palavras é o mesmo, convencionamos, para este artigo, que, sempre que nos referirmos à variante masculina usaremos a forma (declinada) *brahmā* (divindade particular), ao passo que sempre que nos referirmos à variante neutra usaremos a forma radical (não-declinada) *brahman* (princípio ontológico dos Upaniṣads).

41 “Ó Mestre Gautama (Buda), embora os brâmanes ensinem diferentes caminhos – os Addhariya [brâmanes], os Tittiriya [brâmanes], os Chandoka [brâmanes], e os Bavhadija [brâmanes] – todos esses [caminhos] conduzem à [obtenção da] companhia de Brahmā.”. (*kiñcāpi, bho gotama, brāhmaṇā nānāmagge paññāpentī, addhāriyā brāhmaṇā tittiriyā brāhmaṇā chandokā brāhmaṇā bavhārijjā brāhmaṇā, atha kho sabbāni tāni niyyānikā niyyanti takkarassa brahmasahavyatāya*) (*TEVIJJA SUTTA*, DN13, 2020) As escolas mencionadas – Addhariya, Tittiriya, Chandoka, Bavhadija – têm sido objeto de estudos que visam a uma identificação mais precisa no contexto das diferentes śākhās da tradição védica. Ver, por exemplo, Shults (2013, p. 107-110).

42 *ime kho brāhmaṇā brahmalokādhimuttā*. (*DHANAÑJĀNI SUTTA*, MN2, 2020)

43 *santi bhikkhave eke samaṇabrāhmaṇā ekaccasassatikā ekaccaasassatikā ekaccaṃ sassataṃ ekaccaṃ asassataṃ attānañca lokañca paññāpentī catūhi vatthūhi*. (*BRAHMAJĀLA SUTTA*, DN1, 2020)

44 Mais recentemente, e em linha com Rhys David (1899, p. 298), Kalupahana sustentou que a doutrina *brahmasahavyatā* trata-se “allusion to the Upaniṣadic ideal of attaining unity with

conexões com os Brāhmaṇas e a tradição ritual. Em sua investigação sobre o tema, Shults dá argumentos sólidos para essa tese: “We should relate the concerns of Vāseṭṭha and Bhāradvāja [no *Tevijja Sutta*] not primarily to the Upaniṣads, but to Brāhmaṇa-style exposition of ritual paths to a higher world. (...) “The idea of securing a right abode in a higher world is common enough in brahmana texts.” (SHULTS, 2013, p. 106 & 113)<sup>45</sup> Com efeito, tanto literalmente quanto em contextualização de sentido, a expressão *brahmasahavyatā* está muito próxima de uma fórmula extremamente recorrente nos Brāhmaṇas que aponta para um renascimento diferenciado no mundo paradisíaco de Brahmā, marcado pela “união e co-residência [com Brahmā]” (*sāyujyaṃ salokatām*)<sup>46</sup>. Diferentemente dos demais paraísos, marcados pela efemeridade em razão do exaurimento dos méritos rituais acumulados, o *Brahmaloka* é, frequentemente, exaltado como assegurador de uma condição eterna ou quase-eterna de não-retorno. Ainda que geralmente enquadradas em contextos propedêuticos de exortação (*arthavāda*) ao próprio exercício do ritual e da virtude, as narrativas *brāhmāṇicas* do *Brahmaloka* e outros reinos superiores acabaram, muito provavelmente em alguns círculos, se convertendo teleologicamente em “ritualismos soteriológicos”, pretensamente sustadores do processo transmigratório.

Para entendermos, mais precisamente, o *continuum* ritual em que se insere essa proposta, é necessário observar, inicialmente, que a palavra Brahmā trata-se de uma forma masculina do radical sânscrito *brahman*, que se conjuga igualmente na forma neutra. Enquanto que a forma neutra é a marca distintiva do princípio ontológico dos Upaniṣads, a forma masculina domina integralmente o cânon pāli e refere-se a uma personificação divina de nuances múltiplas, que incluem o papel de criador dos ciclos cósmicos (*śṛṣṭi*) após período de não-manifestação (*pralaya*) e, mais frequentemente, nos Brāhmaṇas, o papel de regente máximo de um paraíso superior - muitas vezes descrito como pico de sete níveis de paraísos -, destino afortunado de todos aqueles que cumprem o ritual na plenitude de sua virtuosidade. No *Brahmajāla Sutta*, Brahmā se autodescreve com as seguintes palavras: “Eu sou Brahmā, o Grande Brahmā, o Conquistador [de tudo], o Invencível, o Sábio Universal, a Fonte de [todo o] Poder, o Mestre e Criador [de todas as coisas], o Ser Supremo, o Controlador [cósmico], o Todo-Poderoso, o Pai de tudo o que existe e existirá”.<sup>47</sup>

---

Brahma”. (KALUPAHANA, 2008, p. 97)

45 Jayatilleke reforça, igualmente, essa ideia: “that the brahmins of the three vedas (*tevijja*) pray to Vedic gods and expect to be born in the highest heaven as a result.... is again a common conception of the Brāhmaṇas. (JAYATILLEKE, 1963, p. 479)

46 No Śatapatha Brāhmaṇa, por exemplo, se afirma: “Ele obtém a união com Brahmā e a residência em seu mundo”. (*brahmaṇaḥ sāyujyaṃ salokatām jayati* (ŚATAPATHA BRĀHMAṆA, 2020, 11.4.4.2).

47 *ahamasmi brahmā mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī issaro kattā nimmatā seṭṭho sajitā vasī pitā bhūtabbhavyānaṃ*. (BRAHMAJĀLASUTTAM, DN1, 2020).

Seja, portanto, como construção estratégica da crítica budista, ou como “ritualismo soteriológico” efetivamente propugnado por certas esferas do ritual védico - ou, mais provavelmente, como ambos - a proposta de *brahmasahavyatā* constitui, por assim dizer, um “alter ego” que permeia o canôn páli. Segundo a narrativa budista, suas características principais são as seguintes. Primeiro, trata-se de uma condição de renascimento pós-morte<sup>48</sup>, num outro mundo distinto deste mundo. Segundo, trata-se de consequência ou resultado direto da ação ritual, sendo, portanto, um evento retributivo<sup>49</sup>. Terceiro, seu caráter “eterno” ou “quase-eterno”, que o distingue do padrão transmigratório, decorre de um exercício extraordinário do ritual, marcado pelo zelo e dedicação, pela plenitude da virtude, e pela disposição inabalável de renunciar a todas as posses, materiais e mentais. Quarto, a produção de uma condição eterna a partir de uma condição não-eterna seria descritiva da “doutrina do eternalismo parcial” (*ekaccasassatavāda*). Quinto, a “união” com Brahmā trata-se, como a própria frase o explicita, de uma co-existência territorial e de uma co-participação em seus encantos, ao invés de qualquer tipo de fusão “mística”.<sup>50</sup> Sexto, a condição de co-existência territorial, confere à relação Brahmā-sacrificante (renascido), um caráter inter-subjetivo, que pressupõe a dualidade ontológica. E sétimo, a singularidade de uma disciplina ritual, marcada pelo exercício continuado e extraordinário de atos de abnegação e virtude, justifica seu enquadramento no contexto das escolas iniciáticas (os “brâmanes ascetas”), de predominância monástica.

Dito isso, fica claro que os “asceta brâmanes” do cânon páli constituem o alvo privilegiado do Buda, não por causa de sua origem brâmane ou sua especialização e erudição ritual, matérias atinentes à dimensão laica da religiosidade védica, mas, fundamentalmente, por intentar convertê-la em caminho soteriológico último de Libertação (*mokṣa/nirvāṇa*). Com efeito, no *Mahāgovinda Sutta*, o Buda afirma que, em outra vida, ele havia sido o asceta brâmane Mahāgovinda que ensinou “a seus discípulos a senda que conduz à ‘obtenção da companhia de Brahmā’ (*brahmasahavyatā*)”. Mas que, com o decorrer do tempo, ele percebeu que “essa vida virtuosa não conduz à eliminação (das ilusões), ao desapego, à cessação (das identificações errôneas), à quietude, ao pleno conhecimento, à plena consciência, e à Libertação (*nibbāna*), mas tão somente ao renascimento no mundo de *brahmā*.”<sup>51</sup>,

48 [Então], depois da morte, e com a dissolução do corpo, o asceta [brâmane], mestre de si-mesmo, alcança a companhia de Brahmā”. (*bhikkhu kāyassa bhedā param marañā vasavattissa brahmuno saḥabyūpago bhāvissatīti*). (*TEVIJJA SUTTA*, DN13, 2020)

49 No Śatapatha Brāhmaṇa, essa relação de causalidade entre ritual e obtenção do paraíso de Brahmā (*yajñasya samṛddhiḥ*) é explícita. (ŚATAPATHA BRĀHMAṆA, 2020, 11.4.4[12] )

50 Trata-se, portanto, de um evento que deve ser diferenciado de qualquer tipo de união mística, própria das religiosidades devocionais.

51 *ahaṃ tena samayena mahāgovindo brāhmaṇo ahoṣiṃ. Ahaṃ tesaṃ sāvakaṇaṃ brahmalokasahavyatāya maggaṃ desesiṃ. Taṃ kho pana me, pañcasikha, brahmacariyaṃ na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvadeva brahmalokūpapattiyā.* (*MAHĀGOVINDA SUTTA*, DN19, 2020).

inexoravelmente classificado, em outro sermão, como “mundo inferior de Brahman” (*bhīne brahmaloke*). (*DHANAÑJĀNISUTTA*, MN2, 2020)

Em síntese, a dupla dimensão da crítica do Buda à tradição védica, a saber, (i) a crítica reformista à dimensão laica do ritual; e (ii) a crítica condenatória à dimensão iniciático-soteriológica dos adeptos do *brahmasahavyatā* (ou *brahmaloka*), reflete uma postura ambivalente. Se a primeira ratifica, em meio a tensões e negociações, a funcionalidade preparatória e purificadora do processo transmigratório, a segunda decorre da necessidade, mais atinente à jurisdição própria do budismo, de confrontar, refutatoriamente, uma proposta iniciática rival. São, precisamente, as especificidades desta última que incitam à pergunta: num contexto refutatório que envolve uma grande pluralidade de escolas iniciáticas— vide as 62 doutrinas do *Brahmajāla Sutta* –, muitas das quais seriam, tal como o próprio budismo, de origem majoritariamente brâmane e compatíveis com a tradição ritual, qual a razão da fixação privilegiada do Buda nas escolas adeptas do *brahmasahavyatā*, a ponto de merecerem uma designação específica ([*samaṇas*] *brāhmaṇas*)? A resposta parece-me clara. O diferencial dessas escolas é que elas propugnam um ritualismo soteriológico, i.e., uma soteriologia concebida como extensão extraordinária da própria ritualidade védica. Em outras palavras, seus encaminhamentos espirituais, fundados no cumprimento de rigorosos requisitos éticos, propõem um finalismo soteriológico representado pelo renascimento definitivo no mundo de Brahmā, entendido como aprofundamento da ritualidade laica.

#### IV

Ora, o espectro plural que caracteriza as escolas iniciáticas védicas mais antigas e, muito provavelmente, pré-budistas, e que tem como ponto de convergência as textualidades dos Upaniṣads – em especial os mais antigos e importantes como é o caso do *Bṛhadāraṇya Upaniṣad* e do *Chāndogya Upaniṣad* –, faria, certamente, coro uníssono com as críticas budistas ao “ritualismo soteriológico”. Em grau decrescente de aderência aos princípios gerais dos Upaniṣads estão a escola não-dual do Vedānta, a escola dualista do Saṅkhya e a escola pluralista do Vaiśeṣika.<sup>52</sup> Todas elas sustentam doutrinas que implicam, organicamente, instâncias de ruptura com o sujeito/agente ritual, deslocando a problemática última da Libertação da ênfase na virtude moral para a ênfase no conhecimento último do Real, veiculado através de disciplinas e literaturas distintas. Em outras palavras, ainda que lhe caibam funcionalidades purificadoras, o sujeito/agente transmigratório não constitui, de forma alguma, condição ontológica da existência, mas instância ainda tingida pela ignorância a

52 É altamente provável que essas escolas, assim como outras, estivessem ativas durante o período de surgimento do budismo, embora não necessariamente na forma sistematizada que conhecemos hoje. Considerando a antiguidade dos Upaniṣads, é inevitável que escolas iniciáticas mais umbilicalmente a ele afiliadas – posteriormente consolidadas como Vedānta – estivessem operacionais. Por outro lado, como nota Warder, as escolas Saṅkhya e Vaiśeṣika estariam igualmente estabelecidas. (WARDER, 2009, p. 63-5)



ser sacrificada em prol da plena realização da verdadeira natureza do *ātman* (*attā*) (“alma” ou “si-mesmo”), muito além de toda a intencionalidade interessada do ego.

A presença (ou não) dos Upaniṣads no cânon páli - e, em especial, sua umbilicalidade iniciática, a escola Vedānta (lit., “a parte final dos Vedas”, a saber, os Upaniṣads) - é matéria de grande controvérsia. Já vimos acima que nem a expressão *Brahmasahavyatā* nem a palavra *Brahmā* devem ser confundidas com termos similares dos Upaniṣads. Com efeito, há que distinguir claramente o *Brahmasahavyatā* (“união e co-residência com *Brahmā*”) dos *Brāhmaṇas* do *Brahmānubhava* (“realização de Brahman”) dos Upaniṣads que designa a realização da condição sempre-presente de não-diferença ontológica entre *ātman* e o Absoluto não-dual, Brahman. A própria palavra *Brahmā* (substantivo masculino) da expressão dos *Brāhmaṇas* refere-se à divindade pessoal *Brahmā*, ao passo que Brahman (substantivo neutro) dos Upaniṣads refere-se ao princípio impessoal e fundamento ontológico não-dual do Real. Por outro lado, a ausência de termos-chave como “Upaniṣad”, “Vedānta” ou “Brahman” (substantivo neutro) e de referências mais explícitas e extensas às doutrinas não-duais que tanto caracterizam os Upaniṣads tem sido usada para sustentar diversas teorias que vão desde a postulação de sua não-existência absoluta irrelevância à época do Buda até sua não-prevalência na região de surgimento do budismo<sup>53</sup>. Além de ir na contramão de evidências conclusivas, tais especulações se alimentam, sub-repticiamente, de um paradigma evolucionista que enxergaria, à semelhança da interpretação do cristianismo como superação histórica do “ritualismo” judaico, o budismo ou os Upaniṣads como tentativas de superação histórica do bramanismo ritual.

Ora, a presença de uma plethora tão rica e diversa de escolas e ordens iniciáticas na época do Buda, muitas das quais não-conflictiva e organicamente integradas à tradição védica ritual, dá testemunho inequívoco da prevalência de um modelo sincrônico e verticalizado de organicidade entre níveis. Considerando a antiguidade dos Upaniṣads e, em especial, sua proposta central de não-dualidade (*advaita*), seria difícil imaginar que sua presença não se fizesse sentir, direta ou indiretamente, no cânon páli. Se ausência dos termos “Upaniṣad” e “Vedānta” é facilmente justificável pelo fato de que seu uso consagrado e técnico é manifestamente posterior ao Buda, referências a escolas e ordens nos moldes da tradição *śramaṇa* dos Upaniṣads e a conceitos e noções congruentes com seu ideário estão presentes de forma direta, oblíqua ou anedótica, como o demonstram amplamente os estudos de Hajime Nakamura (1990) e Richard Gombrich (2009). Nakamura afirma de forma inequívoca: “During the period which the early Buddhist texts have recorded in writing, (...) Brahmins who devotedly followed the Upaniṣadic doctrines existed here and there throughout the land and the various philosophical theories of the Upaniṣads were quite widely disseminated.” (NAKAMURA, 1990, p. 139)

53 Em torno dos atuais estados indianos do Bihar e Uttar Pradesh, e a região sudeste do Nepal.

Ainda que seja admissível que algumas dessas escolas estivessem em fase de consolidação ou fossem predominantes em outras regiões, a razão determinante, em minha opinião, para o caráter relativamente disperso, fragmentado e/ou obscuro da presença dos Upaniṣads no cânon páli está intimamente ligada à estratégia de refutação do Buda que privilegia, compreensivelmente, e para efeitos didáticos, (i) uma classificação categorial dos alvos refutatórios que tende a negligenciar especificidades e diversidades doutrinárias; (ii) e uma versão homogeneizante do ascetismo brâmane, limitada ao “ritualismo soteriológico” do *brahmasahavyatā*. Poderíamos, com isso, identificar outras tantas modalidades de apropriação dos Upaniṣads.

A primeira modalidade de apropriação envolve a incorporação de elementos fragmentários dos Upaniṣads às descrições do mundo e qualidades de Brahmā, regente soberano do paraíso-símbolo do renascimento salvífico. A origem da confusão reside, provavelmente, no relativo desconhecimento das estruturas constitutivas dos grupos de “[ascetas] *brāhmaṇas*” alvo de menção explícita em alguns dos sermões, como é o caso do *Tevijja Sutta*. Sabemos que as tradicionais śākhās védicas desenvolveram-se em torno dos dois níveis de religiosidade acima descritos - *karmakhaṇḍa* e *jñānakhaṇḍa* – com suas respectivas textualidades (Brāhmaṇas e Upaniṣads) e eligibilidades. Uma das śākhās mencionadas nesse sermão, *chandoka* (sânscrito: *chāndogya*), por exemplo, trata-se de uma ramificação do *Sāma Veda* que comporta tanto um Brāhmaṇa (*Chāndogya Brāhmaṇa*) quanto um Upaniṣad (*Chāndogya Upaniṣad*). Se entendermos que a transição entre níveis envolve uma viagem semântica que vai do horizonte transmigratório, simbolizado pelo renascimento do ātman no mundo de Brahmā, até o horizonte de eliminação de sua causa subjacente, a ignorância, simbolizado pela realização da não-diferença entre ātman e o Absoluto Brahman, não é difícil imaginar a proliferação, no imaginário budista, de superposições narrativas que viriam a consagrar uma versão síntese de Brahmā que combina características típicas de uma divindade particular, ainda que excelsa, que interage intersubjetivamente com a alma renascida em seu paraíso (Brāhmaṇas), com características atípicas de uma realidade impessoal, não-dual e inobjetificável “que não é objeto de conhecimento, nem pode ser vista”<sup>54</sup> (Upaniṣads). Este Brahmā “mestiço” com seu paraíso redentor prevaleceu nas mentes budistas como narrativa-símbolo de um ritualismo soteriológico que dominaria presumivelmente as diversas modalidades iniciáticas da tradição bramânica.

A segunda modalidade de apropriação refere-se à presença de doutrinas-alvo de refutação que incorporam aspetos manifestamente congruentes com o horizonte não-dual dos Upaniṣads, vinculadas a contextos iniciáticos não-(especificamente) brâmanes e, mais precisamente, às categorias genéricas de *samāṇabrāhmaṇa* (“ascetas e brâmanes [ascetas]”) ou simplesmente *samāṇa* (“ascetas”). As referências são, em geral, bastantes concisas e fragmentárias, diluídas que estão nas classificações categoriais

54 *yaṃ na jānāma, yaṃ na paṣāma*. (*TEVIJJA SUTTA*, DN13, 2020)

bem ao estilo da refutatória budista. Um primeiro exemplo é a doutrina descrita no *Alagaddūpama Sutta* com as seguintes palavras: “O universo é o *attā* (ātman)”<sup>55</sup>. Trata-se, evidentemente, e como ressalta Gombrich (2006, p. 38-39), de um eco retumbante das *mahāvākyas* (“grande sentenças”) dos Upaniṣads, que declaram a não-diferença ontológica entre a ātman e o Absoluto ou Totalidade (Brahman), tais como “Tu [ātman] és Isso [Brahman]”<sup>56</sup> ou “Este ātman é Brahman”<sup>57</sup>. Versão semelhante, ainda que nela a não-diferença entre os termos não esteja tão explícita, é a passagem do *Brahmajāla Sutta* em que o Buda descreve a categoria de doutrinas designadas de “eternalistas” (*sassatavādā*): “Ó Monges, existem ascetas e brâmanes que são eternalistas e que declaram que o *attā* [ātman] e o universo são eternos.”<sup>58</sup>

Finalmente, referências explícitas às escolas védicas pré-budistas de menor aderência ao ideário predominantemente não-dual dos Upaniṣads são esparsas, seja pelo caráter categorial e não específico da crítica budista seja por sua eventual condição formativa. Murti destaca a presença direta ou indireta do Sāṅkhya e do Vaiśeṣika em algumas passagens do cânon páli e, acima de tudo, em alguns personagens sobre os quais a literatura subsequente nos permite uma melhor identificação. É o caso dos brâmanes Ālāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta, dois mestres do Buda que seriam, segundo Murti, “Sāṅkhya philosophers”. (MURTI, 2008, p. 60) O primeiro, em especial, é mencionado no *Ariyapariyesāva Sutta* (MN26, 2020) ensinando ao Buda um tipo especial de meditação (*jhāna/dhyāna*) - a meditação da “esfera da vacuidade” (*ākāñcāññāyatana*). Em seu *Buddhacarita*, Ásvaghoṣa revela a aderência de Alara Kalama com a filosofia Sāṅkhya. No caso da escola Vaiśeṣika, Murti afirma que a doutrina dos “sete princípios” ou “substâncias” (*kāyā*) sustentada pelo filósofo Pakudha Kaccāyana, personagem e interlocutor do Buda no *Samaññaphala Sutta* (DN2, 2020), reflete os “primórdios [da escola Vaiśeṣika]” (MURTI, 2008, p. 64-5)

Em suma, a constituição estratégica de um “alter ego” védico rival, na forma de um esteriótipo ascético marcado pelo ritualismo soteriológico, impede a visibilidade adequada das matizes *upaniṣádicas*, em especial aquelas vinculadas à vertente dominante da não-dualidade. O cerne dessa visceralidade crítica é a noção substancialista de ātman (“eu” ou “si-mesmo”) cuja rejeição é a marca registrada da argumentação do Buda com seu recurso às noções desconstrutivistas de *pratītyasamutpāda* (*paṭiccasamuppāda*) (“originação co-dependente”) e *skandha* (*khaṇḍa*) (“agregados”). No que tange à tradição védica, essa rejeição é bem específica: trata-se de uma crítica à reificação do sujeito/agente transmigratório, na forma de um renascimento definitivo no paraíso

55 *so loko so attā*. (*ALAGADDŪPAMA SUTTA*, MN22, 2020). O comentador Nyanaponika Thera afirma: “(...) we may safely conclude that it is the identity, or unity, of the Self (or soul; *mahaatman*, *paramaatman*) with the universe (or the Universal Spirit, Brahman) which is conveyed by our text”. (THERA, 2020)

56 *tattvamasī*. (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 1983c, 6.8.7, p.384)

57 *ayamātmabrahma*. (*MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD*, 1983d, 1.2, p.399).

58 *santi bhikkhave eke samaṇabrāhmaṇā sassatavādā sassataṃ attānañca lokañca paññāpentī*. (*BRAHMAJĀLA SUTTA*, DN1, 2020)

“eterno” de Brahmā. No longo prazo, com a consolidação da tradição do Abhidharma (Abhidhamma) e seu aprofundamento pontual em torno das diversidades das escolas iniciáticas, esse esteriótipo passa a constituir, para o budismo, arquétipo normativo subliminar na avaliação pontual da integralidade da tradição védico-*upanišádica* e a dominar, com nuances de uma crescente sofisticação e abrangência argumentativa, a estória dramática dos encontros e desencontros entre o budismo e sua matriz védica originária.

O aprofundamento pontual da crítica do Abhidharma reflete-se na proliferação de citações diretas, frases ou versos, dos Brāhmaṇas e dos Upaniṣads, ainda que num contexto de continuada obscuridade com relação à distinção e organicidade entre ambos. Isso se aplica mais especificamente às escolas de predominância (de origem) brāmane e textualidades sânscritas, como é o caso do Sarvastivāda. Dentre os textos relevantes, destacamos os seguintes: o Abhidharma Mahāvibhāṣa Śāstra, o Lalitavistāra Sūtra, o Satyasiddhi Śāstra de Harivarman, e o Buddhacarita de Aśvaghōṣa, cuja redação data, aproximadamente, do século I ao século IV. As duas noções mais amplamente criticadas, a saber, puruṣa e īśvara, são apresentadas como reificações de ātman emblemáticas dos ensinamentos dos Vedas (NAKAMURA, 1990, p. 140-151). De fato, esses dois termos fazem-se presentes reiteradamente nos Upaniṣads - veja-se, por exemplo, o Kaṭha Upaniṣad, Śvetāśvatara Upaniṣad e o Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad – enquanto conceitos designativos do fundamentos de unicidade do real, sinônimos, portanto, de versões pessoais e impessoais de Brahman. Trata-se aqui de um princípio não-dual, mais afeito à categoria dos “eternalistas” do que à dos “eternalistas parciais” do canon páli, o que denota uma evolução no processo de reconhecimento explícito do monismo imanentista da tradição védica. Entretanto, a contradição aparente entre monismo e insubstancialidade do mundo constitui, para a crítica budista, um indicativo de que a “redenção” subjetiva envolve a eliminação de conteúdos não-eternos, num contexto necessariamente post-mortem. Com isso, e ainda que num horizonte monista, a leitura budista do Abhidharma retoma, por assim dizer, o consequencialismo ritual do cânon páli. No que tange, finalmente, às filosofias dualista e pluralista do Saṅkhya e do Vaiśeṣika – outras escolas como o Yoga e o Hetuvidyā (Nyāya) também são explicitamente nomeadas - a crítica budista mostra-se mais desenvolta: as ontologias da diferença daquelas impedem a plena diluição das noções de subjetividade e agenciamento, constituindo-se, assim, em modalidades solipsistas do paraíso de Brahmā.

## V

A circunscrição da crítica condenatória às escolas iniciáticas védico-upanišádicas a contextos por natureza restritos, associada à orientação reformista e não-condenatória da ritualidade laica, da ideia de transmigração e sua fonte de autoridade, permitiu que, por muitos séculos, a tradição budista permanecesse minimamente integrada à ampla tradição dos Vedas<sup>59</sup>. Entretanto, a consolidação da

59 As vinculações originárias com as esferas laicas, na forma de grupos de simpatizantes (*upāsaka*),

tradição do Mahāyāna<sup>60</sup> entre os séculos II e VI, que expande a presença do budismo para além das regiões do norte e nordeste da Índia e adentra uma faixa geográfica que vai do Gandhara, no atual Paquistão, até à região de Ladakh (fronteira com o Tibet), passando pela Kashmira, catapultando o Buda muito além da condição de individualidade histórica paradigmática (*arhat*): ele passa a constituir o princípio sempre-presente da essencialidade constitutiva de todos os entes (*dhammakāya*)<sup>61</sup>, personificado no ideal do *bodhisattva*. Seu impacto faz-se presente, de forma exponencial, num revigoramento doutrinário que inclui a incorporação canónica de uma nova série de sermões do Buda escritos quase que integralmente em sânscrito<sup>62</sup> e a consolidação da noção-chave de śūnyatā (“vacuidade”)<sup>63</sup> enquanto expressão radical da não-substancialidade de todo o fenómeno e de toda a nocionalidade conceitual e expediente hermenêutico no processo de realização do sentido último de *pratīyasamutpāda* (“originação co-dependente”); e um revigoramento institucional com a expansão dos espaços de iniciação em contexto não-monásticos, com a adoção da figura do *gṛhastha-bodhisattva* (lit., “asceta residente em sua casa”), que tem em Vimalakīrti, protagonista do *sūtra* do Mahāyāna denominado *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (2006), sua expressão emblemática.<sup>64</sup> A grande novidade sociológica do Mahāyāna é o adentramento nos espaços laicos da religiosidade com a popularização dos cultos das *stūpas*, repositórios das relíquias do Buda e cujas origens remontam à própria palavra do Buda na hora de sua morte, conforme o *Mahāparanibbana Sutta*<sup>65</sup>; e,

---

eram perfeitamente compatíveis com a ritualidade védica e/ou núcleos devocionais-populares *vaiṣṇava* ou *śaiva*. (BRONKHORST, 2018, p. 313)

60 O Abhidharma, por vezes referido como Theravāda – na realidade uma das suas muitas escolas, cuja singularidade está na continuidade até os dias de hoje e a preservação do cânon páli – e o Mahāyāna representam as duas grandes vertentes do budismo.

61 Esse sentido do Buda como princípio ontológico que singulariza, entre outros aspetos, o desenvolvimento do Mahāyāna, tem como uma de suas principais referências no canon páli a seguinte fala do Buda no *Aggañña Sutta*: “Com efeito, [discípulo] Vāsettha, o ‘corpo do *dhamma* [Verdade]’ é a expressão designativa do Tathāgata (Buda)”. (*tathāgatassa hetam, vāsetṭha, adhivacanam dhammakāyo*) (*AGGAÑÑA SUTTA*, DN27, 2020)

62 Dentre estes, cabe destaque especial aos sermões pertencentes à categoria Prajñāpāramitā (“A Perfeição da Sabedoria”).

63 Conceito fundamental do Mahāyāna, desenvolvido nos sermões que lhe são específicos. Sua sistematização filosófica cabe à personalidade singular do filósofo Nāgārjuna (séc. III).

64 Os dois tipos de ascetas mencionados na literatura Mahāyāna são o *gṛhastha-bodhisattva* (“asceta residente em [sua] casa”) e o *pravrajita bodhisattva* (“asceta errante”). Ambos devem ser distinguidos da noção de “leigo” (*upāsaka*). Subscrevo, aqui, a tese de Paul Harrison sobre a origem do Mahāyāna como um desdobramento igualmente monástico da tradição do Abhidharma, ainda que se reconheçam os impactos leigos do movimento. Entre estes, entretanto, não se inclui a figura do *gṛhastha bodhisattva*, já que se trata de alguém que cumpre votos e requisitos de iniciação e que é supervisionado por um mestre. Como afirma Harrison: “(...) they were more ascetic types, who for some reason were unwilling to take that final step of ordination, but were nevertheless committed to rigorous meditation and ritual practice in what was essentially an adjunct role: not independent of the Sarigha, let alone in competition with it, but attached to it. (...) They were not, I suspect, your average lay supporters, dropping into the monastery on the odd *poṣadha* weekend for a spot of casual meditation and *sūtra*-chanting”. (HARRISON, 1995, p. 60)

65 “Uma *stūpa* [monumento] deve também ser erguida, numa encruzilhada, em homenagem ao

acima de tudo, o desenvolvimento de uma devocionalidade popular, nos moldes das esferas laicas das grandes religiosidades teocêntricas do hinduísmo, o Vaiṣṇavismo, e Śaivismo e o Śaktismo, associadas ao culto às imagens e às personalidades dos *bodhisattvas*, como é caso emblemático de Avalokiteśvara.<sup>66</sup>

Os fatores acima mencionados, com destaque para o revigoramento iniciático não-monástico e a penetração nas esferas populares, tendem a expor, num palco que vai muito além das esferas restritas das escolas monásticas do cânon pāli e do Abhidharma, posições e contraposições potencialmente explosivas. Do lado budista, a herança crítica tende a confirmar a leitura redutora da soteriologia védica como linearidade consequencial do ritual laico, i.e., como reificação do ātman transmigratório na condição de “companhia” e “co-residência” no paraíso de Brahmā, com nuances e versões “solipsistas”. Do lado védico, a herança reativa tende a acirrar o espírito de contra-ataque que vê na pretensa desqualificação e reificação do sujeito transmigratório, ora uma ameaça ao aparato e às autoridades laicas (na visão dos sacerdotes e dos ascetas adeptos do ritualismo soteriológico), ora uma incompreensão sobre a verdadeira ontologia dos Upaniṣads (na visão de outras escolas iniciáticas). A consequência imediata desse confronto é, pela primeira vez, uma crítica frontal à autoridade dos Vedas e, mais especificamente, à sua noção de “[eternidade] não-autoral” (*apauruṣeya*) que constitui, para todos os níveis das religiosidades védicas, o princípio epistemológico ou “meio válido de conhecimento” (*pramāṇa*) denominado śabda *pramāṇa* (“conhecimento verbal”)<sup>67</sup>, distinto da percepção (*pratyakṣa*) e da inferência ( *anumāna*). A crítica a śabda *pramāṇa* constitui o golpe de misericórdia da crítica budista e símbolo do rompimento definitivo com a tradição védica.

Os arautos desse golpe de misericórdia pertencem ao que se convencionou chamar de Escola de Epistemologia budista, congregada em torno do famoso monastério (*mahāvihāra*) de Nālanda (Bihar), berço e consolidação filosófica do Mahāyāna. Dentre estes, destacam-se Bhāvaviveka<sup>68</sup> (séc. VI), Dharmakīrti (séc. VII) e Śāntarakṣita (séc. VIII). (HAM, 2016, p. 3-4) Seus alvos prediletos são os representantes da escola Mīmāṃsā, guardião tradicional do princípio de autoridade

---

Tathāgata (Buda). E aquele que trazer [como oferendas] girlandas [de flores], incenso e pasta de sândalo, prestar suas reverências e lá permanecer com a mente serena – esse alcançará o bem-estar e a felicidade por longo tempo.” (*cātummahāpathe tathāgatassa thūpo kātabbo tatttha ye mālaṃ vā gandhaṃ vā cunṇakaṃ vā āropessanti vā abhivādessanti vā, cittaṃ vā pasādessanti, tesantaṃ bhavissati dīgharattaṃ hitāya sukhāyāti*) (*MAHĀPARINIBBĀNA SUTTA*, DN16, 2020).

66 Como afirma Paul Williams: “The bodhisattva cults have a certain tendency to want to bring into play the bodhisattva’s and power for direct tangible ‘this wordly’ benefits”. (WILLIAMS, 2000, p. 188)

67 Um dos princípios constitutivos da noção de *pramāṇa* (“meio de conhecimento”) é a jurisdição específica de cada uma delas. No caso de śabda *pramāṇa*, embora ela inclua igualmente testemunhos verbais de eventos passíveis de constatação perceptiva, seu sentido fundamental refere-se a um conhecimento que é inacessível por outros meios. É esse o sentido específico dos Vedas como śabda *pramāṇa* por excelência: tanto o caminho do *dharma* quanto o caminho de *mokṣa* envolvem discursos não-representacionais.

68 Também conhecido como Bhavya ou Bhāviveka. Sua obra está diretamente associada à vertente Svātantrika da tradição Madhyamaka no Tibete.

dos Vedas (śabda *pramāṇa*) e mestres da exegese védica, vinculados, especificamente, à dimensão laica do ritual. Dentre estes, ressalta a figura do “arqui-inimigo” Kumārila Bhaṭṭa (séc. VII) que, ironicamente, sustentava à época uma versão reformada do ritualismo soteriológico (*niṣkāmakarma*), motivo de grande polêmica interna com as escolas do Vedānta/Upaniṣads.

O criticismo de Bhāvaviveka à ideia de “[eternidade] não-autoral” (*apauruṣeya*) dos Vedas está presente no *Madhyamakahṛdayakārikā* (9.24-31, in HAM, 2016, 107) e baseia-se em dois argumentos iniciais: (i) a ausência de evidências (*asādhāraṇatā*) que atestem a existência de textos sem autor; (ii) e, caso existissem, os próprios budistas poderiam reivindicar o mesmo atributo de *apauruṣeya* para os ensinamentos do Buda. Na sequência, Bhāvaviveka retoma, de forma mais ampliada, o argumento já presente no cânon páli - e.g., *Tevijja Sutta* - de que os Vedas têm, sim, um ou mais autores que, entretanto, são manifestamente personalidades eticamente corruptas (*asatpuruṣakarṭṛkaḥ*).<sup>69</sup>

Dharmakīrti, de outro lado, inaugura uma nova linha de argumento, fundada numa análise bastante técnica sobre a funcionalidade da linguagem. Em sua obra *Pramāṇavārttika* (2020, 1.312-340), ele lembra ao leitor que a linguagem está baseada na convencionalidade de signos que, por sua vez, reflete intencionalidades subjetivas. Se os Vedas não têm autor, não haveria, então, intencionalidade semântica e, conseqüentemente, a narrativa soaria ininteligível, i.e. “não haveria a possibilidade de determinação de sentido”.<sup>70</sup> Por outro lado, em se admitindo a não-arbitrariedade dos signos – como sustenta de forma complexa a escola Mīmāṃsā – as palavras védicas referir-se-iam a objetos supra-sensíveis e, portanto, mesmo que houvesse algum sentido hipotético, ninguém seria capaz de compreendê-lo. A frase que encapsula o intelecto contundente de Dharmakīrti é a equivalência paródica que faz entre a injunção símbolo dos Vedas “Aquele que deseja o paraíso deve praticar o ritual [*agnihotra*]” e a frase “Deve-se comer carne de cachorro.”<sup>71</sup>

De inegável apelo para uma audiência interna, a retórica refutatória de Dharmakīrti tem, entretanto, como pressupostos, premissas que, definitivamente, não se aplicam nem às injunções rituais (Brāhmaṇas) nem às reflexões filosóficas (Upaniṣads). Com efeito, em ambos os níveis, a funcionalidade da linguagem dos

69 “Por promover a violência de seres vivos, o consumo de bebida tóxica, e a enunciação de mentiras, pode-se inferir que os Vedas foram produzidos por um ser eticamente corrupto. (*anumeyas ca vedo 'yam asatpuruṣakarṭṛkaḥ/ bhūtabhiṃsāsuraṇāpānamithyokter*) (BHĀVAVIVEKA 9.31, in HAM, 2016, p. 122)

70 “Não haveria como determinar o sentido se as palavras dos Vedas não tivessem autorialidade.” (*tadarthasiddhiḥ syāt na apauruṣeyāṇām śabdānām*) (DHARMAKĪRTI, 2020, 1.318) Em sua obra *Tattvasaṃgraha*, num longo e sugestivo capítulo intitulado “*śruti parīkṣā*”, Śāntaraṣita reitera basicamente o argumento da ininteligibilidade (*avijñāta*) de Dharmakīrti. Veja, em especial, Ham (2016, p. 144-52)

71 *tenāgnihotraṃ jubuyāt svargakāma iti śrūtaul khādec chvamāmsam ity eṣa nārtha ity atra kā pramā.* (DHARMAKĪRTI, 2020, 1.318). Veja, em especial, Ham (2016, p. 140-4)

Vedas (śabda *pramāṇa*) não possui caráter representacional – nem de paraísos ou deuses (ritual), nem de Brahman (filosofia) – e se pretende (i) como exortação à prática ritual e (ii) como instauradora de uma reflexão racional e meditação contemplativa, respectivamente. Seu contexto é, eminentemente, imperativo e meta-subjetivo, e sua Verdade revela-se como eficácia existencialmente transformadora – uma outra vida (*svarga*), no que concerne aos Brāhmaṇas, e a imediaticidade do “aqui e agora” (*mokṣa*), no que concerne aos Upaniṣads.<sup>72</sup> E, finalmente, não deixa de ser irônico o fato de que é justamente no sentido de uma funcionalidade não-representacional (da linguagem) que Dharmakīrti, em outro capítulo da mesma obra, interpreta o poder da palavra do Buda. Ao comentar a expressão *pramāṇabhūta* (lit., “palavras que [têm o poder de] funcionar como uma *pramāṇa*”), usada por Dignāga (séc. VI) para caracterizar os ensinamentos do Buda, Dharmakīrti reitera seu status de *pramāṇa* (*pramāṇatā*) em função de sua inegável eficácia cognitivo-soteriológica: tratam-se, em suma, de “retos ensinamentos [porque] removem o erro [que encobre a Verdade].” (*abhūtaviniṣṛtaye bhūtoktiḥ*).<sup>73</sup> A proposta sub-reptícia é bem clara: o śabda *pramāṇa* dos Vedas ceder lugar ao śabda *pramāṇa* budista, a saber, “a palavra do Buda” ou *budhacacana*.<sup>74</sup>

A consagração dessa ruptura manifesta-se na inclusão do budismo como escola *nāstika* (“heterodoxa”), no horizonte classificatório da tradição védica, cujo critério fundamental é, precisamente, a aderência ou não à autoridade dos Vedas.<sup>75</sup> Um dos primeiros registros dessa classificação aparece, justamente, no período que se segue à dinâmica, acima descrita, de acirramento de disputas que culmina com a rejeição epistemológica dos Vedas, em sua totalidade, como śabda *pramāṇa*. Em seu comentário à passagem do *Manusmṛti* que apresenta os Vedas como autoridade inquestionável (*amīmāṃsya*) e seus detratores como *nāstikas*<sup>76</sup>, Medhātithi (séc. IX) afirma que “os tratados de dialética heterodoxa (*nāstikas*) referem-se aos tratados dos adeptos do Buda (*bauddhas*), dos adeptos do hedonismo/materialismo (*cārvāka*), e outros”.<sup>77</sup>

72 Os grandes sistematizadores dessa postura são Śābara (séc. II), no que tange ao ritual laico, e Śāṅkarācārya (séc. VIII), no que tange à filosofia.

73 “Dessa forma, o Buda é um meio de conhecimento. [Porque] seus retos ensinamentos removem o erro [que encobre a Verdade]. Por isso, a autoridade [desses ensinamentos] está firmemente estabelecida. Eles são um meio que conduz [a resultados]”. (*tadvat pramāṇam bhagavān abhūtaviniṣṛtaye/bhūtoktiḥ sādhanāpekṣā tato yuktā pramāṇatā*) (DHARMAKĪRTI, 2020, 2.7) . Veja, em especial, Ruegg (1994, p. 314)

74 É isso que Prajñākāragupta (séc. VIII) afirma, explicitamente, ao comentar essa passagem de Dharmakīrti: “A autoridade [dos ensinamentos] do Buda está firmemente estabelecida. Eles são um meio que conduz [a resultados]. Não [é esse o caso] dos Vedas”. (*sādhanāpekṣā tato yuktā pramāṇatā bhagavata eva na vedasya*) (PRAJÑĀKĀRAGUPTA 2.7., in MORIYAMA, 2013, p. 25)

75 Sobre *āstika* e *nāstika*, veja, em especial, o artigo de Ramkrishna Bhattacharya (2018, p. 9-20).

76 “[Aquele que] condena os Vedas é [considerado] um heterodoxo (*nāstiko*). (*nāstiko vedanindakaḥ*) (MANUSMṚTI, 2020, 2.11).

77 *nāstika tarkaśāstram bauddhacārvākādi śāstram*. (MEDHĀTITHI, 1932, 2.11, p. 72)



Ao mesmo tempo, acirram-se também as acusações mútuas no contexto iniciático, onde predomina um outro sentido da palavra *nāstika*, mais afim com sua literalidade etimológica, a saber, a rejeição niilista de um caminho soteriológico de libertação definitiva da existencialidade sofredora. Inicialmente, tanto as escolas védicas quanto as budistas adotam uma posição convergente, reservando o uso dessa palavra exclusivamente para as escolas materialístico-hedonista do Cārvāka (*nattthika ditthi*). Com a ampliação do conflito no período de consolidação do Mahāyāna, a crítica budista às supostas reificações discursivas do ātman, potencializada pelo recurso à noção de *sūnyatā* (“vacuidade”), passa a ser vista, no espectro das escolas védicas, como niilismo, i.e., como real negação do ātman e da existencialidade em geral. Nasce daqui uma via de incompreensão de mão dupla: os *mahābhāyanistas* acusam (injustamente) os *upaniṣádico-vedāntinos* de reificação do ātman como Brahman; e os *upaniṣádico-vedāntinos* acusam (injustamente) os *mahābhāyanistas* de negação (ou reificação negativa) do ātman como *sūnyatā*. Candrakīrti (séc. VI), por exemplo, afirma em sua obra *Prasannapadā*, que os verdadeiros niilistas (*nāstikas*) são os adeptos das reificações realistas, que desconhecem a existencialidade como originação co-dependente.<sup>78</sup> E Śāṅkarācārya (séc. VIII), de outro lado, afirma em sua obra *Brahmasūtrabhāṣya*, que a negação da validade das *pramānas* e, conseqüentemente, de toda a experiencialidade existencial, por parte dos “adeptos da vacuidade”, (*śūnyavādins*) é emblemática da condição niilista (*nāstika/vaināsika*) de todas as escolas budistas.<sup>79</sup>

## VI

A “formalização” do divórcio com a tradição védica, no bojo da consolidação do Mahāyāna e sua crescente penetração em espaços laicos, favorece o estreitamento de laços entre o budismo e as tradições tântricas do norte e noroeste da Índia, vinculadas aos monoteísmos de Śiva, Śakta e Viṣṇu. O desenvolvimento, a partir do século III, de uma vertente tântrica do budismo – a tradição Vajrāyāna – é indicativo de um viés renovado de inserção na ampla tessitura das religiosidades do hinduísmo. Com efeito, duas das marcas registradas do tantrismo se adequam, admiravelmente, ao drama de continuidade e ruptura que notabiliza o Mahāyāna: (i) a instrumentalização soteriológica do cotidiano, que escancara a imbricação

78 “Os niilistas (*nāstika*) são realistas imediatistas. Eles não conseguem compreender a não-existência última da vida futura e outras, já que os entes não possuem natureza própria e sua originação é co-dependente”. (*yathāsvārūpavādino naiva nāstikāḥ pratīyasamutpannatvād bhāvasvabhāvasūnyatvena na paralokādyabhāvaṃ pratipannāḥ*) (CANDRAKĪRTI, 2020, 18.7)

79 Śāṅkarācārya faz referência a três escolas budistas: (i) Sarvāstivāda (Abhidharma); (ii) Vijñānavāda (Mahāyāna); (iii) e Śūnyatāvāda/ Madhyamaka (Mahāyāna). “As conclusões dos pan-niilistas (*sarvavaināsika*) devem ser ignoradas ainda com mais razão. (...) Dentre eles, existem três escolas: alguns são *sarvāstivādins*, alguns são *vijñānavādins* e alguns são integralmente *śūnyatāvādins*. (...) Os *śūnyatāvādins* rejeitam todos os meios válidos de conhecimento.” (*sarvavaināsikarāddhānto natarāmapēkṣitavya [...] tatraite trayo vādino bhavanti- kecitsarvāstivāvādinaḥ, kecidvijñānāstivāmātravādinaḥ, anye punaḥ sarvasūnyatāvādina iti [...] śūnyavādipakṣastu sarvapramānavipratīṣiddha iti*). (ŚĀṅKARĀCĀRYA, 1983a, 2.2.18 & 31, p. 381 & 402).

teleológica entre *mokṣa* (ou *nirvāṇa*) e *dharmā*; (ii) e a orientação onto-teológica na forma de um Absoluto personalizado – em muitos casos, “personalizações do impessoalizável” – que passa a incluir, em adição aos consagrados Śiva, Śakta e Viṣṇu, o Buda Śākyamuni como essência divina universal, símbolo da sabedoria e da compaixão. Este último aspecto tem como “efeito colateral” o desenvolvimento sustentado, pela primeira vez em sua história, e ao longo do período do Império Pala (sécs. VIII a XII), de formas laicas e populares do budismo, centradas em torno de um panteão narrativo e iconográfico repleto de Budas e Bodhisattvas, regentes e soberanos das múltiplas esferas cósmicas.

O contexto de consolidação do budismo Vajrāyāna é objeto de controvérsia entre estudiosos. Tratar-se-ia de desdobramento de uma vertente antiga ou de um fenômeno adventício? Fico, neste particular, com os argumentos eloquentes de Sanderson sobre a influência manifesta do Śaivismo na formação do budismo Vajrāyāna. Ele afirma: “When we consider Tantric Buddhism in terms of its origin we see Śaiva influences at every turn; and the higher one goes up to the hierarchy of the Buddhist Tantras, the more pervasive these influences become. However, Tantric Buddhism is, of course, entirely Buddhist in terms of its function and self-perception; and in transforming Śaiva elements it gave them meanings which obscure these origins.” (SANDERSON, 1995, p. 95). São amplos os rastros dessa presença śaiva na processualística soteriológica do budismo Vajrāyāna. Mayer destaca três dimensões desses rastros: (i) “philological evidence showing the movement of substantial passages of text from specific Śaiva scriptural sources into specific Buddhist [tantras]”; (ii) “general categories of the Buddhist Vajrāyāna [that] appear to be caiques on Śaiva prototypes”; (iii) e “Śaiva myths agree in most instances with the Buddhist ones”. (MAYER, 1998, p. 272) A personificação máxima do Buda e seus ensinamentos, denominada Vairocana (ou Mahāvairocana), o Buda universal e princípio imanente a todos os entes, possui uma construção fascinante marcada por uma dialética com Śiva que culmina no chamado “mito da subjugação [i.e., incorporação] de Śiva”. (DAVISON, 1991, 197-235) Expressão síntese dessa construção dialética, o *Mahāvairocana Tantra*<sup>80</sup>, provavelmente o primeiro tantra do Vajrāyāna (séc. VII) (NAKAMURA, 2007, p. 321), apresenta uma série instrucional de visualizações meditativas que visam à superimposição do corpo cósmico do Buda Vairocana (*dharmakāya*), símbolo da vacuidade (*śūnyatā*) que a tudo e todos penetra e constitui, na corporeidade do iniciado.

Ainda que expressão de tensões, conflitos e, acima de tudo, rupturas, a reorientação do budismo Mahāyāna e sua vertente tântrica está longe de significar o fim de uma história de interações e trocas com a tradição védica. Com efeito, devemos ressaltar que a condição originária de subalternidade das tradições tântricas, cujas origens, muito provavelmente, precedem o advento do budismo, foi se modificando

80 Também conhecido como *Mahāvairocanābhisaṃbodhi Tantra*. Veja, nesse particular, o estudo e tradução de Stephen Hodge (2003).

ao longo da história do subcontinente. O período de consolidação dessas tradições, que vai dos séculos III ao século XII, reflete, por certo, um incremento de sua visibilidade e status, resultado de um processo longo de negociações, reivindicações e concessões com a tradição védica. Ora, o que denominamos “hinduísmo”, em sua imensa pluralidade, é, precisamente, a expressão de um casamento de múltiplas faces entre os Vedas e os Tantras. Duas passagens atestam, eloquentemente, esse fenômeno. No *Bhāgavata Purāṇa*, Kṛṣṇa, *avatāra* de Viṣṇu, exorta os devotos à prática de três métodos de adoração: o *vaidika* (Veda), o *tāntrica* (Tantra) e o *miśra* (“mixto”).<sup>81</sup> E no comentário ao *Manusmṛti*, intitulado *Manvarthamuktāvalī*, Kullūka Bhaṭṭa (séc. XIII) reconhece o Tantra como śruti (texto sagrado, de autoridade máxima): “Há duas [matrizes da] literatura sagrada (śruti): a [literatura] dos Vedas e a [literatura] dos Tantras”.<sup>82</sup> Símbolo dessa união é o surgimento de novos eixos de verticalidade religiosa nos moldes do esquema de dupla funcionalidade dos Vedas (*jñānakhaṇḍa-karmakhaṇḍa*). São eixos fundamentalmente monoteístas, com ênfase suplementar nas disciplinas devocionais: a dimensão iniciática projeta seus Absolutos personalizados - Śiva, Śakta e Viṣṇu – como variantes alternativas à impessoalidade do Brahman dos Upaniṣads; e a dimensão laico-popular redimensiona o ritual sacrificial védico (*yajña*) em termos de práticas cotidianas de adoração (*pūjā*) essas mesma divindades tendo como fontes adicionais as textualidades dos Purāṇas e dos Itahāsas.

Portanto, a reorientação do budismo Mahāyāna e sua vertente tântrica constitui um reposicionamento histórico de inserção nas novas configurações do hinduísmo que, por sua vez, constituem uma ressignificação combinatória de matrizes védicas e tântricas. Um dos elementos remanescentes da herança (de hegemonia) védica é o modelo classificatório *āstika-nāstika*, que é posto suplementarmente a serviço de um processo de avaliação jurídica de legitimação ou desqualificação das próprias tradições tântricas em geral. No que tange ao budismo, e em que pese o prolífico diálogo com o Śaivismos<sup>83</sup> e outros, o Mahāyāna e sua vertente tântrica permanecem, irremediavelmente, *nāstika*. Talvez resida aqui uma das razões para melhor se entender o declínio significativo do budismo, após a derrocada do Império Pala a partir do século XII. Se as conquistas muçulmanas que se seguiram por toda a região do norte do subcontinente, de Gandhara ao atual Bangla Desh, representam uma estocada brutal, as campanhas “ideológicas” capitaneadas pelas escolas ortodoxas do Mīmāṃsā e do Vedānta – note-se que as vozes mais incisivas desta última

81 “Que eu seja devidamente adorado por meio de um dos seguintes três métodos sacrificiais, a ser escolhido [pelo devoto]: o védico (*vaidika*), o tântrico (*tāntrika*) e o misto (*miśra*).” (*vaidikas-tāntriko miśra iti me trividho makhah/ trayāṇāmīpsitenaiva vidhinā mām samarcare*). (*BHĀGAVATA PURĀṆA*, 2020, 11.27.7)

82 śrutiśca dvivihā vaidikī tāntrikī ca. (KULLŪKA BHATṬA, 1983, p. 30)

83 Em sua obra *Hindu Art*, Richard Blurton dá amplas evidências da relação de grande proximidade entre o Śaivismos e o Budismo Mahāyāna. Por exemplo, ele destaca o impacto das representações de Śiva nos *Bodhisattvas budistas* Avalokiteśvara e Maitreya. (*BLURTON*, 1993, p. 20-39 & 76-110)

não vieram de sua linhagem mais impactante, o Advaita Vedānta, ironicamente acusada de “connivência filosófica” com o Mahāyāna – cumprem, por assim dizer, o papel de estocadas preliminares. E, finalmente, a ideia de que, nesse processo, o budismo teria sido completamente erradicado do subcontinente indiano, e mais especificamente do território que constitui a Índia hoje, é claramente um exagero com requintes de ignorância. Regiões himaláicas da Índia (e.g., Ladakh, Sikkim, Arunachal Pradesh) e do Nepal, desdobramentos topográficos do grande planalto do Tibet<sup>84</sup>, permanecem até os dias de hoje como testemunhos vivos e vibrantes da continuidade do budismo Vajrāyāna no subcontinente, tanto nas esferas iniciáticas dos grandes monastérios quanto nas esferas laico-populares de adoração e veneração de Budas e Bodhisattvas.

## VII

A consolidação do Mahāyāna e sua Escola Epistemológica, combinada com o acirramento da reatividade védica, representada principalmente pela escola Mīmāṃsā e suas novas versões do ritualismo soteriológico, foi responsável pela rejeição epistemológica do budismo à autoridade dos Vedas (śabda pramāṇa) e sua substituição pela autoridade da palavra do Buda (*buddhavacana*). Entretanto, sua inserção concomitante no amplo contexto do hinduísmo, em especial em suas configurações de um Absoluto ontológico, acabou, ironicamente, favorecendo uma familiarização maior com os diversos contextos iniciáticos dos Upaniṣads e da escola Vedānta, em especial sua vertente dominante o Advaita Vedānta (Vedānta Não-dual). Contribuí, para isso, a proveniência brâmane e proficiência sânscrita dos maiores expoentes do Mahāyāna. Mas, acima de tudo, parece-me que o desenvolvimento notável da propedêutica de *upāya* (“meio hábeis”) está no cerne do estreitamento do diálogo e da identificação de pontos de convergência com a tradição do Advaita Vedānta.

Note-se, em primeiro lugar, que os dois principais conceitos doutrinários do budismo Mahāyāna refletem uma aparente contradição e são, amiúde, associados a perspectivas sectárias distintas: as noções de *śūnyatā* (“vacuidade”), de um lado, e a de *dharmakāya* (“o corpo do Buda”) ou *tathāgatagarbha* (“a essência do Real”), de outro. Se (i) a primeira aponta para uma dimensão negativa, (ii) a segunda aponta para uma dimensão positiva do Real. Ambas, entretanto, irmanam-se numa tarefa maior de articulação *upāyica*, visando ao esclarecimento do princípio constitutivo da experiência, a saber, a originação co-dependente (*pratītyasamutpāda*), por meio de uma dupla funcionalidade: (i) a negação de substancialidade (*svabhāva*) de toda a objetificação fenomênica; e (ii) a afirmação de uma realidade que transcende e engloba a totalidade dessas mesmas objetificações.<sup>85</sup> A utilização

84 Centro maior de consolidação definitiva do Budismo Vajrāyāna na Ásia.

85 Śūnyatā como esvaziamento das pretensões substancializadoras (*sarvadharmasūnyatā*) e Tathāgatagarbha como conagraçamento de entes interdependentes (*sarvadharmasamatā*).

dialética e contextual dessas noções atende, fundamentalmente, aos requerimentos da propedêutica de *upāya* e tem como meta a suspensão definitiva dos juízos substancializadores antinômicos *asti* (“existe”) e *nāsti* (“não existe”), correlatos de outras tantas metafísicas reificadoras, o “eternalismo” (*śāśvatavāda*) e o “niilismo” (*ucchedavāda*), em sintonia com os ensinamentos do *Kaccānagotta Sutta*<sup>86</sup>. Em outras palavras, se a instrumentalização de *sūnyatā* extrapola sua funcionalidade e passa a ser vista como *nāsti*, o contra-remédio é o Tathāgatagarbha<sup>87</sup>; e, conversamente, se a instrumentalização de Tathāgatagarbha extrapola sua funcionalidade e passa a ser vista como *asti*, o contra-remédio é *sūnyatā*. É, precisamente, nesse horizonte de sentido que devemos entender o recurso crítico do budismo à noção de *anātman* (“não-ātman”): trata-se de um contra-remédio contextual às supostas reificações constitutivas da noção védico-hinduista de *ātman*. Trata-se, em suma, não de uma negação do *ātman*, mas de uma negação dessas supostas reificações. Isso fica abundantemente claro num dos *sūtras* mais notáveis do cânon páli, o *Ānanda [atthatta] Sutta*, onde o Buda afirma, pela via do silêncio, que nem o *ātman* nem tão pouco o *anātman* representam qualquer metafísica budista:

“Venerável Gautama, pergunta Vaccagotta, existe um *ātman*?”.  
O Buda permanece em silêncio. “Venerável Gautama, pergunta Vaccagotta, existe um *anātman*?”. O Buda permanece em silêncio<sup>88</sup>

O silêncio acima do Buda está magnificamente “traduzido” no *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna:

Os Budas instruíram sobre o *ātman*. E instruíram, também, sobre o *anātman*. E, [acima de tudo], eles instruíram sobre “nem *ātman*, nem *anātman*”.<sup>89</sup>

Ora, o refinamento técnico do sentido de *upāya*, que peculiarmente caracteriza o Mahāyāna, não só assegura uma instrumentalização adequada de conceitos positivos sobre o Real, como é o caso do Tathāgatagarbha e do Dharmakāya (Dharmadhātu), mas também habilita ao reconhecimento mais preciso de situações que envolvam, por detrás de formulações aparentemente reificadoras, narrativas propedêuticas mais

86 “Kaccāna, um dos extremos é ‘Tudo existe’. O outro extremo é ‘nada existe’. Evitando ambos os extremos, o Tathāgata [Buda] ensina que o *dharma* [Verdade] é o caminho do meio.” (*sabbamatthīti kho kaccāna, ayameko anto / sabbam natthīti ayam dutiyo anto / ete te kaccāna ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammam deseti*). (*KACCĀNAGOTTA SUTTA*, SN12.15, 2020).

87 Isso pode ser visto como um “esvaziamento da vacuidade”. Como afirma Nāgārjuna: “Os Vitoriosos (Budistas) ensinaram que a vacuidade é o abandono de todas as doutrinas [de reificação]. Aqueles que aderem a uma ‘doutrina da vacuidade’ são considerados incorrigíveis.” (*sūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā nihsaraṇam jinaiḥ / yeṣam tu sūnyatā-drṣṭis tām asādhyān babhāṣire*). (NĀGĀRJUNA, 1989, 13.8, p. 107)

88 *kinnu kho bho gotama, atthattāti / evaṃ vutte bhagavā tuṅhi abosi / kiṃ pana bho gotama, natthattāti / dutiyampi kho bhagavā tuṅhi abosi*. (*ATTHATTA SUTTA*, SN 44.10, 2017)

89 *ātmyapi prajñāpitamātmetyapi deṣitam / buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deṣitam*. (NĀGĀRJUNA, 1989, 18.6, p. 151)

amplas e complexas. Um dos principais sermões específicos da tradição Mahāyāna, o *Saddharmalaṅkāvatāra Sūtra*, sugere essa possibilidade em duas passagens de grande significado. Na primeira, uma variante do Tathāgatagarbha, a saber, o *cittamātra* (“apenas mente”), é descrito literalmente como sendo o “Supremo Brahman”.<sup>90</sup> O uso feito aqui do substantivo neutro Brahman é uma clara referência ao princípio não-dual e inobjetificável dos Upaniṣads.<sup>91</sup> Na segunda passagem, Mahāmāti, discípulo do Buda, pergunta ao mestre se, de fato, o *tathāgatagarbha* do budismo e o *ātman* (i.e., Brahman) dos adeptos da não-dualidade (*advaita*) dos *Upaniṣads* (*tīrthakarātmaivāda*)<sup>92</sup> não seriam uma mesma realidade (*tulya*), justamente por possuírem os mesmos atributos de “eterno, não-agente, inconcebível, omnipresente e imperecível”.<sup>93</sup> (*LAṅKĀVATĀRA SŪTRA*, 2017, 2.137)

Ainda que a resposta do Buda seja evasiva e enfatize, por presunção contrastiva, a funcionalidade “esvaziadora” (*śūnyatā*) e não-reificadora do *tathāgatagarbha*<sup>94</sup>, a pergunta de Mahāmāti é indicativa de uma percepção corrente com relação a convergências significativas entre as propostas das duas escolas. Mas é na obra do grande lógico de Nālanda, Bhāvaviveka, que vamos encontrar o reconhecimento mais explícito das afinidades propedêuticas entre o Mahāyāna e o Advaita Vedānta. Lembremos, inicialmente, que a crítica de Bhāvaviveka à autoridade dos Vedas e à noção de *apauruṣeya*, em sua obra *Madhyamakahrdayakārikā*, não se funda na impossibilidade de um discurso de sentido meta-subjetivo, mas no fato de que as supostas imoralidades do ritual (e.g., a violência contra animais) justificariam as suspeitas de que estaríamos, de fato, na presença de auralidades carentes de idoneidade ético-cognitiva. Tanto é assim que o argumento adicional de que os próprios budistas poderiam igualmente reivindicar o mesmo status para a palavra

90 “A [mente] matriz é a mansão da Natureza Essencial que transcende os entes, cuja manifestação é [meramente] nominal. Eu afirmo que essa [mente] matriz, que é existência perfeita, é o supremo Brahman”. ( [cittamātra] *mātrā svabhāvasamsthānam pratyayair bhāvavarjitaṃ / niṣṭhābhāvaḥ param brahma etāṃ mātrāṃ vadāmy abam* ) (*SADDHARMALĀṅKĀVATĀRA SŪTRA*, 2020, 3.26)

91 Veja, por exemplo, o *Muṇḍaka Upaniṣad*: “Aquele que, de fato, conhece o Supremo Brahman, torna-se Brahman”. (*sa yo ha vai tatparamam brahma veda brahmaiva bhavati*) (*MUṆḌAKA UPANIṢAD*, 1983d, 3.2.9, p. 386)

92 Uma referência, na literatura budista Mahāyāna, aos ascetas brâmanes.

93 “Será que a noção de *tathāgatagarbha* [ensinada] pelo Senhor (Buda) não é a mesma que a noção do *ātman* [ensinada] pelos ascetas brâmanes? Com efeito, os ascetas brâmanes também ensinam que o *ātman* é eterno, não-ativo, inconcebível, omnipresente e imperecível.” (*tatkatham ayaṃ bhagavaṃs tīrthakarātmaivādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati? tīrthakarā api bhagavan nityaḥ akartā nirguṇo vibhuraavyaya ity ātmavāadopadeśaṃ kurvanti*) (*SADDHARMALĀṅKĀVATĀRA SŪTRA*, 2020, 2.137)

94 “Não, Mahāmāti, o meu ensinamento sobre o *tathāgatagarbha* não é o mesmo do [ensinamento do] *ātman* dos ascetas brâmanes. O ensinamento do *tathāgatagarbha*, feito pelos Tathāgatas, refere-se [a algo] que é vazio, está no limite da realidade, é o [próprio] *nirvāṇa*, é não-nascido, é sem-qualificações e é [pura] espontaneidade, etc.” (*na hi mahāmate tīrthakarātmaivādatulyo mama tathāgatagarbhopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate tathāgatāḥ śūnyatābhūtakotiṃ nirvāṇānutpādānimitāpraṇihītādyānāṃ mahāmate padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ*) (*SADDHARMALĀṅKĀVATĀRA SŪTRA*, 2020, 2.137)

do Buda, não teria sido, como ressalta Ham, uma mera estratégia refutatória. De fato, como se vê no *Prajñāpradīpa*, o objetivo último de Bhāvaviveka é, justamente, de evidenciar “the absence of a human element in the Buddha’s speech and the ultimate emptiness of linguistic agents in the composition of Buddhist sutras”. (HAM, 2016, p. 111). Em outras palavras, para Bhāvaviveka, a palavra do Buda é verdadeiramente *apauruṣeya*, e as escrituras do budismo, i.e., as palavras do Buda (*buddhavacana*), um verdadeiro śabda pramāṇa.

É, precisamente, nesse contexto de sentido que transcende a intencionalidade subjetiva e que projeta, propedeuticamente, uma eficácia existencialmente transformadora (*abhūtaavinivṛttaye bhūtoktiḥ*)<sup>95</sup> que Bhāvaviveka se permite enxergar, com relativa parcimônia, na dinâmica narrativa da escola Advaita Vedānta, pontos de convergência com o Mahāyāna. Isso reflete, em minha opinião, a preocupação crescente do Mahāyāna por um olhar mais sistêmico, detalhado e cuidadoso sobre os Upaniṣads e sua corrente dominante de não-dualidade. Com efeito, dentro da tradição budista, Bhāvaviveka “is the first still extant text (...) to describe a Vedānta philosophical system stemming from this early period, of which our historical knowledge is extremely scarce”. (QVARNSTROLN, 1989, p. 15) A análise detalhada de Bhāvaviveka compreende um capítulo inteiramente dedicado à escola (Advaita) Vedānta (*vedāntattva*) e seus representantes (*vedāntavādin*): trata-se do capítulo oitavo do *Madhyamakahrdayakārikā*, intitulado *Vedāntatattvaviniścaya* (*Determinação da Realidade de acordo com o Vedānta*). (BHĀVAVIVEKA, 1989).

A recontextualização mais rigorosa de expressões pontualmente rejeitadas no cânon pāli<sup>96</sup> permite a Bhāvaviveka apontar, ainda que em meio a outros argumentos refutatórios, para a possibilidade de que a postulação védica do ātman como não-diferente do (inobjetificável) Brahman, ao invés de uma reificação, possa tratar-se de uma instrumentalização do conceito de “Brahman” como fator de eliminação das reificações do ātman.<sup>97</sup> Em outras palavras, o processo de realização do ātman como Brahman envolveria a mesma funcionalidade esvaziadora que tipifica o conceito budista de śūnyatā. E, finalmente, o caráter afirmativo da Verdade, como resultado dessa operacionalidade puramente eliminativa, consagraria ambas as propostas – o Budismo Mahāyāna e o Advaita Vedānta – como soteriologias propositivas, como ontologias trans-metafísicas, como não-dualidades (*advaya/advaita*) livres da empiria do “um”. Duas passagens são particularmente reveladoras do espírito de

95 Veja acima Dharmakīrti (2020, 2.7).

96 E.g., (i) a inobjetificabilidade (de Brahmā) (*na jānāma*) interpretada como “ignorância”; (ii) e a não-diferença entre o ātman e o mundo (*so loko so attā*) interpretada como “identificação errônea”. Essas expressões, como já visto, estão presentes, respectivamente, no *Tevijja Sutta* e no *Alagaddūpama Sutta*.

97 É possível supor que abertura de Bhāvaviveka para uma compreensão mais sistêmica da escola Advaita Vedānta teria sido motivada, entre outros, por sua postura interna, ao mesmo tempo crítica e acomodatória, com relação à escola Vijñānavāda. Decorre daí o compromisso de Bhāvaviveka com um esclarecimento mais detalhado sobre a operacionalidade de *upāya* e seu arcabouço doutrinário, a doutrina das “duas verdades” (*satyadvaya*). (OLSMERTON, 1989, p. 14)

dialogia e abertura de Bhāvaviveka. Na primeira, depois de apresentar uma série de características (1989, 8.89-94, p. 45-6) próprias da concepção “positiva” do Real do Mahāyāna - todas elas congruentes com o Advaita Vedānta como, por exemplo, “natureza essencial [de tudo o que existe]” (*svabhāvatva*), “não-originação” (*ajātātā*), “inexpressibilidade” (*avācya*), “omnipresença” (*sarvagatā*), Bhāvaviveka afirma:

Se, de fato, esse é o ātman delineado por você [*vedāntino*], então, em função das muitas correspondências em termos de terminologia, etc. [com a nossa perspectiva], [esse ātman] é [logicamente] irrepreensível e consistente.<sup>98</sup>

E na segunda passagem, Bhāvaviveka vincula, ontologicamente, o Dharmakāya (“natureza búdica”) do Mahāyāna ao Brahman dos Upaniṣads, apontando, de forma inequívoca, para a distinção entre este último e a divindade Brahmā (protagonista do ritualismo soteriológico sob ataque no cânon páli):

[o Dharmakāya] é o Brahman Supremo, que é inapreensível pela [divindade] Brahmā e outros; é a verdade suprema declarada pelo sábio que fala [somente] a Verdade.<sup>99</sup>

A “hipótese” de que o ātman do Advaita Vedānta possa cumprir funcionalidade soteriológica similar à do Mahāyāna envolve um intercâmbio semântico entre dois conceitos de grande relevância para as duas principais escolas, o Vijñānavāda e o *Madhyamaka*. O termo *svabhāvatva* (“natureza essencial”) é de uso mais corrente na primeira, sendo indicativo do aspecto “positivo” ou “afirmativo” do Real; ao passo que o termo *ajātātā* e seu sinônimo *anutpādatā* (“não-originação”) são de uso mais corrente na segunda, estando vinculados a *śūnyatā*, i.e., o aspecto “negativo” do Real. Sua combinação hermenêutica em Bhāvaviveka está subsumida pela noção crítica de *niḥsvabhāvatva* “ausência de natureza essencial” num aparente jogo de palavras: os entes da experiência empírica (*bhava*) têm como “natureza essencial” em comum a condição de não-originação, i.e., o fato de não possuírem, separadamente, qualquer “natureza essencial”. Em seu autocomentário *Tarkajvalā*<sup>100</sup> ao verso 8.95, Bhāvaviveka dirige-se ao adepto do Advaita e afirma, enfaticamente, que, se as características do ātman (*vedāntino*) forem, de fato, aquelas por ele (Bhāvaviveka) enumeradas, então “[o que] você [*vedāntino*] chama de “supremo ātman” (*paramātman*) [é o que] nós [budistas Mahāyāna] chamamos de “não-originação” (*ajātātva*). (BHĀVAVIVEKA, 8.95, in QVARNSTROM, 1989, p. 94). Em suma, a “hipótese” formulada por Bhāvaviveka reflete uma disposição singular, no meio budista, para transcender estereótipos herdados e adentrar, de forma mais justa, a

98 *īdṛśo yady abhipreta ātmā hi bhavatām api / nāmādibahusādharmyān nirdoṣaḥ sopapattikaḥ.* (BHĀVAVIVEKA, 1989, 8.95, p. 46)

99 [*dharmakāya*] *idam tat paramam brahma brahmādyair yan na grhyate / idam tat paramam satyam satyavādī jagau munīḥ.* (BHĀVAVIVEKA, 3.283, in GOKHALE, 1962, p. 273)

100 O original sânscrito do *Tarkajvalā* - autocomentário de Bhāvaviveka ao *Madhyamakabhūdayakārikā* - está desaparecido. Faço recurso, aqui, à tradução inglesa de Olle Qvarnstrom (1989), feita a partir da versão tibetana.



propedêutica doutrinária do Advaita Vedānta.<sup>101</sup> Dentre tantos outros exemplos, o comentário de Śaṅkarācārya ao diálogo entre Nārada (discípulo) e Sanatkumāra (mestre) do *Chāndogya Upaniṣad* é emblemático da “confirmação” dessa “hipótese”. Ao afirmar que tudo o que Nārada ouvira falar sobre o ātman seriam “meras nominalidades” (*nāmaiva*), o mestre Sanatkumāra convoca o mestre Śaṅkarācārya a explicitar a funcionalidade soteriológica do conceito de ātman:

[Interlocutor] Nem mesmo a palavra ātman denota [o ātman]?  
 [Śaṅkarācārya] Não. Isso pode ser visto nas declarações dos Upaniṣads: “Lá de onde as palavras refluem” (*Taittirīya Upaniṣad*, 2.4.1) ou “Lá onde nada mais se enxerga”. (*Chāndogya Upaniṣad*, 7.24.1) Não há aqui, entretanto, qualquer vício [argumentativo]. Com efeito, a palavra ātman que, no mundo da dualidade, é utilizada para [denotar] a alma individual associada ao corpo, é [utilizada aqui] para propiciar [a realização] da Realidade [última] através a eliminação discriminativa [dos falsos] atributos do corpo e outros “eus” meramente nominais. [A Realidade] que remanesce [após esse processo] é, de fato, inexprimível em palavras (*avācyam*)”<sup>102</sup>

## VIII

No declinar deste artigo, é importante atentar para as vozes internas que, em cada tradição, e num tom marcadamente crítico, apontaram para as inegáveis similaridades entre as propostas do Mahāyāna e do Advaita Vedānta. É bem conhecido, no folclore de várias (outras) vertentes da escola Vedānta, a acusação de que Śaṅkarācārya, o mais renomado mestre do Advaita Vedānta, teria sido um “critpo-budista” (*pracannabauddha*), i.e., um budista na pele de *vedāntino*. Num contexto confrontacional mais amplo, centrado na rejeição budista da autoridade dos Vedas, e onde formalismos e emoções suplantam as argumentações filosóficas, a crítica “burocrática” de Śaṅkarācārya ao Mahāyāna<sup>103</sup> foi insuficiente para dirimir a suspeição, entres certas esferas *vedāntinas*, de que a noção de *māyā* em Śaṅkarācārya – interpretada como declaração da ilusoriedade do mundo - e a noção Madhyamaka

101 Em sua obra *Tattvasaṅgraha*, Śāntaraksita (séc. VIII) considera a postulação dos adeptos do Advaita Vedānta de um ātman enquanto consciência não-dual (*vijñāna*), como algo bastante próximo ao budismo (muito provavelmente, à noção de *cittamātra*), ainda que envolvendo um “pequeno erro” (*alpāparādha*), a saber, o caráter “eterno” (*nitya*) (dessa consciência). (ŚĀNTARAKSITA, 2020, 7. 328-331)

102 *nanvātmaṅpyātmasābdena abhidhīyate? / na 'yato vāco nivartante' 'yatra nānyatpaśyati' ityādiśruteḥ / (...) naiṣa doṣaḥ / dehavati pratyagātmani bhedaviṣaye prayujyamānaḥ śabdaḥ dehādīnāmātmatve pratyākhyāyamāne yatpariśiṣṭam sat avācyamāpi pratyāyayati* (ŚĀṆKARĀCĀRYA 1983c, 7.1.3, p. 418).

103 A crítica de Śaṅkarācārya ao budismo Mahāyāna está presente, em especial, no *Brahmasūtra-bhāṣya* e no *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. A noção “positiva” de ālayvijñāna (“consciência-depósito”) – correlato da noção de *cittamātra* - da escola Vijñānavāda é criticada por seu caráter de “momentaneidade” (*kṣaṇikatva*) (ŚĀṆKARĀCĀRYA, 1983a, 2.2.31, p. 402), ao passo que a noção “negativa” de śūnyatā da escola Madhyamaka é criticada por postular, como meta da existência, a “extinção da consciência”. (*vijñānasya nirvāṇam*). (ŚĀṆKARĀCĀRYA, 1983b, 4.3.7, p. 540)

de sūnyatā fossem dois aspectos de uma mesma postura niilista.<sup>104</sup> Para essa suspeição, contribui, ainda, a admiração incontida de Gauḍapādācārya (mestre do mestre de Śāṅkarācārya) (séc. VI) pelo Buda e o Mahāyāna (Madhyamaka/Vijñānavāda), muito provavelmente por via de leituras de Nāgārjuna (séc. III) e Asaṅga (séc. IV).

Se, de um lado, a crítica interna das escolas Vedānta à proximidade “perigosa” entre o Advaita Vedānta e o Mahāyāna tem como alvo privilegiado o risco do “pecado niilista”, de outro, a crítica interna das escolas budistas, representada pela tradição do Abhidharma (referida depreciativamente, na narrativa Mahāyāna, como *hīnayāna* “pequeno veículo”), tem como alvo privilegiado exatamente o oposto, a saber, o risco das reificações ou falsas substancializações do Real que decorreriam da proximidade entre o Mahāyāna e a tradição dos Upaniṣads. Com efeito, mais ainda do que a proveniência brāmane, a proficiência no sânscrito, e a “deificação” do Buda histórico, as recorrentes referências, nos sermões específicos do Mahāyāna - e.g., *Saddharmalaṅkāvatāra Sūtra*, *Mahāyāna Mahāparanirvāṇa Sūtra*, *Tathāgatagarbha Sūtra*, e outros -, a conceitos “positivos” do Real, como é caso de Tathāgatagarbha, Dharmakāya, Dhamadhātu, Cittamātra, e Ālayavijñāna, soam como ecos amplificados das pretensas “reificações” de Brahman e de Ātman dos Upaniṣads. Para setores do Abhidharma, portanto, o Mahāyāna representa uma espécie de *pracannavedantin* (i.e., um *vedāntino* na pele de budista). Esse fato é vividamente retratado pelo próprio Bhāvaviveka no capítulo 4 do *Madhyamakahrdayakārikā*, em que ele analisa a filosofia do Abhidharma (*Determinação da Realidade de acordo com os Śrāvakas* [seguidores do Hināyāna]). Após ouvir a interpelação do interlocutor *hīnayāna* que o acusa de professar uma doutrina herética, Bhāvaviveka busca, surpreendentemente, a legitimação do Buda para sustentar, estrategicamente, a possibilidade de um discurso verdadeiro do Advaita Vedānta:

[Interlocutor] O Mahāyāna não representa os ensinamentos do Buda. Por um lado, ele não está incluído [nas doutrinas ensinadas] nos *sūtras*. E, de outro, ele ensina um caminho soteriológico distinto [daquele ensinado pelo Buda], e que é semelhante ao [dos adeptos] da escola Vedānta. (...)

[Bhāvaviveka] Tudo que existe de Verdade no Vedānta o Buda já havia ensinado.<sup>105</sup>

Se para uma audiência interna a “denúncia” do Outro como emulador pode até ser algo impactante – o Mahāyāna como emulação do (Advaita) Vedānta ou, conversamente, o (Advaita) Vedānta como emulação do Mahāyāna -, o que fica como

104 Uma das primeiras manifestações dessa crítica está em Bhāskarācārya (séc.VIII) e sua obra *Brahmasūtrabhāṣya*: “A doutrina de *māyā*, sem consistência lógica e destituída de argumentos, foi entoada pelos budistas do Mahāyāna.” (*vigītam vicchinamūlam māhāyānikabauddhagāṭhitam māyāvādam*). (BHĀSKARĀCĀRYA, 1915, 1.4.25, p. 85)

105 *na buddhoktir mahāyānam sūtrāntādāv asamgrahāt / mārgāntaropadeśāt vā yathā vedāntadarśanam*. (...) *vedānte ca hi yat sūktam tat sarvam buddhabhāṣitam* (BHĀVAVIVEKA, 4.7 & 56, in GOKHALE, 1958, p. 179)

evento extraordinário, em ambas as esferas, é a gradativa admissibilidade de que se tratam ambos de encaminhamentos igualmente viáveis. Isso faz jus, finalmente, à irmandade ancestral a que pertencem budismo e hinduísmo, cuja antiguidade e interatividade remonta à formação histórica de suas matrizes constitutivas – os Vedas e, em especial, os Upaniṣads, de um lado; e os ensinamentos do Buda histórico, de outro. Seus processos de desenvolvimento e consolidação autônomos, cujas singularidades se adequam, propedeuticamente, a contextos de sofrimento e ignorância distintos, estampam, nas tradições do Mahāyāna e do Advaita Vedānta encaminhamentos soteriológicos que rechaçam tanto as reificações metafísicas (o “outromundismo” e/ou a ilusoriedade do mundo) quanto as (anti)-reificações niilistas (a negação de toda e qualquer realidade). Seja através da ideia de Brahman, princípio de unidade de todos os entes, seja através da ideia de sūnyatā, princípio de “vacuidade/interdependência” de todos os entes, ambas as propostas são afirmadoras do mundo e envolvem processos distintos de desconstrução/ressignificação do ātman: a realização do ātman como não-diferente de Brahman (*mokṣa*) e a realização do ātman como vazio ou interdependente (*nirvāṇa*), respectivamente.

Termino com uma ilustração do antiquíssimo *Chāndogya Upaniṣad*. O diálogo entre o mestre Uddālaka e seu filho e discípulo Śvetaketu contém em germe, em minha opinião, a bifurcação hermenêutica dos caminhos soteriológicos da unicidade (Brahman) e da vacuidade (*sūnyatā*):

[Uddālaka] Trás-me um fruto dessa figueira.

[Śvetaketu] Está aqui, senhor meu pai.

[Uddālaka] Quebra ele.

[Śvetaketu] Já quebrei, senhor meu pai.

[Uddālaka] O que vês dentro dele?

[Śvetaketu] Vejo pequeníssimas sementes, senhor meu pai.

[Uddālaka] Quebra uma delas, meu filho.

[Śvetaketu] Já quebrei, senhor meu pai.

[Uddālaka] O que vês dentro dela?

[Śvetaketu] Nada, senhor meu pai.

[Uddālaka] Meu querido filho, é impossível apreender o infinitamente sutil<sup>106</sup>. Mas é, precisamente, essa sutileza extrema que sustenta esta enorme figueira. Confia [no que eu te digo], meu querido filho!<sup>107</sup>

106 Inobjetificácel.

107 *nyagrodhaphalamata ābaretīdam bhagava iti bhinddhīti bhinnam bhagava iti kimatra paśyasi-  
tyaṅvya ivemā dhānā bhagava ityāsāmaṅgaikām bhinddhīti bhinnā bhagava iti kimatra paśyasi-  
ti na kiñcana bhagava iti / tam hovāca yaṁ vai somyaitamañimānaṁ na nibhālayasa etasya  
vai somyaiṣo’nimna evaṁ mahānyagrodhastiṣṭhati śraddhatsva somyeti . (CHĀNDOGYA*

## Referências Bibliográficas

### (i) Originais em Páli e traduções<sup>108</sup>

*AGGAÑÑA SUTTA*. (DN27). (original páli)

<https://suttacentral.net/dn27/pli/ms>

Acesso: Janeiro, 2020

*ALAGADDŪPAMA SUTTA*. (MN22). (original páli).

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN\\_I\\_utf8.html#pts.130](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN_I_utf8.html#pts.130)

Acesso: Janeiro, 2020.

*ARIYAPARIYESANA SUTTA*. (MN26). (original páli).

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN\\_I\\_utf8.html#pts.160](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN_I_utf8.html#pts.160)

Acesso: Janeiro, 2020.

*ATTHATTA SUTTA*. (SN44.10). (original páli).

[http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN\\_IV\\_utf8.html#pts.400](http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN_IV_utf8.html#pts.400)

Acesso: Janeiro, 2020.

*BRAHMAJĀLA SUTTA*. (DN1). (original páli).

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/DN\\_I\\_utf8.html#pts.001](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/DN_I_utf8.html#pts.001)

Acesso: Janeiro, 2020.

*CANĪKĪSUTTA*. (MN95). (original páli)

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN\\_II\\_utf8.html#pts.164](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN_II_utf8.html#pts.164)

Acesso: Janeiro, 2020.

*DAHARA SUTTA*. (SN1). (original páli).

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN\\_I\\_utf8.html#pts.068](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN_I_utf8.html#pts.068)

Acesso: Janeiro, 2020.

*DHAMMAPADA*. (KN8). (original páli)

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/Dhp\\_utf8.html#v.179](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/Dhp_utf8.html#v.179)

Acesso: Janeiro, 2020.

*DHANAÑJĀNISUTTA*. (MN2) (original páli)

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN\\_II\\_utf8.html#pts.184](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/MN_II_utf8.html#pts.184)

Acesso: Janeiro, 2020.

*KACCĀNAGOTTA SUTTA*. (SN12.15). (original páli).

[https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN\\_II\\_utf8.html#pts.016](https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/SN_II_utf8.html#pts.016)

Acesso: Janeiro, 2020.

*KŪṬADANTA SUTTA*. (DN5) (original páli).

<https://obo.genaud.net/dhamma-vinaya/pali/dn/dn.05.pali.bd.htm>

*MADHURA SUTTA*. (MN84). (original páli)

<https://suttacentral.net/mn84/pli/ms>

Acesso: Janeiro, 2020.

*MAHĀGOVINDA SUTTA*. (DN19). (original páli)

---

UPANIṢAD, 1983c, 6.12.1-2, p. 394)

108 Abreviações: DN-DīghaNikāya; MN-Majjhima Nikāya; SN-Samyutta Nikāya; KN-Khuddaka Nikāya.

<https://suttacentral.net/dn19/pli/ms>

Acesso: Janeiro, 2020.

*MAHĀPARINIBBĀNA SUTTA*. (DN 16). (original páli)

[https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sltip/DN\\_II\\_utf8.html#pts.072](https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sltip/DN_II_utf8.html#pts.072)

Acesso: Janeiro, 2020.

*SAMAÑÑAPHALA SUTTA*. (DN2) (original páli)

[https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sltip/DN\\_I\\_utf8.html#pts.047](https://www.accesstoinight.org/tipitaka/sltip/DN_I_utf8.html#pts.047)

Acesso: Janeiro, 2020.

*TEVIJJA SUTTA*. (DN13). (original páli)

<https://suttacentral.net/dn13/pli/ms>

Acesso: Janeiro, 2020.

(ii) Originais em Sânscrito e traduções

*BHĀGAVATA PURĀNA*. (original sânscrito).

[http://sanskritdocuments.org/doc\\_purana/bhagpur-11.html](http://sanskritdocuments.org/doc_purana/bhagpur-11.html)

Acesso: Janeiro, 2020.

BHĀSKARĀCĀRYA, *Brahmasūtrabhāṣya*. (original sânscrito). Varanasi (Benares): Chowkhamba Series, 1915.

BHĀVAVIVEKA. *Madhyamakahr̥dayakārikā. (Vedāntatattvaviniścaya)*. (original sânscrito e tradução inglesa de Olle Qvarnstrom). In QVARNSTROM, Olle. *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective*. Lund: Plus Ultra, 1989, p. 28-48.

BRHADĀRĀṆYAKA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983b.

CANDRAKĪRTI. *Prasannapadā*. (original sânscrito)

[http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/canprasu.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/canprasu.htm)

Acesso: Janeiro, 2020.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983c.

DHARMAKĪRTI. *Pramāṇavārttika (c/ auto-commentário svavṛtti)*. (original sânscrito)

[http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/dhkpvsvu.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/dhkpvsvu.htm) (cap. 1)

[http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskr/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/dhkprvku.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/dhkprvku.htm) (cap. 2-3)

Acesso: Janeiro, 2020.

*GAUTAMA DHARMASŪTRA*. (original sânscrito).

[http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpustei/transformations/html/sa\\_gautama-dharmasUtra.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpustei/transformations/html/sa_gautama-dharmasUtra.htm)

Acesso: Janeiro, 2020.

JAYADEVA. *Gitagovinda*. (original sânscrito e tradução inglesa de Barbara Miller). Columbia University Press, 1977, p. 131.

- KULLŪKA BHATṬA. *Manvarthamuktāvalī* (comentário ao *Manusmṛti*). Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Upaniṣadbhāṣyāṇi. Madras (Chennai): Samata Books, 1983d.*
- MANUSMṚTI. (original sânscrito). [https://sanskritdocuments.org/doc\\_z\\_misc\\_sociology\\_astrology/manu.html](https://sanskritdocuments.org/doc_z_misc_sociology_astrology/manu.html). Acesso: Janeiro, 2020.
- MEDHĀTITHI. *Manubhāṣya*. (original sânscrito). In *MANUSMṚITI* (with *bhāṣya* of Medhātithi). Kolkata: The Asian Society of Bengal, 1932.
- MUṆḌAKA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Upaniṣadbhāṣyāṇi. Madras (Chennai): Samata Books, 1983d.*
- NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamakakārikā*. (original sânscrito). Varanasi: Bauddha Bharati, 1989.
- SADDHARMALĀṆKĀVATĀRA SŪTRA. (original sânscrito). [https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=441&view=fulltext\\_](https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=441&view=fulltext_). Acesso: Janeiro, 2020.
- ŚAṆKARĀCĀRYA. *Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983b.
- ŚAṆKARĀCĀRYA. *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras: Samata Books, 1983c.
- ŚAṆKARĀCĀRYA, *Brahmasūtrabhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983a.
- ŚĀNTARAKṢITA. *Tattvasaṅgraha*. (original sânscrito). <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/tattvasaṅgraha-english>. Acesso: Janeiro, 2020.
- ŚATAPATHA BRĀHMAṆA. (original sânscrito). [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/satapath/sb\\_11\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/satapath/sb_11_u.htm). Acesso: Janeiro, 2020.
- SUREŚVARĀCĀRYA. *The Realization of the Absolute. The Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvarācārya*. (original sânscrito e tradução inglesa de A. J. Alston). London: Santi Sadan, 1971.
- VIMAKĪRTINIRDEŚA SŪTRA. (original sânscrito). Tokyo: Taisho University Press, 2006.

### (iii) Outros

- ANĀLAYO. “The Case of Sudinna: On the Function of Vinaya Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First Pārājika Rule”. In *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 19, 2012.
- BHATTACHARYA, Ramkrishna. “Dharmasastra vis-à-vis Moksasastra: The Special Position of the Veda in the Philosophies in India”. *Revista Guillermo de Ockham*. Vol. 16, No. 1., 2018, p. 9-20.
- BLURTON, T. Richard. *Hindu Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BRONKHORST, Johannes. “Were Buddhist Brahmins Buddhists or Brahmins?”. In

- ALBEDIL, M. F. (et al.) (orgs.). *Mitrasampradānam: A collection of papers in honour of Yaroslav Vassilkov*. Saint Petersburg: Russian Academy of Sciences, 2018, pp.311-323.
- BRYANT, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture*. New York: Oxford University Press, 2003.
- COLLINS, Randall. *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Harvard: Harvard University Press, 2000, p. 205
- DAVIDSON, Ronald. “Reflections on the Mahesvara Subjugation Myth: Indie Materials, Sa-skyapa Apologetics, and the Birth of Heruka”. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 14, N. 2, 1991, p. 197-235.
- GOKHALE, V. “Masters of Buddhism Adore the Brahman through Non-adoration”. In *Indo-Iranian Journal*, Vol. 5, 1962, p. 271-275.
- GOKHALE, V. “The Vedānta Philosophy Described by Bhavya [Bhāvaviveka] in His *Madhyamakahrdayakārikā*”. In *Indo-Iranian Journal*, Vol. 2, N. 3, 1958, p. 165-180.
- GOMBRICH, Richard. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009.
- GOMBRICH, Richard. *How Buddhism Began*. London: Routledge, 2006.
- HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- HAM, Hyoung. *Buddhist Critiques of the Veda and Vedic Sacrifice: A Study of Bhāvaviveka’s Mīmāṃsā Chapter of the Madhyamakahrdayakārikā and Tarkajvālā*. (Tese de Doutorado). Ann Arbor: University of Michigan, 2016.
- HARRISON, Paul. “Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?”. *The Eastern Buddhist*, Vol. 28, No. 1, 1995, pp. 48-69.
- HODGE, Stephen. *The Mahāvairocanābhisaṃbodhi Tantra: with Buddhaguhya’s Commentary*. London: Routledge Curzon, 2003.
- JAYATILLEKE, K. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.
- KALUPAHANA, David. *Ethics in Early Buddhism*. Delhi: Matilal Banarsidass, 2008.
- KRISHAN, Y. “To What Extent Buddhism repudiated vedic religion?”. *East and West*, 43/1-4, 1993, p. 237-240.
- LOUNDO, Dilip. “The meaningfulness of “The Meaninglessness of Ritual”: [an advaita Vedānta perspective on] Vedic ritual (*yajña*) as Narrative of Renunciation (*tyāga*)”. *Horizonte Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v.16, n. 51, 2018, p. 1152-1176.
- MASEFIELD, Peter. *Divine Revelation in Pali Buddhism*. London: Routledge, 1986.
- MORIYAMA, Shinya. *Omniscience and Religious Authority: A Study on Pranjakaragupta’s Prāmaṇavārttikālaṅkārahāṣya*. Berlin: Lit Verlag, 2013.

- MURTI, T. R. V. *Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.
- NAKAMURA, Hajime. *History of Early Vedanta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- OLIVELLE, Patrick. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
- ORZECZ, Charles. “Ritual Subjects: Homa in Chinese Translation and Manuals from the Sixth through eight centuries”. In Payne, Richard & Michael Witzel. *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Duree*. Oxford University Press, 2016.
- QVARNSTROM, Olle. *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective*. Lund: Plus Ultra, 1989.
- RHYS DAVID. *Dialogues of the Buddha*. London: Oxford University Press, 1899.
- RUEGG, Seyfort. 1994. “Pramāṇabhūta, Pramāṇa(bhūta)-puruṣa, Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharman as Epithets of the ṛṣi, ācārya and tathāgata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 57, N. 2, June 1994, pp 303-320.
- SANDERSON, Alexis. “Vajrayana: Origin and Function”. In *Buddhism Into the Year 2000*. Inter-national Conference Proceedings. Bangkok and Los Angeles: Dhammakaya Foundation, 1995, pp. 89-102.
- SANDERSON, Alexis. “The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period”. In EINOO, Shingo (org.). *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009, p. 41-350.
- SHULTS, Brett. “Brahmanical Terminology and Straight Way in the Tevijja Sutta”. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, N. 4, 2013, p. 105-133.
- THERA, Nyanaponika. In *Alagaddupama Sutta: The Snake Simile*. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.nypo.html>  
Acesso: Janeiro, 2020.
- TULL, Hermann. “The Killing that is Not Killing”. *Indo-Iranian Journal*, Vol. 39, 1996, p. 223-244.
- YOUNG, Katherine. “The Issue of the Buddha as Vedagu with Reference to the Formation of the Dhamma and the Dialectic with the Brahmins”. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 5, N.2, 1982, p. 110-120.
- WARDER, Anthony. *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.



- WENDER, Andrew & Mohita BHATIA. “Moving Beyond Secular-Religious Binaries: A Framework for Understanding the Interaction Between Religion and Politics”. In TREMBLAY, R. & Mohita BHATIA. *Religion and Politics in Jammu and Kashmir*. New Delhi: Routledge, 2020, p. 19-43.
- WILLIAMS, Paul. *Buddhist Thought*. London: Routledge, 2000.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review).  
Recebido em 31/12/2020. Aprovado em 19/01/2021



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.