

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A representação do mal no *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*:
uma proposta hermenêutica**

Maximiliano Augusto Sawaya

São Bernardo do Campo — Agosto de 2021

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A representação do mal no *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*:
uma proposta hermenêutica**

Maximiliano Augusto Sawaya

Dissertação apresentada como
cumprimento parcial à obtenção do
título de Mestre em Ciências da
Religião, ao Programa de Pós-
Graduação em Ciências da Religião.
Orientador: Vitor Chaves de Souza

São Bernardo do Campo — Agosto de 2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Sa96r Sawaya, Maximiliano Augusto

A representação do mal no Sutra do *Bodhisattva Kṣitigarbha*: uma proposta hermenêutica / Maximiliano Augusto Sawaya -- São Bernardo do Campo, 2021.

167 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

Bibliografia

Orientação de: Vitor Chaves de Souza.

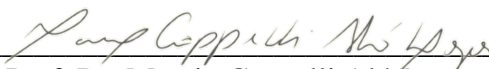
1. Mal 2. Madhyamaka 3. Bodhisattva Kṣitigarbha 4. Budismo 5. Hermenêutica I. Título

CDD 294.3

A dissertação de mestrado sob o título “*A representação do mal no Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha: uma proposta hermenêutica*”, elaborada por Maximiliano Augusto Sawaya, foi defendida e aprovada em 13 de Setembro de 2021, perante banca examinadora composta por Vitor Chaves de Souza (Presidente/UMESP), Dr. Plínio Marcos Tsai (Titular/Instituto Pramāṇa) e Dr. Elton Vinicius Sadao Tada (Titular/UMESP).



Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza
(Universidade Metodista de São Paulo)
Orientador e Presidente da banca examinadora



Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes
(Universidade Metodista de São Paulo)
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de pesquisa: **Teologia das Religiões e Cultura**

*Esta pesquisa foi financiada pela Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil
(CAPES)*

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, pelo auxílio com a bolsa taxa, sem a qual não seria possível minha entrada no programa de Mestrado da Universidade Metodista de São Paulo e, portanto, não seria possível o desenvolvimento dessa pesquisa.

Agradeço meu professor de *dharma* e conselheiro meditativo (*kalyāṇamitra*) Plínio Tsai, que tem me inspirado a me aprofundar e me esforçar nos estudos para ser capaz de beneficiar o maior número de seres possível. Que tem esclarecido os significados dos ensinamentos budistas e me ajudado a aplicá-lo para conseguir diminuir minhas aflições. Agradeço assim a todos os Buddhas, Bodhisattvas e professores que estabeleceram nesse mundo o sistema de ensinamentos – e suas diversas escolas – que visa à libertação do sofrimento.

Também agradeço meus companheiros de *saṃgha*, membros da Associação Buda Dharma, por todo apoio, conversas, ideias, sugestões e, principalmente, encorajar em minha pesquisa. Dentre esses estão: venerável monge Lobsang Chogni, venerável monja Lobsang Padma, venerável monja Lobsang Drolma, venerável monja Lobsang Lhamo, monja noviça Thais e monja noviça Geovanna. Dentre os leigos estão: Tattiane Marques, Yu Jun, Patrícia Tsai, Cibele Furlan, Ethel Beluzzi, Felipe Donadon, Fernando Lussani, Gabriel D’Ottaviano, Wagner Milanezi, Klaus Leão, Luana Benatti, Gisele D’Ottaviano, Gabriel Viana, entre outros. Faço um agradecimento especial a venerável monja Lobsang Padma (Nirvana França), por ter incentivado tentar entrar no programa de mestrado.

Agradeço ao meu orientador, o professor Vitor Chaves de Souza, que aceitou me orientar e que sempre se manteve disposto a ajudar com minhas dúvidas, além de sugerir direcionamentos para minha pesquisa que me levaram a superar obstáculos em meus estudos e pesquisas. O que me leva a agradecer também os professores que me deram aula na Universidade Metodista: prof. Paulo Nogueira, prof. Jung Mo Sung, prof.

Ademar Kaefer, prof. Lauri Wirth, profa. Sandra Duarte e prof. Marcio Cappelli, que abriram minhas perspectivas a respeito do estudo e das pesquisas na área das Ciências da Religião.

Agradeço também àqueles com quem tive diversas conversas excelentes sobre moral, educação, filosofia, metodologias científicas, artes, religião, história, entre outros assuntos que me levaram a ter diversos insights que auxiliaram na pesquisa. Entre esses estão Tarsila Tejeiro, minha esposa e grande amiga, que aguenta meus questionamentos e reflexões a respeito desses temas diariamente. E também aos meus colegas de trabalho na escola na qual leciono, tanto os docentes quanto os demais profissionais, em especial Cíntia Yuri Nishida que sempre foi uma grande parceira nos projetos pedagógicos e debatedora sobre assuntos artísticos-educacionais e tecnológicos, os quais dividimos interesse.

Por fim, agradeço aos meus familiares, em especial minha mãe Maria Bernadete Sawaya, meus irmãos – Sílvio Ricardo Sawaya, Leonardo Henrique Sawaya e João Paulo Sawaya –, minhas cunhadas e meus sobrinhos, que são fontes de alegria na minha vida.

Que esse trabalho possa ser de benefício para todos aqueles que o lerem, mesmo como objeto de contestação àquilo que está escrito aqui, e indiretamente a todos os seres sencientes.

SAWAYA, Maximiliano Augusto. *A representação do mal no Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha: uma proposta hermenêutica*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2021, 165pp.

RESUMO

O texto *Ārya-Bodhisattva-Kṣitigarbha Pūrvā-praṇidhāna-sūtra*, conhecido como *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*, entre suas várias temáticas trata sobre os efeitos das ações não-virtuosas (*akuśala*). Efeitos esses que surgem como sofrimentos intensos, de acordo com algumas categorias de análise das atividades (*karma*) aflitivas (*kleśas*), nos agregados dos seres que cometeram tais ações. Algumas dessas atividades aflitivas são conhecidas em português como ações de maldade ou ações maldosas. Entretanto, qual o conceito de mal está presente no sutra? A presente pesquisa pergunta-se pela representação e presentificação do conceito do mal, bem como sua representação narrativa do sutra como uma possibilidade interpretativa a partir da perspectiva baseada na Escola Centrista (*Madhyamaka*), da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) em diálogo com as Escolas Realista (*Sarvāstivāda*) e do Sistema da Virtude (*Geluk*), essa última também da Tradição Universalista (*Mahāyāna*). O procedimento metodológico da pesquisa é o hermenêutico com incidência na Escola Centrista (*Madhyamaka*). A partir de uma leitura analítica do *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*, busca-se o entendimento a respeito do mal interpretado com base no *Mūlamadhyamakakārikā*, desenvolvendo a pesquisa em três capítulos: primeiro, apresentar como o mal é definido e representado no sutra; segundo, compreender como a narrativa do sutra relaciona-se com a teoria *Madhyamaka* de interdependência e vazio de existência inerente (*pratītyasamutpāda / śūnyatā*); e, terceiro, relacionar a definição e representação do mal no sutra com a teoria *Madhyamaka*, investigando o valor soteriológico de tal hermenêutica. Deste modo, a pesquisa, portanto, visa mapear e entender o conceito de mal presente no *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha* por um viés baseado na Escola Centrista (*Madhyamaka*), investigando as possibilidades soteriológicas que essa perspectiva permite.

Palavras-chave: mal; *Madhyamaka*; Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha; budismo; hermenêutica.

SAWAYA, Maximiliano Augusto. *The Representation of Evil in the Bodhisattva Kṣitigarbha Sutra: a Hermeneutical Proposal*. Thesis (Master Degree) in Sciences of Religion. Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da São Paulo Methodist University, São Bernardo do Campo, 2021, 165pp.

ABSTRACT

The text *Ārya-Bodhisattva-Kṣitigarbha Pūrvapraṇidhāna-sūtra*, known as the *Sutra of the Bodhisattva Kṣitigarbha*, among its various themes, deals with the effects of non-virtuous actions (*akuśala*). These effects appear as intense sufferings, according to some categories of analysis of the afflicting (*kleśas*) activities (*karma*), in the aggregates of beings who committed such actions. Some of these distressing activities are known in Portuguese as “ações de maldade” or “ações maldosas”. However, what concept of evil is present in the sutra? This research questions about the representation and presentification of the concept of evil, as well as its narrative representation of the sutra as an interpretive possibility from the perspective based on the Centrist School (*Madhyamaka*), of the Universalist Tradition (*Mahāyāna*) in dialogue with the Realist Schools (*Sarvāstivāda*) and the Virtue System (*Geluk*), the latter also from the Universalist Tradition (*Mahāyāna*). The methodological procedure of the research is the hermeneutic one, with an incidence on the Centrist School (*Madhyamaka*). From an analytical reading of the *Sutra of Bodhisattva Kṣitigarbha*, the research aims to understand the interpretation of evil based on the *Mūlamadhyamakakārikā*. The research was developed in three chapters: first, to present how evil is defined and represented in the sutra; second, to understand how the sutra narrative relates to the *Madhyamaka* theory of interdependence and inherent emptiness of existence (*pratītyasamutpāda / śūnyatā*); and, third, to relate the definition and representation of evil in the sutra with the *Madhyamaka* theory, investigating the soteriological value of such hermeneutics. Thus, the research, therefore, aims to map and understand the concept of evil present in the *Bodhisattva Kṣitigarbha Sutra* through a perspective based on the Centrist School (*Madhyamaka*), investigating the soteriological possibilities that this perspective allows.

Keywords: evil; *Madhyamaka*; Sutra of the Bodhisattva Kṣitigarbha; Buddhism; hermeneutics.

SUMÁRIO

Universidade Metodista de São Paulo diretoria de pós-graduação e pesquisa Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião	1
Universidade Metodista de São Paulo diretoria de pós-graduação e pesquisa Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião	2
AGRADECIMENTOS	7
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I O conceito de mal e sua representação no <i>Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha</i>	27
1.1 Como o mal está representado no Sutra de Kṣitigarbha	28
1.1.2 Malfeitores.....	29
1.1.2 Ações aflitivas de mente.....	33
1.1.3 Habitualidades aflitivas	35
1.2 O conceito de mal no <i>Sutra de Kṣitigarbha</i>	38
1.2.1 Reflexões sobre o conceito de mal no budismo	39
1.2.2 A teoria da atividade (karma)	41
1.3 O mal sob um viés inspirado pela Escola Centrista (<i>Madhyamaka</i>)	51
1.3.1 Teoria da realidade das Escolas Realista (Sarvāstivāda) e Centrista (Madhyamaka).....	53
1.3.2 As cinco visões errôneas (pañcadrṣṭi)	56
1.4 Considerações do Capítulo	61

CAPÍTULO II Narrativa Sobre o Mal e a Vacuidade (<i>Śūnyatā</i>).....	63
2.1 Interdependência na narrativa do <i>Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha</i>	63
2.1.1 Mapeamento e contexto narrativo	64
2.1.2 Causalidade moral e a <i>pratīyasamutpāda</i>	71
2.2 Análise sob a perspectiva baseada na Escola Centrista (<i>Madhyamaka</i>).....	78
2.2.1 Renascimentos e a noção de eu-independente (<i>ātman</i>)	82
2.3 A interpretação baseada na Escola Centrista (<i>Madhyamaka</i>) leva a um entendimento aniquilacionista do <i>SBK</i> ?	85
2.3.1 Quem sofre?.....	86
2.3.2 Quem renasce?.....	90
2.3.3 O sofrimento é criado por si mesmo? Pelo outro? Por ambos? Ou por nenhum e nem outro?	94
2.4 Conclusão do Capítulo.....	100
CAPÍTULO III A Vacuidade (<i>Śūnyatā</i>) e a Superação do Mal	103
3.1 Soteriologia budista?.....	103
3.1.1 A estrutura do processo soteriológico	107
3.1.2 O processo soteriológico no budismo Universalista (<i>Mahāyāna</i>)	110
3.2 O mal no processo condicionado e sua superação	113
3.2.1 – A vacuidade (<i>śūnyatā</i>) e a superação do mal.....	118
3.3 As possibilidades soteriológicas dessa perspectiva	123
3.3.1 As propostas soteriológicas do <i>SBK</i>	124
3.3.2 A hermenêutica com base na Escola Centrista (<i>Madhyamaka</i>) e as propostas soteriológicas do <i>SBK</i>	127
3.3.3 – Perspectivas sobre o mal.....	133
CONCLUSÃO O Mal como um Problema Educacional	137
BIBLIOGRAFIA	144
Referência das Palavras em Chinês	150
Glossário.....	152

INTRODUÇÃO

Os debates sobre o conceito de mal estão presentes na filosofia e religiosidade ocidentais desde muito tempo, sendo percebidos, por exemplo, no desenvolvimento da cultura ocidental de influência europeia, em especial durante a Idade Média, sendo ampliada com o Renascentismo (LIEBEL, 2004), e presente ainda hoje, tanto na crítica dos céticos, quanto na defesa dos “revivalistas do conceito de mal¹” (CALDER, 2020). O reflexo disso se apresenta em histórias que mostram lutas entre um bem e um mal cósmico, fazendo parte do entretenimento da cultura pop, e até mesmo do discurso de religiosos, muitas vezes direcionando os problemas com quais nos deparamos, sejam em nível pessoal ou social, como sendo causados por outros apenas, ou, até mesmo, um ou vários outros metafísicos ou não, que existem para disseminar o mal.

O conceito de mal pode ser analisado de diversas perspectivas. Para alguns autores, como o historiador Jeffrey B. Russell, o mal não é abstrato em nível fundamental, é real e tangível, e pode ser dividido em três categorias: o mal natural, o mal metafísico e o mal moral (RUSSELL, 1988, p. 1). Enquanto que para o pesquisador da filosofia moral, Todd Calder, a necessidade do conceito de mal possui divergência entre os filósofos, apontando dois movimentos – os críticos e os revivalistas –, ainda assim, para a possibilidade de entender essas divergências, ele se utiliza de duas categorias conceituais: o mal em sentido amplo e o mal em sentido restrito (CALDER, 2020, p. 1).

As duas categorias utilizadas por Calder englobam aquelas abordadas por Russell, já que em seu sentido amplo está incluso tanto o metafísico (alvo dos críticos

¹Tradução livre de *evil revivalists*, presente no artigo de Calder.

por apontarem como justificativa extremamente abstrata para a existência do conceito de mal), quanto o natural e, até mesmo, o moral. Esse último, quando pensado de maneira ampla, adentram as questões morais presentes na investigação do problema do mal no cristianismo (CALDER, 2020, pp. 1-2).

Antes de apresentarmos a categoria de mal no sentido restrito, é interessante pensarmos que outras perspectivas apresentadas por Russell, como o mal pessoal, o mal transpessoal, o mal transgenérico e o mal cósmico, também são relacionáveis as categorias com as quais Calder trabalha. O mal transpessoal, por exemplo, que é quando a ação de maldade é feita por um grupo, como um linchamento, tornando o problema não individualizado, poderia perfeitamente ser categorizado como um mal em sentido amplo (RUSSELL, 1988, p. 2).

No caso do mal transgenérico, ele se utiliza do imaginário a respeito da possível existência de seres não humanos ou não animais, entendendo que o mal transcende a natureza humana, o que também poderia ser pensado em sentido amplo na perspectiva moral, tal como o mal pessoal. Enquanto que o cósmico está relacionado ao metafísico, também adequado ao sentido que está sendo refletido aqui, porém transformado em um pressuposto para a existência de um conceito de mal, em ambos os sentidos trabalhados por Calder (RUSSELL, 1988, p. 2; CALDER, 2020, pp. 1-2).

Ainda partindo dessa relação entre as categorias apresentadas por Russell e por Calder, podemos pensar no mal moral, pessoal e transgenérico, do primeiro teórico, como sendo parte do que o segundo chama de mal no sentido restrito. Calder apresenta essa categoria como sendo estritamente moral, dependente do agente e suas ações para ser analisado. O que, portanto, diferencia os dois sentidos, é que o sentido restrito analisa o conceito de mal aplicado a ações humanas específicas, seja para provar o conceito como sendo desnecessário ou necessário para o entendimento do comportamento moral dos indivíduos (CALDER, 2020, p.1).

Nessa perspectiva, o mal moral, o pessoal e o transgenérico de Russell podem ser incluídos também aqui, quando o conceito é usado para refletir sobre as ações de indivíduos. No caso do transgenérico, adentramos outras formas de existência nas quais haja agentes morais, como por exemplo, anjos e demônios, *devas* e *āsuras*, *orixás*, *lwa*, presentes nas narrativas religiosas cristãs, budistas, candomblecista / umbandista e

voduísta, respectivamente, mas que se ampliam em várias outras pertenças religiosas (RUSSELL, 1988, pp. 2-27).

Em muitas narrativas budistas da Tradição Universalista (Mahāyāna) temos a presença de diversos tipos de seres sencientes, além das duas classes citadas anteriormente. Esses tipos são divididos em três categorias gerais, ou reinos de existências: reino do desejo (*kāmadhātu*)², reino da materialidade sutil (*rūpadātu*) e o reino da imaterialidade (*ārūpyadātu*), sendo os dois últimos mais prazerosos e menos sofridos que o primeiro. (TSAI, 2018, pp. 225-343).

Nesses reinos, ou esferas de existências, (*dāthus*)³ ainda há diversos tipos de seres, sobre os quais focaremos naqueles ditos existentes no reino do desejo (*kāmadhātu*), pois é nesse reino de existência (*dātu*) que estão presentes os três tipos de existências miseráveis (com maior intensidade de sofrimento). No reino do desejo (*kāmadhātu*) são seis tipos, ou classes de seres, – três com maior presença de prazeres e felicidade, ou pelo menos equilibrado, e três com maior presença de sofrimento – com uma imensa diversidade de seres em cada classe: ser-divino-com-moral (*deva-sattva*), ser-divino-sem-moral (*āśura-sattva*), ser-humano (*manasvin-sattva*)⁴, ser-animal (*tiryak-sattva*), ser-ciumento-invejoso (*preta-sattva*) e ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), sendo as três últimas aquelas consideradas existências miseráveis (KṢITIGARBHA, 2016, p. A33).

É importante entendermos que nessas narrativas, a ideia de renascimento está presente, com isso e com o conceito de interdependência (*pratītyasamutpāda*), a transição entre uma categoria de ser a outra após a morte é possível. Tanto entre aquelas do próprio reino do desejo (*kāmadhātu*), quanto delas para o reino da materialidade sutil (*rūpadātu*) e para o reino da imaterialidade (*ārūpyadātu*). Entretanto, essa transição depende de dois parâmetros: 1 – as ações morais ou amorais, e; 2 – o desenvolvimento meditativo. Dentre eles, o primeiro é o parâmetro mais amplo, pois afeta todos os renascimentos, enquanto o segundo possibilita apenas o renascimento no reino da

² A partir desse ponto, adotarei as traduções em português seguidos do termo em sânscrito entre parênteses, para que o leitor possa se familiarizar com os termos, além de manter a fluidez da leitura na nossa língua nativa.

³ As palavras em sânscrito em plural possuem outras regras gramaticais que não a do “s” no final, mas para finalidade de uma leitura mais fluída, utilizarei o “s” para dar pluralidade na palavra.

⁴ Em outros textos seres humanos aparecem como *manuṣya*.

materialidade sutil (*rūpadāthu*) e no reino da imaterialidade (*ārūpyadāthu*) (TSAI, 2019, pp. 206-220).

Assim, todos os diversos tipos de seres sencientes (*sattvas*⁵) são considerados agentes morais e se adequam ao conceito de mal em sentido restrito de Calder. Dentro da perspectiva da interdependência (*pratītyasamutpāda*), o que pressupõe uma rede⁶ de causalidade, a ação moral é uma das formas de causalidade, conhecida como ação ou atividade (*karma*), que condiciona as formas de renascimento naquele fluxo de senciência. Entender esse panorama geral nos permite refletir também sobre esses diversos renascimentos, não como um eu-independente (*ātman*⁷), que vai de uma vida para outra, mas como um fluxo de energia senciente que garante a existência da rede de conexões interdependentes que compõe o ser senciente (*sattva*), conhecida como rede⁸ dos cinco agregados (*skandhasaṃtāna*) (TSAI, 2019, p. 219). Sendo assim, ao lermos sobre algum renascimento, não é mais o mesmo indivíduo, mas um novo que faz parte do mesmo fluxo senciente.

Ainda assim, ao buscarmos entender o que seria o conceito de mal no budismo Universalista (Mahāyāna), é importante refletirmos sobre reflexões já feitas a respeito do assunto. Diversos autores como Jae-Ryong Shim, Sebastian Gäb, Jonathan A. Silk, entre outros, abordaram o mal relacionado ao sofrimento ou como o próprio sofrimento, sempre deixando claro que o sistema não é maniqueísta, ou seja, mesmo que existam termos usados para designar algo que é mal, como *papa*, *māra*, *akuśala*, *duḥkha*, etc, isso não se refere a um mal cósmico inerentemente existente, nem a um estado imutável

⁵ O termo em sânscrito *sattva* é normalmente traduzido para o português como “seres sencientes” e em inglês como *sentient beings*. Outra tradução possível e que também costuma ser usado, mesmo que com menor frequência, é de “seres vivos” ou *living beings*, tradução essa que leva a outras discussões, como se tudo que tem vida (*jīva*), necessariamente tem senciência? Outro aspecto importante para se considerar é que esse termo junto com a palavra despertar ou desperto (*bodhi*) forma a palavra ser-desperto (*bodhisattva*), podendo significar aqui não uma vida desse ser, mas um contínuo senciente que se direciona para o despertar, tendo um significado mais espiritualizado, como afirmam Buswell e Lopez (2014, pp. 787). Aqui usaremos o termo ser senciente como tradução de *sattva*, enquanto *bodhisattva* será usado a tradução “ser-desperto”, por conta do significado da palavra *bodhi*, enquanto *Buddha*, que não irei colocar tradução durante o texto, significaria “despertado”.

⁶ Aqui, a palavra “rede” está sendo usada em um sentido mais geral e não como um conceito específico. Optei por usá-la para trazer a ideia de uma relação de mútua causalidade que não cabe em um entendimento de causalidade como algo linear.

⁷ O termo de *ātman* se refere a uma ideia de um “substrato do ser que é o agente das ações” e que o budismo entende como uma “concepção errônea” que faz surgir a “fixação” e o “ódio” (BUSWELL e LOPEZ, 2014, p. 78), divergindo do eu convencional. Essa concepção faz com que o ser senciente entenda seu eu condicionado, como se fosse um eu-independente de qualquer condicionalidade (TSAI, 2021).

⁸ Ou fluxo.

do ser. Pelo contrário, são modos de entender os processos causais interdependentes que causam, condicionam e são sofrimentos (SHIM, 2001; GÄB, 2015; SILK, 2007).

O mal, quando apresentado como sendo o próprio sofrimento, é um estado impermanente do próprio ser senciente (*sattva*). Tal estado de sofrimento não é desassociado de suas causas, as aflições (*kleśas*), nem mesmo das atividades não-virtuosas (*karma akuśala*) propriamente ditas. Ainda assim, a natureza degenerativa do sofrimento e suas causas torna esse problema e o mal em algo a ser abandonado se desejamos realizar a paz definitiva (*nirvāṇa*). Esse abandono, no budismo, é possível, pois tem base no sistema interdependente construído por *Buddha Śākyamuni* e desenvolvido pelas Escolas do Conhecimento Manifesto (*Abhidharma*⁹) nas diferentes tradições.

São nesses diferentes contextos que as abordagens a respeito do sofrimento se divergem. Por exemplo, quando vemos no *Grande Tratado*¹⁰, de Lama Je Tsongkhapa Lobsang Dragpa, onde ele discorre sobre a prática de um ouvinte (*śrāvaka*), na qual deve ser evitada até a mais sutil aflição (*kleśa*) e também a mais sutil quebra dos votos, pois elas produzirão grandes sofrimentos (DRAGPA, 2020b, p. 230). Depois lemos na mesma obra, e em outros textos, uma abordagem mais flexível ao tratar sobre as práticas de um ser-desperto (*bodhisattva*), “Não há falhas nos pensamentos virtuosos, e também não há falhas nas ações feitas por amor universal e grande compaixão” (TSAI, 2017d, p.118).

Tomando o sofrimento como mal, abre-se um leque de perguntas: todo sofrimento seria mal? Há sofrimentos que resultam em um bem maior? Toda ação aflitiva, causas de sofrimento, é uma ação de maldade? Há uma diferença qualitativa entre a ação de maldade em relação a outras ações aflitivas, ou é apenas uma diferença quantitativa? Cessar o sofrimento seria cessar o mal? Isso não tornaria o sistema budista um sistema semelhante ao maniqueísmo? Isso não o limitaria a um sistema ético e moral? Como ficariam os outros dois dos Três Treinamentos (*Trisīkṣā*)? Como ficariam

⁹ O termo “Conhecimento Manifesto” (*Abhidharma*), com letra maiúscula, se refere a textos relacionados ao Treinamento Superior em Entendimento (*Adhiprajñāsīkṣā*) que pertencem a coleção do conhecimento manifesto (*Abhidharma-piṭaka*). Portanto, ao se referir as Escolas do Conhecimento Manifesto, são aquelas que ajudaram a desenvolver esse tipo de conhecimento, enquanto quando o termo aparecer em minúsculo, “conhecimento manifesto” (*abhidharma*), diz respeito a uma perspectiva mais geral de assuntos relacionados a esses textos.

¹⁰ Usarei *Grande Tratado* para me referir ao texto *O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação* (*Lamrim Chenmo*).

as narrativas da Tradição do Caminho Universalista das Perfeições (*Mahāyāna Pāramitāyāna*) e do Caminho Universalista do Diamante (*Mahāyāna Vajrayāna*) que mostram seres-despertos (*bodhisattvas*) fazendo ações não virtuosas como batendo, ofendendo, como acontece nas histórias de Marpa e Milarepa¹¹, se o foco fosse apenas ético e moral? Mas também, é possível dizer que há um mal não moral no budismo?

Essas reflexões e conceitos introdutórios são importantes para termos parâmetros para analisar o *Sutra*¹² da *Aspiração Original do Nobre Bodhisattva Kṣitigarbha* (*Ārya-Bodhisattva-Kṣitigarbha-Pūrva-Praṇidhāna-Sūtra*¹³), que narra justamente as consequências das ações através dos renascimentos nas existências miseráveis. Aqui daremos um pouco mais de atenção, a esse critério geral já mencionado em parágrafos anteriores, a atividade (*karma*), para auxiliar a nossa investigação a respeito da narrativa do sutra, mas sem adentrar demasiadamente nessa introdução, pois essa temática será mais detalhada no Capítulo 1.

De qualquer modo é importante entendermos o panorama geral do conceito em questão, que originalmente fazia parte da tradição dos *Vedas*, foi ressignificado pelo *Buddha* e, quando associado ao renascimento, não fez parte dos seus principais ensinamentos. Ele, como condicionante dos renascimentos, ganhou força e consistência no desenvolvimento dos tratados posteriores, que buscaram responder diversos questionamentos que foram surgindo em diálogo com os *Upaniṣads*, que eram comentários da tradição brahmanica aos *Vedas*. Isso não quer dizer que a causalidade moral, a atividade (*karma*), não era levada em consideração, pelo contrário, já que estava presente dentro do pressuposto da causalidade interdependente. A questão é que os principais ensinamentos eram voltados para a finalidade da libertação (*nirodha*) do sofrimento e realização da paz definitiva (*nirvāṇa*), que tratava a causalidade moral com foco na perspectiva de: paz social e desenvolvimento de qualidades mentais e emocionais, que estabelecem condições para um aprofundamento que leva a essa finalidade (BUDDHA, 2017; TSAI, 2017b; TSAI, 2018; LOUNDO, 2017).

O conceito de atividade (*karma*), quando adotado por *Buddha*, perdeu seu aspecto de retribuição divina, e passou a fazer parte da rede de causalidade

¹¹ Dois personagens famosos no budismo Tibetano, fundadores da Escola da Linhagem Oral (*Kagyū*).

¹² Pela palavra sutra ser de uso da língua portuguesa, manterei seu uso ao invés da palavra com diacrítico *sūtra*, que será usada apenas nos títulos originais em sânscrito.

¹³ Que a partir de agora será citado pela sigla *SBK* (*Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*).

interdependente, tornando-se associado ao comportamento ético e não mais restrito ao ritualístico (TSAI, 2018, pp. 24-26; GOMBRICH, 2009, pp. 19-28). Dentro desse novo aspecto, passou-se a desenvolver estruturas para analisar a atividade (*karma*) com o objetivo de evitar e lidar com atividades (*karmas*) que levam a mais sofrimentos e menos condições para os Três Treinamentos (*Trīśikṣā*), e o cultivo das qualidades do Caminho Óctuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*). São nas estruturações do conhecimento manifesto (*abhidharma*), que as categorias de análise da atividade (*karma*) também passam a ser aprofundadas (TSAI, 2017b, p. 119).

Com isso temos o desenvolvimento desse conceito no budismo através das diversas Escolas de Conhecimento Manifesto (*Abhidharma*), tanto da Tradição dos Anciãos (*Sthavira*), quanto a da Grande Comunidade (*Mahāsāṃghika*). As teorias dessas escolas advêm principalmente dos sutras, cada qual com suas coletâneas. Os sutras são ditos terem origem na figura histórica do *Buddha Śākyamuni*, que os transmitiu oralmente provavelmente na língua *prakrit*, proto-sânscrito e proto-pali, que depois foram traduzidos e escritos nas duas línguas que se desenvolveram dela (TSAI, 2019, p. 27-34).

Dessas duas linhas de traduções e escritas surgiram a tradição sânscrita, da Grande Comunidade (*Mahāsāṃghika*), e a tradição pali, dos Anciãos (*Sthavira*). Foi da Grande Comunidade (*Mahāsāṃghika*) que se desenvolveram os Realistas (*Sarvāstivāda*), – e suas diversas escolas – e posteriormente os Universalistas (*Mahāyāna*), – também com suas diversas escolas –, enquanto os Anciãos (*Sthavira*) se desenvolveram na Tradição Ancientista (*Theravāda*). A Escola Realista (*Sarvāstivāda*) tinha uma grande influência teórica na Índia Central e na região de Gandhāra, mesma região em que a Tradição Universalista (*Mahāyāna*) se originou, ambas em constante diálogos e debates (TSAI, 2019, pp. 27-39).

Para refletir sobre o conceito de mal – pelo parâmetro da atividade (*karma*) – no *SBK*, usaremos a Escola Realista (*Sarvāstivāda*), e duas escolas da Tradição Universalista (*Mahāyāna*): a Escola Centrista (*Madhyamaka*), e a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) do budismo tibetano, as quais contextualizarei logo após a Realista (*Sarvāstivāda*). Essa Escola, que data aproximadamente do século III a.C. período do reinado do imperador Aśoka, trabalha o entendimento da realidade como um fluxo de

fatores fundamentais absolutos¹⁴ (*dharmas*), possuidores de existência inerente ou natureza própria (*svabhāva*), que se associam, formando uma realidade imanente e relacional. Para além desse transcendente há o inefável, que é alcançado através do cultivo de fatores puros e o abandono dos fatores degenerados, ambos condicionado pelas aflições, sendo superado pelos fatores incondicionados, que levam a realização do que está além da linguagem, mas que é chamado, por similitude, de libertação (*nirodha*) e paz definitiva (*nirvāṇa*) (TSAI, 2018; TSAI, 2019; VERDU, 1981).

Nāgārjuna, séc. II d.C., se contrapõe a essa estrutura de entendimento da realidade no que diz respeito a existência inerente (*svabhāva*), e por isso essa é uma das principais escolas para o entendimento do pensamento Centrista (*Madhyamaka*). Essa Escola passa a existir formalmente nos séculos V e VI d.C., com Bhāvaviveka e Buddhapālita, que se opuseram à Escola Treinista (*Yogācāra*) se utilizando nos debates de argumentos com base nos textos de Nāgārjuna. E ela consolida-se com Candrakīrti, no século VII d.C., deixando mais evidente a divisão de duas Escolas Centristas (*Madhyamaka*): Autonomista (*Svātantrika*), iniciada com os dois primeiros, e Consequencialista (*Prāsaṅgika*), com Candrakīrti.

Entretanto, como foi exposto anteriormente, os textos de Nāgārjuna foram escritos se contrapondo a escolas de sua época, em especial a Escola Realista (*Sarvāstivāda*), principalmente no que diz respeito a existência inerente (*svabhāva*¹⁵) dos fatores (*dharmas*) defendida por ela. Com isso, Nāgārjuna estruturou os argumentos em defesa do conceito de vacuidade (*śūnyatā*) como realidade fundamental, questionando e repensando também o funcionamento¹⁶ da atividade (*karma*) e a

¹⁴ A palavra *dharma* é um termo com diversas possibilidades de traduções, como vemos no *The Princeton Dictionary of Buddhism* (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 242), dentre elas “fator”. Segundo Tsai (2018, p. 42), a partir de ensinamentos de Geshe Jampa Gyatso, “O termo ‘*dharma*’ vem da raiz ‘*dhara*’ que significa manter ou sustentar. Portanto, é aquilo que mantém a sua própria existência.”, o que dentro da tradição Realista (*Sarvāstivāda*) é adotado como “um elemento fundamental absoluto” e que, para que isso seja possível, possuem existência inerente ou natureza própria (*svabhāva*) (TSAI, 2018, p. 43).

¹⁵ No caso do objeto de oposição da Escola Centrista (*Madhyamaka*) em relação à Realista (*Sarvāstivāda*), não é o termo *svabhāva* de maneira geral, que pode ter outros vários significados além de “substância” e “natureza própria”, como por exemplo: 1 – essência ou característica individualizadora de um objeto; 2 – absoluto ou verdade última. Portanto, a Escola Centrista (*Madhyamaka*), e o próprio Nāgārjuna, se contrapôs, principalmente ao conceito de *svabhāva* como “natureza própria” (LOUNDO, 2018).

¹⁶ Nāgārjuna não propôs nenhuma estrutura de interpretação das atividades (*karma*) nova, como veremos, mas sim se debruçou sobre o assunto sob o aspecto da não aceitação de uma natureza intrínseca no estatuto da realidade, o que serviu de base para a Escola Centrista (*Madhyamaka*). Sua perspectiva, mesmo ao tratar sobre a moral, como veremos, não é moral, mas uma contraposição a perspectiva metafísica, que permeia também a moral.

estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*¹⁷) (VERDU, 1981; FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016).

Mesmo que essa Escola seja aquela que direcionará as nossas análises da presença do conceito de mal na narrativa do *SBK*, é importante contrapormos à Escola Realista (*Sarvāstivāda*). Ainda assim, também é importante termos uma ponte de conexão, para não cair no erro de considerar que Nāgārjuna e, portanto, os Centristas (*Madhyamikas*¹⁸) eram opositores ferrenhos dos Realistas (*Sarvāstivādins*¹⁹). Pelo contrário, como vimos havia um aspecto específico que foi objeto de confrontação. Essa ponte que pode nos ajudar a refletir sobre o conceito de mal e a narrativa do sutra em questão relacionando ao pensamento Realista (*Sarvāstivāda*), possibilitando um entendimento melhor de uma possível hermenêutica baseada em parâmetros Centrista (*Madhyamaka*), é a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), fundada por Tsongkhapa no séc. XIV d.C. no Tibete.

Tsongkhapa, em seu texto fundante da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) – *Grande Tratado (Lamrim Chenmo)* –, referenciou diversos textos, entre eles sutras, tratados (*bhāṣya*) e comentários (*śāstras*). Esses textos são referentes à Tradição Realista (*Sarvāstivāda*) e à Tradição Universalista (*Mahāyāna*), principalmente da Escola Centrista (*Madhyamaka*) e Treinista (*Yogācāra*), relacionando seus ensinamentos. Essas tradições, principalmente a Realista (*Sarvāstivāda*) e a Treinista (*Yogācāra*) são citadas diversas vezes nos primeiros capítulos, nos quais Tsongkhapa trabalha dentro do viés que é chamado de “escopo inicial”²⁰, voltado a um treinamento inicial que visa trabalhar causas e condições para felicidade nessa vida e em vidas futuras, mas principalmente causas e condições para manter os estudos e treinos que levam a paz definitiva (*nirvāṇa*) e ao completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) (DRAGPA, 2020b).

Os temas que buscam essa finalidade basilar, que levam o praticante a abandonar ações e condutas que são causas de sofrimento e adotar aquelas que são causas de

¹⁷ As possibilidades de tradução do termo *pratītyasamutpāda* serão explicadas no Capítulo Dois.

¹⁸ Praticantes da Escola Centrista (*Madhyamaka*).

¹⁹ Praticantes da Escola Realista (*Sarvāstivāda*).

²⁰ Atiśa, ou Dīpaṃkaraśrījñāna, apresenta uma classificação em três escopos: inicial, intermediário e superior, em seu texto *Uma Lâmpada Para o Caminho da Iluminação (Bodhipathapradīpa)*, texto que serviu de base para o *Grande Tratado (Lamrim Chenmo)*, de Tsongkhapa. Esses três escopos são divididos de acordo com a aspiração do praticante (felicidade nessa vida ou na próxima), paz definitiva, completo despertar, mas também por qualidades importantes para desenvolver por alguém que almeja o escopo superior. (DRAGPA, 2020b).

felicidade, são referenciados com textos da Tradição Treinista (*Yogācāra*), Centrista (*Madhyamaka*) e Realista (*Sarvāstivāda*) respectivamente em ordem de importância como base teórica para Tsongkhapa nesses assuntos. (DRAGPA, 2020b).

Seguindo gradualmente entre os temas de meditação dos três escopos, enquanto se mantém os estudos, reflexões e meditações que garantem a continuidade da prática do caminho, passa-se para o desenvolvimento da renúncia às causas do sofrimento, finalidade das meditações do “escopo intermediário”. Essa renúncia é necessária para o treino do “escopo superior”, que se sustenta, de forma geral, no cultivo da mente da plena iluminação (*bodhicitta*²¹). É quando explica o treino da perfeição do entendimento (*prāṅñāpāramitā*), nesse último escopo, que a Escola Centrista (*Madhyamaka*) se torna o principal parâmetro, com diversas citações pontuais de obras de Nāgārjuna, Buddhapālita, Bhāvaviveka e Candrakīrti (DRAGPA, 2016), o que leva a um aprofundamento das questões dos escopos anteriores.

Como vimos, tanto a Escola Centrista (*Madhyamaka*) quanto a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) pertencem a Tradição Universalista (*Mahāyāna*), a mesma que o *SBK*, um texto canônico dessa tradição e que é o texto base para o trabalho hermenêutico aqui proposto. O conteúdo e a narrativa desse sutra, mesmo voltado para um budismo popular ou, utilizando os termos de Atiśa e Tsongkhapa, de “escopo inicial”, contém elementos teóricos de grande profundidade que podem ser lidos e entendidos com mais detalhes utilizando-se as estruturas do conhecimento manifesto (*abhidharma*), em nosso caso Centrista (*Madhyamaka*).

O *SBK* tem uma origem que permanece desconhecida, pois seu possível original em sânscrito não foi encontrado, levando alguns teóricos a defenderem que a escrita desse sutra ocorreu na China, com base em diferentes textos budistas indianos. Outro fator que leva a essa suposição, é que os textos indianos que mencionam a figura do ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, datam por volta do século VIII d.C. e não antes, enquanto que as evidências imagéticas e textuais do culto a esse ser-desperto (*bodhisattva*) já estava presente na China pelo menos um século antes (NG, 2017).

²¹ O “escopo superior” tem como referência a tradição Universalista (*Mahāyāna*), tendo como sua “entrada” a mente da plena iluminação (*bodhicitta*) (DRAGPA, 2020, p. 83), que tem como base do seu desenvolvimento a grande compaixão (*mahākaruṇā*) e grande amor ou amor bondade (*mahāmaitrī*). A mente da plena iluminação (*bodhicitta*) se caracteriza pela “intenção de alcançar a completa, perfeita iluminação (*Anuttarasamyaksambodhi*) dos buddhas, com o objetivo de libertar todos os seres sencientes no universo do sofrimento.” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 130).

Mesmo que haja essa teoria e outras que tratam o ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha²² como um “*bodhisattva* chinês”, há a possibilidade do texto em sânscrito original ter se perdido, já que o *SBK* está contido no cânone de traduções de textos indiano. Afinal há outros casos como esse na história do budismo (NG, 2017). Além disso, Śikṣānanda, séc. VII d.C., tradutor da versão chinesa mais antiga, trouxe sua tradução da região de Khotan, na China, que teve uma forte influencia indiana desde antes do séc. II d.C. e foi fonte de muitos sutras em sânscrito. Ademais no séc. IV d.C. a região foi considerada predominantemente Universalista (*Mahāyāna*) e entre o séc. VII d.C. – período de Śikṣānanda – ao séc. X d.C. haviam ainda diversos manuscritos no dialeto khotonês, sânscrito da região e tibetano (HEIRMAN & BUMBACHER, 2007, pp. 99-101), o que possibilita que o *SBK* tenha tido um original em sânscrito.

De qualquer modo, esse sutra foi bastante aceito pelo povo chinês e japonês, pois possibilitou a associação do culto a Kṣitigarbha com valores importantes para essas culturas, relacionados ao culto aos ancestrais. Uma das interpretações tradicional do budismo chinês da Escola da Meditação (*Chan*) para os assuntos tratados no *SBK* são: 1 - “prática da bondade filial”; 2 - “a transmigração dos seres vivos”; 3 - “a ajuda aos sofredores”; 4 - “a retribuição da bondade” (HUA, 1974, p. 18). Desses tópicos, dois são associados diretamente ao culto aos ancestrais, que são o primeiro e o quarto²³.

Entretanto, esse sutra também está associado à prática da disciplina moral (*śīla*). Não é à toa que dois dos textos que dizem estar relacionados com o *SBK*, a saber: o *Sutra das Dez Rodas (Daśacakra-sūtra)*²⁴ e o *Sutra do Nobre Kṣitigarbha (Āryakṣitigarbha-sūtra)*²⁵ (NG, 2017, pp. 8-9), ambos relacionados ao cultivo da moral, que também está associada à fala correta (*samyagvāc*), ação correta (*samyakkarmānta*) e ao modo de vida correto (*samyagājīva*) do Caminho Óctuplo (*Āryaṣṭāṅgamārga*)

²² Dizang, em chinês.

²³ A retribuição da bondade tem haver com uma das técnicas de meditação para o desenvolvimento da mente da plena iluminação (*bodhicitta*), que, como explicado anteriormente, é a mente que se direciona para a plena iluminação (ou completo despertar) para conseguir beneficiar todos os seres sencientes, ajudando-os a saírem do ciclo de sofrimento (*saṃsāra*). Essa meditação utiliza-se de um trabalho imaginativo que nos faz associar a bondade de nossas mães ou pais a todos os seres sencientes, já que esses – numa perspectiva de diversas vidas passadas – já foram nossas mães ou pais em algum momento. Desse modo, de forma extremamente resumida, desenvolvemos o desejo de retribuir essa bondade a todos (DRAGPA, 2021a).

²⁴ Que teve seu nome completo reconstituído do sânscrito como: *Daśacakraṣitigarbha-sūtra*. Algo que pode ser traduzido como *Sutra das Dez Rodas de Kṣitigarbha* (NG, 2017, p. 8).

²⁵ Citado por Śāntideva em sua obra *Compendio de Treinamento (Śikṣāsamuccaya)*, e que alguns teóricos consideram ser uma versão do *Sutra das Dez Rodas (Daśacakra-sutra)* (NG, 2017, p. 9).

(SHIM, 2001, p. 16). Esse tema está presente nos diversos tipos de ações e resultados que vemos narrados no *SBK*.

É nessa perspectiva que a possibilidade de analisar o conceito de mal, contido nas ações aflitivas, narradas no *SBK* se faz presente. A partir da análise desse conceito e da própria narrativa, é que buscaremos entender se há e qual a contribuição de uma interpretação com base no referencial Centrista (*Madhyamaka*) para a moral e soteriologia budista. Tendo em mente que traduções são interpretações e que faremos nossa análise da representação do mal em um texto em português (comparado algumas vezes com traduções em inglês) cuja fonte é chinesa, temos que estar cientes que é uma análise de segundo momento. Isso não desvaloriza a proposta, pois a palavra “mal” e suas derivações são palavras de origem latina (ABBAGNANO, 2007, p. 638), que por conta de seus diversos significados, assemelham-se a palavras de outras origens com conotações próximas como *evil*, do inglês, o que pode ser estendido para palavras de origens ainda mais distantes geograficamente ou linguisticamente, como o sânscrito e o chinês.

Portanto, tentaremos compreender a representação do mal no *SBK*, pelo contexto não só da utilização da própria palavra nas traduções, mas do significado contextual de sua inserção; buscando entender qual o conceito de mal e como ele está representado (direta ou indiretamente). Para isso, a divisão de capítulos contemplará a seguinte estrutura: inicialmente, no primeiro capítulo, mapeando o que é o mal dentro da narrativa do sutra e buscando definir seu conceito, utilizando a estrutura da análise da atividade (*karma*) das Escolas Realista (*Sarvāstivāda*) e do Sistema da Virtude (*Geluk*), dialogando com as considerações sobre o conceito de mal na filosofia ocidental, e analisando a definição do conceito dentro de uma perspectiva embasada no conhecimento Centrista (*Madhyamaka*).

No segundo capítulo trabalharemos com o conceito catafático de interdependência (*pratītyasamutpāda*) e seu correlativo apofático, a vacuidade (*śūnyatā*) em relação à narrativa do *SBK*. Um movimento necessário para entender como eles estão presentes na narrativa e não necessariamente os usos dos termos, e analisarmos se esses conceitos reforçam a causalidade moral presente no sutra, ou se a nega, principalmente no caso da vacuidade (*śūnyatā*). Por fim, no terceiro capítulo, faremos uma reflexão relacionando o conceito de mal, presente no capítulo um, e a narrativa

analisada sob o viés da interdependência (*pratīyasamutpāda*) e da vacuidade (*śūnyatā*), no capítulo dois, e buscaremos explorar as possibilidades soteriológicas advindas disso.

Por fim, a pesquisa trabalhará metodologicamente a partir de mapeamentos do *SBK*, focando nas palavras associadas aos conceitos – mal e interdependência (*pratīyasamutpāda*) e vacuidade (*śūnyatā*) –, investigando os contextos narrativos, afim de, a partir das teorias das Escolas escolhidas, buscar entender como esses conceitos estão presentes e quais as diferenças entre as Escolas, direcionando para uma interpretação que se utilize da perspectiva Centrista (*Madhyamaka*). Com os contextos narrativos e conceitos definidos, buscaremos analisar como ocorre a relação entre eles, para entender se há ou não possibilidades soteriológicas.

CAPÍTULO I

O conceito de mal e sua representação no *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*

O SBK (*Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*²⁶) inicia com “Assim eu escutei certa vez” (*Evaṃ mayā śrutam*), indicando a narrativa de um testemunho e de que ele foi passado oralmente para aquele que o escreveu²⁷ (HUA, 1974, P. 28 e 29). Como é de costume nos sutras, após essa indicação feita na primeira frase, é apresentado ao leitor o local onde o *Buddha* declama seus ensinamentos, as qualidades dele e o imenso e diverso público que forma sua audiência, tanto a local quanto de diversos outros mundos. Segundo o narrador, o ensinamento foi dado em *Trayastrimśa* e, em outro momento, em *Tuṣita*, dois dos reinos de celestiais (*devas*) do reino do desejo (*kāmadhātu*) (HUA, 1974, p. 25; TSAI, 2019, p. 206). *Trayastrimśa* foi o local onde a mãe do *Buddha* Śākyamuni, Maha-Maya, que faleceu após o parto de seu filho, tomou renascimento (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.24).

A primeira parte do sutra, além dessa apresentação, trata sobre a imensidão de seres beneficiados pelo ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, quais seus compromissos originais, como ele começou seu caminho e seu treino para conseguir ser bem sucedido em sua empreitada. Mesmo que nela já fale de ações que levam ao renascimento em existências miseráveis, isso é narrado dentro da história de como

²⁶ Lembrando que o nome do sutra será resumido como SBK. Coloco a tradução “abrasileirada” apenas para recordarmos que a sigla será usada para se referir ele para facilitar a leitura.

²⁷ Hua afirma que aquele que escutou o ensinamento do *Buddha* e o escreveu foi Ananda, ajudante pessoal de Śākyamuni.

aqueles que viriam a ser o ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha iniciaram sua motivação para beneficiar todos os seres. Já a segunda parte apresenta suas diversas emanções (KṢITIGARBHA, 2016, A.24-A30).

A terceira, quarta e quinta parte tratam de resultados das ações aflitivas, enquanto a sexta e a sétima parte focam em algumas ações que devem ser feitas após a morte de um parente próximo e o período no qual essas ações devem proceder. A oitava narra a chegada do Imperador Yama e seu séquito em *Tuṣita*, explicando suas maneiras de educar e beneficiar os seres, suas perguntas feitas ao *Buddha* e seu compromisso de proteger os seres sencientes que se dedicam às ações virtuosas. Na nona parte Kṣitigarbha recita nomes de diferentes *Buddhas* de diferentes mundos, explicando práticas relacionadas a eles para se ter um bom renascimento, enquanto na décima, *Buddha* explica sobre o amadurecimento dos méritos. A décima primeira, a décima segunda e a décima terceira partes contêm explicações sobre práticas relacionadas ao ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha para conseguir benefícios para essa vida e futuras (KṢITIGARBHA, 2016, A.30-A.63).

Nosso propósito nesse capítulo é mapear a representação do mal no sutra para depois interpretarmos sobre o conceito de mal. Por isso faremos um movimento de partir de palavras associadas, para entender os contextos de seus usos e suas relações com outros termos que possam ser importantes para a nossa análise do conceito de mal.

1.1 Como o mal está representado no Sutra de Kṣitigarbha

Como parâmetro inicial de orientação para o mapeamento, partiremos da utilização da palavra mal e suas derivadas na tradução em português do *SBK*²⁸. Assim, a começar de um mapeamento gramatical, é possível encontrar a palavra mal e variantes (maldade, maldoso[a], malfeitores) dezoito vezes. Dentre essas vezes quatro são adjetivos, seis substantivos e oito advérbios, sendo assim eles aparecem doze vezes como uma característica qualitativa de sujeitos ou ações, enquanto que seis vezes ela aparece como uma espécie de essência de algo. Dessas seis, é possível associar duas vezes como a personalidade de algum ser (“malfeitores”, “os maldosos”), duas vezes

²⁸ Vide bibliografia.

como característica essencial de um tipo de ação²⁹ (“maldade”) e duas como algo (“encontrarão com o mal” e “presença do mal”) (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.46, A.50, A.59 e A.40).

Os adjetivos são usados três vezes para seres sencientes (*sattvas*) (“*rakṣas* maldosos”, “somos mais maldosos”, “pessoas maldosas”) e uma como qualidade de um aspecto mental (“tendências maldosas”) (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.30, A.49, A.50 e A.61). Já os advérbios, que consta como o maior uso, quatro estão associados com ações específicas de fala (“falar mal” duas vezes, “falava mal”, “falei com maldade”), quatro como ações aparentemente³⁰ gerais (“fazer mal”, “fará mal”, “pensamentos e ações maldosas”, “feitos maldosos”) (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.25, A.28, A.31, A.35, A.37, A. 51 e A.59).

1.1.2 Malfeitores

Os “malfeitores” dizem respeito a seres que agem de forma aflitiva – com o corpo, fala e mente – e por isso são chamados de “grupo venenoso” no parágrafo em que são citados. As ações aflitivas são consideradas venenosas, não apenas pelo sofrimento que causam aos outros, mas ao próprio autor da ação (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.46). Portanto, sua característica maldosa advém das aflições (*kleśas*), que conduzem as ações, ou seja, pela qualidade “aflitiva” de suas ações. Isso se relaciona com as ações de fala, citadas anteriormente.

Os outros dois tipos de ações aflitivas expostas são as de corpo e mente, relacionadas de forma mais geral, com exceção dos pensamentos maldosos, na frase “pensamentos e ações maldosas” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.37). A ação aparentemente geral “fazer mal”, no contexto do texto, está relacionada a “fazer mal ao *Buddha* por destruir a suas imagens”, nesse caso então se refere a uma ação de corpo (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.31). Os adjetivos restantes estão associados a ações aflitivas gerais, ou seja, de corpo, fala ou mente.

²⁹ Que aparece como ação per si (“Malquerença” de malquerer) em outro texto, Carta a um Amigo (*Suhrillekha*), de Nāgārjuna (NAGARJUNA, 1994, p. 48), como veremos com mais detalhes nesse mesmo capítulo.

³⁰ Veremos um pouco melhor o porquê do “aparentemente gerais” ao comparar com as traduções em inglês.

É interessante refletirmos um pouco sobre a frase “fazer mal ao *Buddha*”, observando melhor o contexto do trecho, pois ele emenda também o falar mal:

“Pessoas que tendem a fazer mal ao *Buddha* por destruir a suas imagens. De falar mal das Três Jóias, não tendo respeito pelo *Dharma* do *Bhagavan*, tenderão a renascer nos reinos miseráveis de *kalpas* em *kalpas* sem a possibilidade de escaparem.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.31).

Como ainda focamos no uso da palavra mal, no momento não expandiremos para outros termos importantes, que retomaremos posteriormente. No caso da ação de destruir as imagens do *Buddha* e falar mal das Três Jóias, são ações relacionadas mais diretamente aos Preceitos de Refúgio. O primeiro caso tem um vínculo direto com um preceito específico: “tratar as imagens de *Buddha* como objetos de reverência – como se elas fossem o próprio Professor”, enquanto o segundo caso envolve três, a continuidade do respeito à imagem não apontando suas falhas, e: “nunca mostrar desrespeito para com os ensinamentos escritos” e “nunca desprezar ou maltratar membros da Comunidade (Saṃgha)” (DRAGPA, 2020b, p. 196-199).

Se compararmos a tradução desse trecho do sutra com suas versões em inglês, veremos algumas diferenças, isso nos ajuda a entender as possibilidades de ações aflitivas envolvidas. Na versão comentada por Hsüan Hua foi traduzido como:

“*Living beings who shed the Buddha’s blood, who slander the Triple Jewel, and who do not respect and venerate sutras, will fall into the uninterrupted hell, and for thousands of tens of thousands of millions of kalpas they will seek escape in vain.*” (apud HUA, 1974, p. 104).

Enquanto a versão bilíngue de Jeanne Tsai traduz:

“*If there are living beings who shed a Buddha’s blood, who slander the Triple Gem, who disrespect the sacred sutras, they too will fall into the Incessant Hell, and for thousands of myriads of millions of kalpas, be without a time of release despite their wishes.*” (KṢITIGARBHA, 2015, p. 69).

Nesses casos a sentença “fazer mal ao *Buddha*” tem a conotação de ferimento. Na primeira tradução para o inglês dá a entender que é “o” *Buddha* Śākyamuni, mas Hua, em seu comentário, diz que isso é equivalente a destruir uma imagem do *Buddha* após sua morte (HUA, 1974, p. 105). Enquanto que na segunda é “um” *Buddha*, expandindo para outros possíveis despertados. Mas o ponto central aqui é que “fazer o mal” refere-se a “derramar sangue” (*shed blood*), ou seja, ferir, machucar.

Na versão chinesa traduzida por Jeanne Tsai (2015, p. 68), encontramos da seguinte forma: “*Ruò yǒu zhòng shēng chū fú shēn xuè*³¹”, onde o trecho “*shēng chū fú shēn xuè*” poderia ser traduzido de um modo mais literal como “fazer surgir para fora o sangue do *Buddha*³²”, sendo *shēng* algo como “dar nascimento” ou “fazer surgir”, enquanto *chū* quando acompanha um verbo indica uma direção de dentro para fora. Os termos *fú* e *xuè* são *Buddha* e sangue respectivamente, já *shēn* parece estar presente na frase para denotar a moralidade e conduta de alguém, no caso o ser senciente que faz, intencionalmente – e por isso uma conduta moral –, um *Buddha* sangrar. A ação de “derramar o sangue do *Buddha*”, diz respeito a uma das cinco derrotas de retribuição imediata (*ānantaryakarma*³³): “com uma mente de maldade fazer um Tathāgata sangrar (a intenção é ferir ou matar).” (DRAGPA, 2013b, p. 71).

As ações de retribuição imediata (*ānantaryakarma*) estão relacionados com o peso da base na teoria da atividade (*karma*). Essa específica que estamos vendo, de fazer um *Buddha* sangrar, é explicada por Tsongkhapa: “A ação de matar que é pesada devido à sua base: (...) tentar matar um Verdadeiro (*tathāgata*), mesmo sabendo que ele não pode ser morto, mas agindo mesmo assim, conseguindo extrair um pouco de sangue com a intenção de matar ou machucar.” (DRAGPA, 2020b, p. 259). Podemos pensar da seguinte maneira: quando intencionamos destruir alguém que é um modelo de conduta para a libertação (*nirodha*) do sofrimento, nossa mente se afasta justamente desse modelo, ou seja, leva a um intenso aprisionamento no ciclo de sofrimentos (*samsāra*). Enquanto em termos de relação com o mundo, tentar matar um *Buddha* leva seres próximos a nós a se afastar também do modelo, prejudicando não apenas nós mesmos como os outros.

Mesmo que Hua (1974, p. 105) associe essa ação à destruição de uma imagem, a quebra dos preceitos – mesmo que alguns textos relacionem com renascimentos em situação de sofrimento – tem como problema central o distanciamento do treinamento

³¹ “*If there are living beings who shed a Buddha’s blood*”, 若有眾生出佛身血 (KṢITIGARBHA, 2015, p. 68).

³² As traduções do chinês para o inglês estão sendo feitas através do dicionário online MDBG, disponível em: <https://www.mdbg.net/chinese/dictionary>. Enquanto as traduções para o português são traduções livres feitas pelo autor.

³³ No Caminho Básico para a Plena Iluminação, de Tsongkhapa, essas derrotas são: “matar a mãe, o pai, um arya (*arhat*), disseminar confusões na comunidade, e com uma mente de maldade fazer um *Tathāgata* sangrar (a intenção é ferir ou matar).” (DRAGPA, 2013b, p. 71). *Tathāgata* é um dos títulos dados aos *Buddhas*. Jonathan A. Silk menciona os *sins of immediate retribution* (*ānantaryakarma*) como sendo: “*killling one’s father, mother, or an arhat, drawing the blood of a Buddha, and creating a schism in the monastic community*” (SILK, 2007, p. 254)

através da perda da confiança na possibilidade de cessar o sofrimento e realizar a paz definitiva ou o completo despertar (representado pelo *Buddha*), da confiança no caminho (representado pelos ensinamentos, *Dharma*) e da confiança e boa relação com a comunidade (a *Samgha*) (DRAGPA, 2020b, pp. 189-221)³⁴. Enquanto que qualquer uma das cinco derrotas de retribuição imediata (*ānantaryakarma*) “corta as boas raízes” advindas da tomada dos compromissos de um ser-desperto (*bodhisattva*) – algo muito forte dentro da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) – e também a boa fortuna de tomar “renascimentos elevados” e “descendo” para os “reinos miseráveis” (DRAGPA, 2013b, p. 64).

Desse modo podemos entender que o “fazer mal” nesse contexto tem a ver: 1 – com uma ação de corpo; 2 – com intenção de ferir literalmente ou simbolicamente (ex.: destruir imagens ou estupas). No caso do “falar mal das Três Joias”, que aparecem nessas traduções como *slander the Triple Gem*, com significado semelhante à denotação que usamos em português, tem como base de tradução o trecho em chinês que é composto da seguinte forma: “*huǐ bàng sān bǎo*³⁵”. Aqui nosso foco será o termo *huǐ bàng*, já que *sān* é três e *bǎo* é joia ou gemas. Os ideogramas dos termos *huǐ bàng*³⁶ juntos tem o significado de *slander, libel, to malign, to disparage*, e semelhantes. No caso *huǐ*, seria *to destroy, to damage, to ruin, to defame, to slander*. Já *bàng* seria *to slander, to defame e to speak ill of*. Refletindo sobre esses significados, podemos entender que o “falar mal”, como vimos, está relacionado com caluniar, difamar etc., ou seja, destruir ou danificar – o que está relacionado diretamente com o significado do ideograma *huǐ* – a forma como as pessoas entendem as Três Joias. Portanto, vemos a presença da intencionalidade e do ato de destruir no contexto do falar mal, e esse ato de destruir o entendimento afasta pessoas da confiança nas Três Joias.

Isso se assemelha, estando ciente das diferenças, a uma das ações de fala presentes no caminho das dez ações não virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*³⁷):

³⁴ Silk apresenta outra interpretação, mesmo que próxima, sobre “derramar o sangue de um *Buddha*” após a morte dele: “*Drawing the blood of a Buddha is thus understood to mean, in a Buddhaless world, the destruction or damaging of a stupa, the memorial mound which encases relics of the Buddha.*” Ele considera essa perspectiva como fazendo sentido, pois as estupas guardam relíquias do *Buddha*, tornando-as equivalentes ao próprio *Buddha*. Além disso, ele também expõe outras interpretações que expandem as possibilidades das cinco derrotas ou “*sins*”, como por exemplo, nesse caso, “*murder of one [to become a Buddha]*” (SILK, 2007, p. 261 e 262).

³⁵ 毀謗三寶 (KṢITIGARBHA, 2015, p. 68).

³⁶ 毀謗 (KṢITIGARBHA, 2015, p. 68).

³⁷ Que serão mais bem explicadas mais a frente.

paśūnyavāda, traduzido no *The Princeton Dictionary of Buddhism* como “*slander or malicious speech*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 1053) e pela tradução em português do *Lamrim Chenmo* como “discurso divisor”. Porém, essa ação não-virtuosa de fala tem como sua base “os seres sencientes que são ditos como compatíveis ou incompatíveis” (DRAGPA, 2020b, pp. 250 e 251), tendo, portanto, a necessidade de ter dois ou mais seres sencientes que podem ser afetados por esse discurso, levando-os a terem aversão ou se manterem avessos. Como a motivação é o desejo de causar ou manter essa aversão entre dois ou mais seres, destruir ou danificar a imagem do outro a fim de que eles se afastem, é uma das maneiras. Entretanto essa ação não é necessariamente direcionada pelo ódio, mas por qualquer aflição.

Em relação aos diversos renascimentos temos três termos próximos: “reinos miseráveis”, *uninterrupted hell* e *incessant hell*. Entretanto, o primeiro é mais abrangente que os outros dois, pois diz respeito a três classes de existência: ser-animal (*tyriak-sattva*), ser-ciumento-invejoso (*preta-sattva*) e ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*³⁸), enquanto *hell* refere-se apenas a essa última classe (KṢITIGARBHA, 2016, A.33). O que aproxima esses termos no contexto do trecho em questão são esses seres estarem presos a renascimentos de grandes sofrimentos, o que já nos dá um referencial para análise.

1.1.2 Ações aflitivas de mente

Nessa reflexão a partir dos “malfeitores”, que nos levou a entender a relação com as ações aflitivas de corpo e fala, faltaram elementos para entendermos melhor as ações aflitivas de mente, o que aparece de forma geral no trecho “pensamentos e ações maldosas” e como um dos dez ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmaṣādhā*) a “maldade” (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.37 e A.40). Veremos os dois contextos, sendo o primeiro o trecho a seguir:

“Serres que se envolvem em ações aflitivas de corpo, fala e mente são incontáveis, e eu somente estou lhes contando sobre alguns deles. (...) Serres com pensamentos e ações maldosas sofrem nesta vida por seus feitos aflitivos e, na morte, renascerão nos reinos miseráveis por *kalpas* e *kalpas*, depois de emergirem deles.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.37).

³⁸ Optamos por manter o termo como está na tradução para o português do *SBK* ao invés de “ser-inferno” como costuma aparecer no inglês *hell being*, pois consideramos mais ilustrativo para a descrição desse tipo de existência.

Se pensarmos a partir daquilo que vimos antes, “pensamentos e ações maldosas” se referem a ações aflitivas, que são ações direcionadas pelas aflições raízes (*mūlakleśa*³⁹) – “apego (cobiça), ódio (maldade) e visões errôneas (delusões)” – e suas combinações que distorcem o fluxo da realidade e condicionam a existência a uma “prisão insuportável de ciclos de repetições de sofrimentos, insatisfações e frustrações” (TSAI, 2019, p. 75). Dentro da categoria moral, além das ações de retribuição imediata (*ānantaryakarma*) vistas anteriormente, há também os dez caminhos das ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*), que são divididas entre os três grupos de ações: de corpo, de fala e de mente (DRAGPA, 2020b, pp. 237), como vemos no trecho que serve como nosso segundo contexto.

“O efeito de se acostumar com alguma das dez ações não-virtuosas – matar, roubar, estuprar, mentir, discurso divisor, discurso ofensivo, fofocas, cobiça e maldade, tem como efeito certo o renascimento em reinos miseráveis. O poder dos efeitos do *karma* é tão perigoso quanto o fogo que é rapidamente espalhado e queima tudo até restar somente cinzas.”⁴⁰ (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.40).

A maldade ou ação de maldade (*vyāpāda*⁴¹) é uma ação de mente e, portanto, sinônimo de “pensamentos maldosos”. Os termos usados nos dez caminhos das ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*) possuem algumas diferenças em traduções de textos distintos, como por exemplo no caso da ação de maldade (*vyāpāda*). Essa ação aparece na tradução do texto de Nāgārjuna, Carta a um Amigo (*Suḥṛllekha*), como “malquerença”, enquanto que no livro do Dalai Lama, *O Despertar de uma Nova Consciência*, está como “intenção prejudicial”, e em um trecho do comentário de Hsüan Hua, ele se refere à *hatred*. Todos associam essa ação a pensar sobre prejudicar, causar o mal ou o mero querer o prejuízo do outro (NĀGĀRJUNA, 1994, p. 48; GYATSO, 2009, p. 71; HUA, 1974, p. 124). Isso está de acordo com a distorção que o ódio causa, levando a nos fixar nas possibilidades que “levam para a destruição, para a aversão, para a inimizade, para a aniquilação até mesmo da vida do outro” (TSAI, 2017c, p. 28).

Na primeira das duas citações que estamos refletindo, os “pensamentos e ações maldosas”, reforçam as “ações aflitivas de corpo, fala e mente” em que os seres se

³⁹ Também conhecidas como três venenos (*triviṣa*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 1365).

⁴⁰ Na tradução está faltando a terceira ação aflitiva de mente, que é a visão errônea (*mithyadrṣṭi*).

⁴¹ No *The Princeton Dictionary of Buddhism*, *vyāpāda* é traduzido como “malice or ill will” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 2402). Já no *Jeffrey Hopkin’s Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* o termo *vyāpāda* é traduzido como: “verb: to harm; injure noun; injury; damage; vessel; molestation” e quando relacionado a uma ação mental diretamente é traduzido como “feel ill-will; (...) evil” e também “harmful intent” (HOPKINS, 2011, p. 1106 e 1109).

envolvem. Assim, a qualidade de “maldosas” se refere também as outras classes das ações não virtuosas. Esse reforço está presente na tradução do sutra comentado por Hsüan Hua como “*living beings who commit offenses*” (HUA, 1974, p. 132), enquanto que na de Jeanne Tsai não está presente o reforço⁴², apenas a indicação de referência aos seres de “*evil habits*” através do “*These living beings*”, como vemos a seguir:

“Living beings of Jambudvīpa⁴³ such as these – the evil habits in their karma of body, speech, and mind bear fruits, giving rise to hundreds of thousands of effects, (...) These living beings are undergo ripened effects like the ones mentioned first, and then fall into the hells, where they pass through many kalpas without a time of release.”
(KṢITIGARBHA, 2015, p. 127).

A qualidade “maldosa” dos pensamentos e ações, presente na tradução em português, aponta para a aflição do ódio, como vimos anteriormente, e para “*unwise attention to objects causing aversion*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 2402) relacionada ao pensamento maldoso, que pode direcionar também as ações de corpo e fala. Se ações maldosas são ou não ações movidas por ódio, veremos quando estivermos analisando o conceito de mal, mas o importante dessa reflexão é que ela nos orientará na nossa futura análise.

1.1.3 Habitualidades aflitivas

Outro aspecto interessante para refletirmos dessas duas citações está presente no trecho “por *kalpas* e *kalpas*” e no verbo “acostumar”. Acostumar se refere a criar um hábito, também chamado de tendência, a cometer ações motivadas pelas aflições (*kleśa*) (TSAI, 2017a, pp. 39 e 40), o que faz com que o ser senciente (*sattva*) repita o fluxo de condicionamento aflitivo. Na primeira citação sobre a qual estamos refletindo, é dito que aqueles “que se envolvem em ações aflitivas (...) sofrem nesta vida por seus feitos aflitivos e, na morte, renascerão nos reinos miseráveis por *kalpas* e *kalpas*”, conotando uma habitualidade difícil de corrigir.

Isso também está presente na tradução de Jeanne Tsai no início do mesmo trecho como “*the evil habits*” e no final como “*fall into the hells, where they pass through many kalpas without a time of release*” (KṢITIGARBHA, 2015, p. 127). Na versão bilíngue, no trecho em chinês, essa repetição de renascimentos é reforçada pelos termos

⁴² Na versão em chinês usada por Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015) também não há nenhuma palavra de reforço, tal como “maldosa”, nesse trecho.

⁴³ *Jambudvīpa* é uma das existências humanas do Reino do Desejo.

shǔ wú ou *shù wú*⁴⁴. *Shǔ* significa *to count* ou *to enumerate*, enquanto *shù* seria *number* ou *several*. Ambos junto ao termo *wú* – que seria *not to have* ou o sufixo “-less” ou o prefixo “un-” – possuem significados semelhantes, algo como: incontável, inumerável, ou seja, caindo nos reinos miseráveis inumeráveis vezes. E na versão comentada por Hsüan Hua encontramos no início “*habitual bad deeds*” e no final a mesma menção dos renascimentos nos infernos por *kalpas* (HUA, 1974, p. 132).

A questão da existência condicionada pelo ódio é associada aos reinos (como existência) miseráveis, os mais dolorosos e sofridos, ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), o que poderíamos associar aos infernos presente em nossa cultura. No sutra temos algumas passagens que trabalham com essa relação, narrando como o ódio causa sofrimento nos agregados do ser senciente, alucinações e como a tendência a ele prende nos reinos miseráveis (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.31 e A.32, A.46 e A.47). Dessas passagens, iremos refletir sobre as duas seguintes:

“Esse estado existencial chamado de Avīci tem suas muralhas de ferro repletas de chamas, com seres que se assemelham a cachorros e serpentes de fogo, que correm de leste para oeste, e cada ser encontra um sofrimento diferente, de acordo com o efeito amadurecido de suas tendências e ações aflitivas anteriores. Isso significa que os agregados dos seres nesse estado são permeados de imensa dor e de aflições de imenso ódio. (...) Todos são alucinações, resultado do ódio intenso.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.31 e A.32).

E:

“Por causa do ódio, sofrem inúmeras dores em seu sistema de fala. (...) Por causa do ódio, sofrem inúmeras dores e disfuncionalidades no sistema digestivo. Os seres que ali nascem, em virtude de suas aflições feitas e das habitualidades e tendências adquiridas de ódio, tomam inumeráveis renascimentos nos reinos miseráveis, sem uma perspectiva de escapar deles. E quando esse mundo, esse reino miserável, essa alucinação, chegar ao fim, os seres dali serão arremessados por seus próprios *karmas* para outros mundos onde sofrerão novamente. Por que? Porque suas tendências ao ódio ainda não foram removidas.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.32).

O que vemos primeiro é a descrição de diversas condições de sofrimentos – “muralhas de ferro repletas de chamas”, etc – associando-as com as tendências e ações aflitivas anteriores relacionadas ao ódio. Essas condições são figuras de linguagem para aquilo que se manifesta nos cinco agregados (*pañcaskandha*) - corpo, sensação, ideação,

⁴⁴ No trecho romanizado da versão bilíngue (KṢITIGARBHA, 2015, p. 126), o ideograma 數 está como *shu*, sem diacríticos. Dessa forma, ele pode tanto ser *shǔ* ou *shù*, pois é o mesmo ideograma, por isso optei por trabalhar com as duas possibilidades. Já o ideograma de *wú* é 無.

faculdades mentais e consciência⁴⁵ - dos seres sencientes que tem esse tipo de renascimento. Por isso que no sutra esses seres são chamados de: seres-atormentados-pela-dor (*naskara-sattvas*), pois é uma situação existencial deles enquanto o ódio estiver condicionando com maior intensidade a sua existência.

Nas traduções em inglês desses trechos, não aparecem palavras relacionadas diretamente ao ódio, mas sim: “*retributions for various bad deeds*”, “*offenders*”, “*karmic retributions*” (apud HUA, 1974, p. 115 a 116), “*effects brought on by the many [kinds of] karma*”, “*wrongdoers*⁴⁶”, “*consequences brought about by their karma*” (KṢITIGARBHA, 2015, pp. 75, 77 e 79). No trecho em chinês, o termo que foi traduzido por Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015, p.76 e 77) como “*wrongdoers*” é, em pinyin “*zuì rén*”, onde “*zuì*” significa “*crime*”, “*sin*”, “*vice*”, “*evil*”, “*hardship*”, e “*rén*” é “*man*”, “*people*”, “*mankind*”, “*someone else*”. Assim, mesmo o ódio não estando presente, temos a possibilidade de entender o “*wrongdoers*” como algo mais intenso do que um mero erro, já que temos as palavras crime, vício e mal relacionados a ele. Em um de seus comentários sobre os sofrimentos relacionados à “*boca*”⁴⁷ presentes nesse trecho, Hua explica que: “*This is retribution for various deeds of the mouth. Don't lie or engage in gossip*”, relacionando a duas ações não virtuosas de fala, mas sem associar uma aflição raiz específica (HUA, 1974, p. 116).

Encontramos uma relação entre a prática do mal⁴⁸ e *Avīci*⁴⁹ em outros textos do budismo Universalista (*Mahāyāna*) como no texto *Carta a um Amigo (Suhṛllekha)*, de Nāgārjuna:

“Para os seres que praticam o mal haverá
Sofrimento perpétuo nos infernos de Samjiva,
Kala Sutra, Mahatapana, Samghata,
Raurava, Avīci e assim por diante.” (NĀGĀRJUNA, 1994, p.119)

⁴⁵ Ou “*materiality or form (rūpa), sensations ou feeling (vedanā), perception or discrimination (saṃjñā), conditioning factors (saṃskāra), and consciousness (vijñāna)*.” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 2024).

⁴⁶ Formado pelos ideogramas 罪人.

⁴⁷ Mouth.

⁴⁸ Que como vimos anteriormente direciona a uma interpretação mais próxima do ódio do que do apego aflitivo (ou ganância), não negando essa segunda possibilidade, já que o “mal” até o momento envolve ferir, machucar, prejudicar. Afinal um prejuízo a outrem pode ocorrer por apego aflitivo (ganância). Além do mais, no seu auto-comentário ao *Abhidharmakośabhāṣya*, Vasubandhu afirma que todas as ações de ódio são procedentes da ganância (in VASUBANDHU, 2012, p. 1583). Como no budismo Universalista (*Mahāyāna*) a ignorância distorcida (*avidyā*) é a base de todas as aflições, ela acaba estando envolvida direta ou indiretamente em qualquer ação aflitiva.

⁴⁹ Traduzido normalmente como “tortura ininterrupta” e os seres sencientes que lá existem são conhecidos como “aqueles que são torturados ininterruptamente” (NĀGĀRJUNA, 1994, p. 121), um dos vários reinos miseráveis dos seres-atormentados-pela-dor (*naskara-sattva*) apresentados no sutra.

Rendawa⁵⁰, ao comentar esse verso explica o mal como “feitos nocivos pelas três portas” (corpo, fala e mente) que levam aos nascimentos nos infernos de maneira geral, não apenas os citados, mas também “os infernos restantes, os Infernos Parciais, e os Infernos Gelados” (NĀGĀRJUNA, 1994, p. 120). No *Abhidharmakośabhāṣya*, Vasubandhu expõe que a ação de retribuição imediata de causar cisão na comunidade (*saṃghabheda*) é uma das causas para tomar renascimento em *Avīci* (VASUBANDHU, 2012, p.1453). Sendo essa uma ação de fala e que também pode ser direcionada por qualquer uma das causas raízes.

Por fim, um ponto importante desse trecho ao qual estamos refletindo é a presença das “tendências”, tanto na primeira quanto na segunda parte da citação. Além do que já falamos sobre o hábito, há o apontamento dessa característica como aquilo que mantém o fluxo sensciente preso a existência como ser-atormentado-pela-dor.

Com esse mapeamento podemos tirar alguns pontos que nos ajudarão a analisar conceito de mal presente no sutra na próxima parte do capítulo: 1 – está relacionado a ações de corpo, fala e mente, portanto qualquer uma das dez ações não-virtuosas e as cinco ações de retribuição imediata; 2 – tem a presença da intenção de prejudicar, ferir, destruir, separar, literal ou simbolicamente; 3 – é direcionado pelas aflições (*kleśa*), com um destaque para a aflição do ódio (*dveṣa*); 4 – resulta em grandes sofrimentos para o autor, muito associado a uma existência miserável dos cinco agregados (*pañcaskandha*), conhecido como infernos; 5 – não possui uma intensidade fixa, mas se desenvolve e se mantém pela habitualidade, a tendência, o acostumar-se.

1.2 O conceito de mal no *Sutra de Kṣitigarbha*

O mal é um conceito bastante discutido na história europeia. Mesmo que não tenhamos muito claro o que diferencia o mal de algo meramente errado – o que leva aos debates da necessidade ou não desse conceito –, nas traduções associamos essa palavra em textos de outras línguas. Ainda assim, na nossa própria cultura (diversificada) de raiz europeia, o mal já foi tratado de diversas maneiras: como sofrimento de forma ampla (catástrofes naturais, etc), como algo metafísico, como ação moral. Até mesmo dentro da classificação moral, a definição é bastante ampla, já que alguns teóricos associam ao egoísmo, outros a intenção de causar prejuízos, outros ao prazer que se

⁵⁰ Professor de Tsongkhapa, pertencente à tradição Sakya. Viveu no Tibete, no século XIV-XV d.C..

sente ao fazer algo errado, e assim por diante (CALDER, 2013). Isso quer dizer que há aspectos conceituais que associamos a ele (esse conceito) em palavras de origem sânscrita, tibetana e chinesa, ou mesmo em contextos dessas outras línguas.

1.2.1 Reflexões sobre o conceito de mal no budismo

Há anos o budismo atrai a atenção de acadêmicos europeus, o que já trouxe o assunto do mal a ser discutido e algumas interpretações surgirem, por exemplo, a de Alfred Percy Sinnet, membro da Sociedade Teosófica, que dizia que, no “Budismo Tibetano”: “O mal não tem existência *per se* e é apenas a ausência do bem; e existe apenas para aquele que é transformado em vítima sua.” (apud LINDEMANN, 2017, p. 141). Mesmo que sua afirmação fosse mais próxima de uma visão platônica, “*absence of truth*” (RUSSELL, 1988, p.27), ou neoplatônica, “*a privation of substance, form, and goodness*” (CALDER, 2013, p. 6), do que da budista, pois, para algumas escolas, inclusive tibetanas, a ausência de “substância”⁵¹, - pensada como existência inerente (*svabhāva*) - não é sinônimo de não existência e também é uma característica do bem, como veremos mais para frente nessa dissertação.

Sinnet, ainda em suas reflexões, trás o conceito de “Vida Una”, um processo associado à natureza, uma espécie de panteísmo. Segundo Lindemann: nem bom, nem mal, que segue leis imutáveis – como o *karma*⁵² – estabelecendo o mal como uma “consequência de se viver na ignorância”, se dissociar da Natureza, e o sofrimento como “mera consequência de ações, emoções ou pensamentos insensatos pela lei do *karma*.” (LINDEMANN, 2017, pp. 142-143). Porém o sistema interdependente de *Buddha* Śākyamuni foi uma contraposição ao panteísmo, que em sua época era representado pelo vedantismo (TSAI, 2017b, pp. 114-115). Entretanto, a reflexão de Sinnet, a partir do diálogo com outra cultura, é importante para tentarmos nos aproximar de perspectivas que nos parece tão diferente.

Buscando também entender as possibilidades do uso do termo mal, *evil*, em um contexto budista, o professor de filosofia Jae-Ryong Shim, aponta – se contrapondo a interpretação de Sinnet – para sua existência, mesmo que sem existência inerente. E

⁵¹ Por saber que há uma discussão a respeito se o uso do termo “substância” é adequado ou não para se referir a *svabhāva*, cujo conceito é de algo que existe inerentemente, independente de causalidade, opto por usar o termo entre aspas.

⁵² Não fica claro o conceito de *karma* que Sinnet utiliza em sua reflexão, se está dentro das discussões budistas ou vedantas, por isso a palavra em sânscrito não está seguida de sua tradução em português.

justamente por existir, que a atitude budista a respeito é “*not to deny its existence nor merely to reconcile its presence in the world, but to observe carefully, and study its nature and causes in order to eliminate it.*” (SHIM, 2001, p. 10).

Shim, em seu capítulo do livro *The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*, foca sua análise em dois tipos de mal, que de certa maneira se complementam: 1 – o inferno (o pior estado de existência, como vimos também na primeira parte desse capítulo) e; 2 – *māra* (como um conjunto de tendências psicológicas). Os infernos, segundo o autor, são representações de “*painful bodily sensations*” e não como locais, mesmo que esse imaginário tenha sido usado como meio habilidoso para trabalhar a moralidade com o público menos estudioso. Essa perspectiva representativa advém do próprio *Buddha Śākyamuni*, que não defendeu a existência de um lugar chamado inferno, mas sim estados de existência dos agregados. O termo em sânscrito *nāraka* serve tanto para *hell* quanto para *hell-being* (SHIM, 2001, pp. 10 e 11; HOPKINS, 2011).

Enquanto a *māra*, esse conceito é dividido em quatro categorias: 1 – “*physical death*”; 2 – “*constituents of personality which are decaying and destructive*”; 3 – “*moral defilements which lead to the repeated birth and death*” e; 4 – “*the evil one as a person who tempts and obstructs us humans who seek to liberate ourselves from the conditioned world.*”⁵³ Segundo o autor as “*forces of Māra*” são exemplificadas como aversão, desejo, falsidade para conseguir fama e respeito, preguiça, e outras tantas características mentais e emocionais, sendo assim, as foças de *Māra*, nada mais são que “*cluster of psychic hang ups*” (SHIM, 2001, p. 11). O que leva a efeitos semelhantes aos infernos apresentado por ele anteriormente.

São os itens 2 e 3, apresentados por Shim, as aflições (*kleśas*), e os agregados (*skandha*), condicionados por elas, que formam o que é chamado de inferno. Enquanto Shim estabelece o inferno como sensações dolorosas corporais, o sutra amplia para uma formação que afeta todos os agregados, como vimos, não apenas corpo ou materialidade (*rūpa*) e sensações (*vedanā*). Entretanto, são esses *māras* também que estão presentes em todas as outras formas de existência, até dos celestiais (*devas*). É importante então

⁵³ Esses quatro *māras*, no *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, são chamados de: 1- *mṛtyu-māra*; 2 – *kleśa-māra*; 3 – *skandha-māra* e; 4 – *devaputra-māra*; respectivamente (EDGERTON, 1993, p. 430). O que poderia ser traduzido como: 1 – *māra* da morte; 2 – *māra* das aflições ou degenerações; 3 – *māra* dos agregados; 4 – *māra* “filhos dos celestiais”.

nos perguntarmos o que diferencia o processo condicionado pelas aflições (*kleśas*), que determinam os agregados (*skandha*) de um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*⁵⁴), de modo distinto dos de outros seres, pois nos levará a entender melhor o conceito de mal, partindo dos pontos levantados em nosso mapeamento do sutra⁵⁵.

1.2.2 A teoria da atividade (*karma*)

Buscando resumir os cinco pontos do mapeamento feito na primeira parte do Capítulo 1, temos: 1 – caminho da ação (*karmapathā*), o que inclui “as não virtudes mentais⁵⁶” (DRAGPA, 2020, p. 258); 2 – intenção (*cetanā*); 3 – aflições (*kleśa*) envolvidas; 4 – efeitos nos agregados (*skandha*) e; 5 – habitualidade ou proclividade (*vāsanā*). Sendo que a ação nos permite fazer o mal, não apenas a ação de maldade ou de prejudicar, mas o que as motiva, faz-se necessário entendermos como a atividade (*karma*) é analisada nas escolas budistas que selecionamos para esse processo: a Realista (*Sarvāstivāda*) e a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*).

A teoria da atividade (*karma*) é a aplicação da causalidade interdependente nas ações morais. Na classificação budista há ações virtuosas (*kuśala*), não-virtuosas (*akuśala*) e neutras (*avyākṛta*), e elas fundamentam a moralidade e condicionam os renascimentos (sendo a causa principal [*hetu*], do renascimento dos seres sencientes). Em ambas as escolas que usaremos em nossa análise, a característica essencial da atividade (*karma*) é a intenção (*cetanā*⁵⁷) – parte do agregado das faculdades mentais –,

⁵⁴ Mesmo não encontrando o termo em sânscrito *naskara* nos dicionários utilizados nessa pesquisa, mantenho-o na palavra *naskara-sattva* respeitando a tradução do SBK em português que utilizei para a análise.

⁵⁵ Durante esse processo dialogaremos com Calder para conseguirmos encontrar semelhanças e diferenças entre o conceito de mal e o que nos é exposto na narrativa do sutra.

⁵⁶ Importante apontar aqui que Tsongkhapa afirma que “intenções são ações (*karma*), embora não sejam caminho das ações (*karma-pathā*).” Enquanto as “sete ações não virtuosas de corpo e fala não são apenas ações, mas também caminhos das ações porque corpo e fala são as bases para operar.” Já as “três não virtudes mentais (...) são caminhos das ações, mas não são ações.” (DRAGPA, 2020b, pp. 257-258). Assim, parece que Tsongkhapa adota a perspectiva de que a intenção, a ação volitiva, é uma decisão sutil pelo caminho da ação. O que permite interpretar que no caso do corpo e da fala, por serem aspectos mais grosseiros da ação, existe a possibilidade de um desenvolvimento dessa intenção, tornando-a uma volição mais elaborada, tornando-se um impulso da materialidade (*rūpa*) o que as torna não “apenas ações, mas também caminhos das ações”. Já a realização de um caminho da ação mental é “ter aquele pensamento” (DRAGPA, 2020b, p. 255) não há elaboração para adentrar o caminho da ação, mas é quase uma relação automática. Como não consegui verificar a fonte dessa perspectiva até o momento, opto por colocar aqui o termo *karmapathā* e não apenas *karma*, pois o primeiro inclui a relação entre ambos: a ação volitiva, outra tradução para *karma*, e a base para a operação da atividade (*karma*), corpo, fala e mente, que estão associados aos cinco agregados (*pañcaskandha*).

⁵⁷ “*Cetana literally means ‘act of thought’ as mental intention. (...) Thus the mental intention is conditio sine qua non for both, vacika-karma (verbal action) and kayika-karma (bodily action). However, while*

pois ela é a própria ação mental (*mano-karma*) e direciona as ações de corpo (*kayika-karma*) e fala (*vacika-karma*)⁵⁸. Nessa perspectiva, as três ações mentais não-virtuosas (*akuśala*) se relacionam de maneira geral às três aflições raízes (*tri-mūlakleśa*): apego-fixado (*upādāna*) / cobiça (*lobha*), ódio (*dveṣa*) / maldade (*vyāpāda*); ignorância distorcida (*avidyā*) / visões errôneas ou delusões (*mithyadr̥ṣṭi* ou *moha*) (VERDU, 1981, pp. 8 e 9; DRAGPA, 2020a, pp. 235-291; DRAGPA, 2020, p. 123).

Na Tradição Realista (*Sarvāstivāda*) a atividade (*karma*) é estruturado em “*root causes*” (*hetu*) e em “*sub-causes*” (*pratyaya*). Na primeira categoria temos seis causas principais, enquanto na segunda temos quatro condições (VERDU, 1981, pp. 174 e 175). De ambos os grupos, as que mais nos interessam são três das seis principais, pois dizem respeito diretamente ao *karma* gerado pela intenção, que são: 1 – causa-eficiente (*kāraṇahetu*); 2 – causalidade homogênea (*sabhāgahetu*); 3 – causalidade-de-maturação (*vipākahetu*) (VERDU, 1981, p. 9).

A causa-eficiente (*kāraṇahetu*) é a intenção (*cetanā*) como atividade mental, ou presente nas atividades de corpo e fala. Essa causa pode ser virtuosa (*kuśala*), movimentada pela clareza de estados virtuosos da mente, não-virtuosa (*akuśala*), movimentada pelas distorções das aflições (*kleśas*), e neutra⁵⁹ (*avyākṛta*), nem uma nem outra, o que vai definir as outras duas categorias de causalidade. A causalidade-de-maturação (*vipākahetu*) é um efeito de uma ação intencional nos agregados do ser senciente de acordo com a qualidade moral da ação. Ela é conhecida como heterogênea, pois está relacionada com uma imensa diversidade de maturações, como por exemplo, um ser senciente que é classificável como um ser-humano (*manasvin-sattva*) em uma vida, renascer como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) em outra, ambas com formações dos agregados (*skandha*) distintas mesmo que a qualidade moral seja determinante nelas (VERDU, 1981, p. 9). Outro exemplo é aquele citado anteriormente dado por Vasubandhu, sobre alguém que causou cisão na comunidade (*saṃgha*) através

physical karma (both verbal and corporeal) cannot occur without the mental, the mental can be performed without the physical. This one-sided separability justifies the above mentioned division of karma as mere volitional intentionality.” (VERDU, 1981, p. 176)

⁵⁸ Classificação presente nos Dez Caminhos das Ações Não-Virtuosas: (corpo) 1 – matar; 2 - pegar o que não lhe foi dado; 3 – ações sexuais aflitivas (como estupro); (fala) 4 – mentir; 5 – discurso divisor; 6 – discurso ofensivo; 7 – conversa sem sentido (ou fofoca em algumas traduções); (mente) 8 – cobiça; 9 – maldade; 10 – visões errôneas.

⁵⁹ Segundo o *The Princeton Dictionary of Buddhism*, as “*neutral actions do not produce ripened effects*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 2384), ou seja, mesmo que esteja dentro da causalidade, tendo assim seus efeitos, esses nunca são de projetar o renascimento do ser senciente como efeito de fruição (DRAGPA, 2020b).

de uma ação de fala, renascer como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) de *Avīci*⁶⁰, sentindo dores incessantes em todo seu corpo por um longo período de tempo (VASUBANDHU, 2012, p.1453).

A causalidade-de-maturação (*vipākahetu*) é dividida em três momentos: 1 – atividade ativa (*cetauitva karanam*); 2 – atividade passiva (*karma vāsanā*⁶¹); 3 – atividade reativa (*karma-phala*). A atividade (*karma*) ativa é a movimentação da intenção meramente mental ou direcionador físico (corpo e fala), é ela que determina a qualidade moral da atividade (*karma*). O segundo é o que permeia o fluxo senciente, carregando a qualidade moral que irá amadurecer como atividade (*karma*) reativa, o terceiro momento, afetando as tendências (“*subjective*”) e / ou o corpo e o ambiente (“*objective*”). Segundo essa teoria, mesmo que um fofoqueiro que causou cisão na comunidade tenha sofrimentos corporais além do conjunto da fala, ambos – corpo e fala – fazem parte da materialidade (*rupa*) e sua causalidade está presente como uma matéria não-informativa (*avijñaptirūpa*), ou seja, é nela que a qualidade moral está presente (VERDU, 1981, pp. 9-10; TSAI, 2018, p. 120).

Já a causalidade homogênea (*sabhāgahetu*) possui a mesma natureza entre causa e efeito. Essa causalidade é fácil de entender quando pensado em efeitos imediatos, como quando começamos a pensar mal sobre alguma pessoa e um pensamento da mesma natureza sucede o primeiro, e assim por diante, até ser interrompido por outro fluxo. Essa causalidade está presente na anterior, no que diz respeito à natureza moral da ação que irá maturar. Por máximo que, na perspectiva da causalidade-de-maturação (*vipākahetu*) um ser-humano (*manasvin-sattva*) possa renascer como um ser-animal (*tiryak-sattva*), isso só será possível se o renascimento estiver de acordo com a natureza moral da intenção presente na ação (que amadureceu dessa maneira). Os Realistas (*Sarvāstivādins*) dividem essa causalidade-homogênea (*sabhāgahetu*) em dois tipos: de natureza comum (*sabhāgatā*) e particular (*bhinna*). A primeira diz respeito à semelhança entre todos os seres sencientes (*sattvas*) de uma determinada classe de seres, enquanto a segunda diz respeito às diversidades particulares, individualidades, de cada um (VERDU, 1981, p. 13-14).

⁶⁰ Interminável.

⁶¹ Também traduzido como “*predispositions*”, “*habituations*”, “*latente tendencies*” ou “*residual impressions*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 2342).

Para entendermos isso aplicado a narrativa do sutra, podemos refletir sobre a descrição de *Avīci*, onde a causalidade-de-maturação (*vipākahetu*), aqui como “efeito amadurecido”, das causas-eficientes (*kāraṇahetu*), aqui como “tendências e ações aflitivas anteriores” que levam a uma atividade ativa (*cetauitva karanam*), que por sua vez determina a causalidade homogênea (*sabhāgahetu*), referente a natureza aflitiva da ação, que permeia o fluxo senciente através da atividade passiva (*karma vāsanā*) e amadurece como “murallas de ferro repletas de chamas, com seres que se assemelham a cachorros e serpentes de fogo” (efeitos nos agregados de intensa opressão, medo e dores semelhantes a queimaduras) (KṢITIGARBHA, 2016, p.A31).

Uma estrutura semelhante está presente, de certa forma, na Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*). Tsongkhapa (2020a, pp. 223-233) apresenta as seguintes características gerais das atividades (*karma*): 1 – uma ação feita terá efeito de mesma natureza; 2 – uma ação feita se intensificará (nos agregados) se nada for feito pra freá-la; 3 – não há como experimentar efeitos de ações que não foram feitas; 4 – as ações que fizemos não perecem (enquanto não amadurecerem ou forem interrompidas). Além dessas características gerais, Tsongkhapa (2020a, pp. 272-276) também faz uma “exposição dos efeitos”, apresentando as categorias: 1 – “efeitos frucionais”; 2 – “efeitos causais concordantes” (“concordantes causais comportamentais” e “concordantes causais experienciais”); 3 – “efeitos ambientais”. Essas quatro características gerais e os três efeitos estão presentes no que foi explicado sobre a estrutura Realista (*Sarvāstivāda*).

Aplicando essa primeira parte ao que mapeamos no sutra, podemos entender que, para renascer como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) há necessidade de ter tido uma intenção (*cetanā*) de natureza semelhante. A intenção (*cetanā*) movida pelo ódio (*dveṣa*) é uma possibilidade, já que a ação mental que parece estar relacionada a essa aflição – chamada *vyāpāda* traduzida como maldade, malquerença ou intenção prejudicial – é definida da seguinte maneira:

“A motivação é o desejo de fazer tais coisas como bater nos outros, pensando coisas como: ‘Como seria bom se eles fossem mortos, presos, ou se seus recursos arruinados, quer naturalmente quer por outros.’” (DRAGPA, 2020b, p. 255).

Podemos perceber que o movimento da intenção (*cetanā*) da maldade (*vyāpāda*), de desejar o sofrimento de outro, é semelhante à natureza dos sofrimentos que o ser senciente experiencia ao renascer como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*).

Podemos ver isso também nas definições de maldade (*vyāpāda*) – quando traduzida como malquerença e de intenção prejudicial – feitas por outros autores (e tradutores): “A intenção (da malquerença) é a de ferir ou por outra forma infligir mal a outros seres (...)” (NAGARJUNA, 1994, p. 48), e “O pensamento (da intenção prejudicial) é a motivação de desejar causar o mal, por exemplo, matar ou bater” (GYATSO, 2009, p. 71). Bater, ferir, matar, prender, vem de uma natureza da ação distorcida pelo ódio (*dveṣa*⁶²), que como vimos anteriormente, nos faz fixar a mente em características que geram inimizade, desejo de destruição, aversão. Outra definição de ódio / hostilidade, feito por Tsongkhapa é: “observar a origem do sofrimento, como os seres vivos, dores, armas, ou lâminas, e fazer surgir uma mente atormentada, desagradável, que contempla o prejuízo causado por esses objetos” (DRAGPA, 2020b, p. 115).

Mesmo que a natureza da intenção seja não-virtuosa (*akuśala*), por estar relacionada com o ódio (*dveṣa*) a ação mental de maldade (*vyāpāda*), segundo Rendawa e Tsongkhapa, pode estar relacionada a qualquer uma das três raízes aflitivas, não apenas ao ódio (*dveṣa*). Podemos assim, por uma forte cobiça (*lobha*), querer a morte de alguém. Isso não quer dizer que o ódio (*dveṣa*) não esteja presente, mas a aflição predominante é outra. Desse modo, a maldade (*vyāpāda*) pode surgir a partir de um pequeno pensamento de cobiça (*lobha*) que não freamos e fomos alimentando por algum tempo, intensificando essa ação a ponto de se tornar uma ação de maldade (*vyāpāda*). Isso tem uma importância soteriológica⁶³ muito forte, que é a aplicação do antídoto correto, como Tsongkhapa explica no *Lamrim Chenmo* (DRAGPA, 2020a).

De qualquer modo, vimos também que não é apenas a ação de maldade (*vyāpāda*) que é narrada como causa de um renascimento miserável, mas qualquer um dos dez caminhos das ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*). Isso pode se dar pelas quatro características, principalmente a de aumento da intensidade, que advém de uma familiaridade ou habitualidade, já que se não vemos o problema a ser corrigido, o mantemos como algo familiar em nossa mente. Ainda assim, um pensamento de maldade já é o caminho da ação de maldade (*vyāpāda*). Isso seria suficiente, dentro

⁶² Algo interessante presente no *The Princeton Dictionary of Buddhism* é que uma das traduções apresentadas tanto para *vyāpāda* quanto para *dveṣa* é “*ill will*”, trazendo uma similaridade nesses dois conceitos (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 707).

⁶³ Ainda trataremos se o conceito de soteriologia faz sentido ou não ser aplicado no contexto budista. Aqui “importância soteriológica” se refere à importância em relação ao abandono das aflições envolvidas que faz parte do caminho para libertação do sofrimento (*nirodha*) e realização da paz definitiva (*nirvāṇa*).

dessa teoria da atividade (*karma*) para condicionar um renascimento em um estado infernal? A resposta seria sim e não, como veremos.

Além das quatro características gerais, que já respondem parcialmente essa pergunta, Tsongkhapa apresenta também outras características de análise da atividade (*karma*), também apresentada por Rendawa em seu comentário a Carta a um Amigo, que indicam outros parâmetros que podem levar a um renascimento nos reinos miseráveis. Essa estrutura é dividida nas seguintes categorias: 1 – base; 2 – atitude (formado por percepção, motivação, aflição); 3 – realização; 4 – culminação (DRAGPA, 2020a; NAGARJUNA, 1994). São elas que definem se uma ação é completa, incompleta, pesada ou leve.

A base é o objeto (de forma geral) da ação, por exemplo, um ser vivo para a ação de matar (já que não é possível tirar a vida de algo que não tem vida). A atitude inclui se temos uma percepção correta ou incorreta da base (confundir uma pessoa com um manequim seria uma percepção incorreta), a motivação é a intenção que motiva o ato estabelecendo como específica ou geral (o que influi na relação com as outras categorias, por exemplo, se a motivação for geral, a percepção ser correta ou não pode não ser relevante) e a aflição predominante envolvida (predominante pois, pela perspectiva Universalista [*Mahāyāna*], a ignorância distorciva [*avidyā*] sempre está presente enquanto houver aflição [*kleśa*]). A realização é relacionada tanto a ação ter sido feita pessoalmente quanto por terceiros, e também se foi imediata ou planejada. Por fim a conclusão é relacionada ao regozijo (o que reforça as aflições [*kleśas*] envolvidas no movimento de nossa intenção [*cetanā*]) ou ao arrependimento (considerado uma das forças oponentes, que enfraquece a familiaridade com a aflição [*kleśa*] em questão) (DRAGPA, 2020a, pp. 235-316).

Nessas categorias, e para além delas, há parâmetros também para a análise do peso das ações, ou seja, sua intensidade. Assim, temos intensidades de cada uma dessas categorias: quem está sendo prejudicado com nossas ações (por exemplo, se prejudicamos pessoas que beneficiam muitas pessoas), se a percepção é correta ou não, se a motivação é geral ou específica (dependendo de cada caso), se a aflição está intensa ou não no momento da ação, se a realização é planejada por muito tempo ou tem requintes de crueldade, se a conclusão é imediata ou lembrada e regozijada. Outros parâmetros são: a habitualidade, a ausência de antídotos (formas de frear a familiaridade

aflitiva), o tipo de ação (matar é pior que pegar aquilo que não lhe foi dado, ou mentir sobre as próprias realizações é pior que conversa sem sentido, e no caso das ações de mente, as visões errôneas são as piores) (DRAGPA, 2020a).

As visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) são apontadas por Tsongkhapa como um dos dez caminhos das ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*) mais pesados, principalmente a negação da causalidade⁶⁴ (DRAGPA, 2020a, p. 257). Na versão em inglês do *Lamrim Chenmo*, traduzido pelo *The Lamrim Chenmo Translation Committee* (DRAGPA, 2000, p. 228), encontra-se como um dos parâmetros de peso das ações não virtuosas o que é chamado de *clinging to the perverse* (agarrar-se ao perverso), que é a ação unida a uma das cinco visões errôneas, em termos gerais: 1 – apego ao eu e ao meu (*satkāyadr̥ṣṭi*); 2 – visões extremas (*antaparigrahadr̥ṣṭi*) como o eternalismo e materialismo/aniquilacionismo; 3 – apego a própria opinião (*dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*); 4 – apego a preceitos ideológicos ou religiosos (*śīlparāmarśadr̥ṣṭi*); 5 – negação da causalidade (*mithyadr̥ṣṭi*) (DRAGPA, 2020b, pp. 115 a 117). Nesse aspecto, uma pessoa que prejudica outra por considerar que esse ato o libertará do sofrimento é uma ação com grande peso.

Portanto, o ato de matar, por exemplo, pode ser neutro, leve ou pesado, dependendo das características relacionadas à ação. Tal como, ao dedetizarmos nossa casa por saber que a presença de mosquitos da dengue pode prejudicar não só nós como outras tantas pessoas, ou se um caçador esquimó mata um animal para se alimentar, ou se planejadamente, com requintes de crueldade, matamos alguém que beneficia muitas pessoas, o peso dessas ações são diferentes por várias razões. Então, a partir da pergunta de Calder em seu texto *Is Evil Just Very Wrong?*, o conceito de mal é aplicável na tradição budista ou ele é apenas uma intensidade diferente de uma ação errada? (CALDER, 2013).

Na perspectiva que estamos vendo, as aflições (*kleśas*) são aquilo que qualifica uma ação como não-virtuosa (*akuśala*), o que seria associado ao “errado” no budismo. Em termos quantitativos⁶⁵, categoria de intensidade, vimos que há vários níveis de ações

⁶⁴ Que também possui o nome em sânscrito de *mithyadr̥ṣṭi*.

⁶⁵ Essa categoria de intensidade é o que leva muitos críticos a defenderem o conceito de mal como desnecessário e perigoso. A característica qualitativa seria aquela que justificaria a manutenção desse conceito. Calder apresenta a definição da característica qualitativa quando dois conceitos não dividem qualquer uma de suas propriedades essenciais, estabelecendo depois a sua definição como: não dividindo as mesmas propriedades essenciais com o mesmo grau de importância. Assim, uma ação errada que causa

“erradas”, levando a entender que a análise do peso das ações se limita a essa categoria. Mas há categorias que não definem se a ação é mais ou menos pesada por um viés quantitativo, mas por um viés de naturalização do errado que nos leva a hábitos não-virtuosos, como por exemplo: o regozijo na conclusão, ou o parâmetro de agarrar-se ao perverso. Se relacionarmos esses parâmetros às categorias gerais da atividade (*karma*), expostas anteriormente, veremos que nos familiarizando com as atividades não-virtuosas (*karma akuśala*) e concomitantemente com as aflições (*kleśas*) elas tendem a aumentar.

Poderíamos então definir o mal no budismo *Mahāyāna* como sendo uma naturalização da habitualidade (*vāsanā*) e das atividades (*karma*) aflitivas que criam e mantém as causas para uma causalidade-de-maturação (*vipākahetu*) como renascimento como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*)? Sendo essa naturalização formada por: 1 – intensidade da ação; 2 – regozijo pelo erro⁶⁶; 3 – presença forte das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*). Mas seria qualquer ação aflitiva de mesma natureza que a desses agregados atormentados? Afinal, não estariam os celestiais, com seus prazeres, conforto, bem-estar, também presos no ciclo de aflições mentais e emocionais e, portanto, também são existências condicionadas por aflições?

Para a Tradição Realista (*Sarvāstivāda*), por exemplo, a existência condicionada tem como base a ignorância distorciva (*avidyā*). Desse modo, mesmo as ações virtuosas tem um nível de distorção na base, categorizando esse tipo de ação como “ação pura condicionada”. Essas ações podem ser aflitivas no sentido de condicionamento pela ignorância distorciva (*avidyā*), porém são mais próximas do inefável, o fluxo da realidade que é chamada de realidade última ou verdade última (*paramārthasatya*) que está além da realidade ou verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) e, portanto da linguagem, e que pode ser conhecida, linguisticamente, apenas por similitudes, até que ocorra a cessação sem-deliberação (*apratisamkya-niroddha*) (TSAI, 2018). A Tradição Universalista (*Mahāyāna*) mantém o condicionamento pela ignorância distorciva (*avidyā*), como está presente nos doze elos⁶⁷ (*nidānas*), da interdependência

dano extremo e que envolva o sentimento de prazer por isso, para Calder, pode ser definida como um mal e não apenas como uma ação muito errada, pois é qualitativamente diferente (CALDER, 2013; CALDER, 2020).

⁶⁶ Separei da intensidade da ação por relacionar-se a familiaridade em si.

⁶⁷ A saber: 1 – ignorância distorciva (*avidyā*); 2 – formações (*saṃskāra*); 3 - consciência (*vijñāna*); 4 – mente e corpo (*nāmarūpa*); 5 – seis bases sensoriais (*sad-ayatana*); 6 - contato (*sparśa*); 7 - sensação

(*pratītyasamutpāda*) (DRAGPA, 2020b), e por isso os celestiais (*devas*) também estão suscetíveis a sofrimentos e existências miseráveis em vidas futuras. Sendo assim não é a ação moral que liberta o ser do sofrimento, mas é um importante criador e mantenedor de condições para que essa libertação possa ocorrer.

É importante entendermos que a teoria da atividade (*karma*) não é uma relação linear entre bem e mal, mas trabalha com o conceito de “rede de conexões em fluxo”, relacionando a intenção (*cetanā*), a atividade (*karma*) e a consequência da ação, tanto físicas (corpo e fala), quanto mentais, sendo que essa surge em dependência do conhecimento da realidade (TSAI, 2019, p. 220). Em outras palavras, uma ação é constituída de diversos elementos que possibilita incluí-las nas categorias de virtuosa (*kuśala*), não-virtuosa (*akuśala*) e neutra (*avyākṛta*), e que dentro dessas categorias, principalmente as duas primeiras, há variações quantitativas e qualitativas.

Pensando nessas categorias podemos entender que o conceito de mal, diferente de uma ação errada (no sentido de distorcida por alguma aflição), possui também a característica de distanciador da libertação do sofrimento. Uma atividade virtuosa (*karma kuśala*) por si mesma, não leva a libertação do sofrimento, como vimos antes, mesmo que desfrutemos de conforto e bem-estar por muito tempo. Ainda assim, elas são menos distorcidas em relação ao fluxo da realidade do que as atividades não-virtuosas (*karma akuśala*). As atividades (*karma akuśala*) nos distanciam do entendimento do fluxo da realidade por sua natureza aflitiva, criando obstáculos para essa finalidade. Quando temos formas de diminuir a influencia das aflições em nossa mente, conseguimos abandonar as aflições e cultivar virtudes. O que não ocorre quando naturalizamos as não-virtudes, habituando-se a elas.

Portanto, podemos definir o conceito de mal em uma perspectiva embasada no budismo Universalista (*Mahāyāna*) como tendo as seguintes características: 1 – presença intensa das aflições (*kleśas*); 2 – intensidade da atividade não-virtuosa (*karma akuśala*)⁶⁸ ; 3 – naturalização / habitualidade com as aflições (*kleśas*) e com os dez caminhos das ações não-virtuosas (*daśa-akuśala-karmapathā*)⁶⁹ e; 4 – o distanciamento

(*vedanā*); 8 – ansiedade (*trṣṇā*); 9 – apego aflitivo (*upādāna*); 10 - expectativa (*bhava*); 11 – nascimento (*jāti*); 12 – envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*).

⁶⁸ Referente aos outros parâmetros de intensidade do karma que não as aflições (*kleśas*).

⁶⁹ Que inclui regozijo pelo erro e forte presença das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*).

da libertação dos sofrimentos⁷⁰. No trecho do *SBK* que fala sobre “fazer mal ao *Buddha*”, por exemplo, pelas categorias de análise que vimos, percebemos que é uma ação pesada pela base (o *Buddha*). Na perspectiva simbólica de destruir as imagens, o problema não é o objeto inanimado, mas a relação de entendimento que temos da representatividade daquele objeto. Destruir a imagem do *Buddha* aqui seria se distanciar de seu sistema de ensinamentos, que segundo a tradição, é capaz de libertar os seres dos sofrimentos, o que em um momento ou outro intensificaria as aflições na mente do ser senciente, por um processo degenerativo natural da existência condicionada.

Se compararmos com as propriedades qualitativas do conceito de mal apresentadas por Calder em seu artigo, que são: 1 - dano significativo; 2 - “*e-motivation*”, “*By a e-motivation I mean an inexcusable intention to bring about, allow, or witness, the significant harm for an unworthy goal*” (CALDER, 2013, p. 189). “Dano significativo” está relacionado à consequência das ações, o que na perspectiva budista o dano mais significativo é aquele que reforça o aprisionamento do ser senciente ao ciclo de sofrimentos (*samsāra*). Enquanto que a “*e-motivation*”, mesmo incluindo a intenção, não estabelece as características dessa intenção além do querer fazer, permitir ou testemunhar o dano significativo em outrem. Nesse aspecto, é possível dialogar com a perspectiva Universalista (*Mahāyāna*), mas faltam elementos.

Pensando sobre, por exemplo, a figura de *Māra* que tenta prejudicar o *Buddha* Śākyamuni, não pelo prazer de prejudicá-lo, mas por medo de perder seu posto como o ser senciente mais poderoso do Reino do Desejo (*Kāmadhātu*). O ódio de *Māra* por *Buddha*, nesse caso, está relacionado à sua ganância e inveja. A atitude dele, dentro da perspectiva budista é má, pois ele queria impedir que o *Buddha* Śākyamuni, inicialmente, se libertasse dos sofrimentos e suas causas, e posteriormente, ensinasse outros seres sencientes, levando-os a se libertarem também. O Maldoso (*Pāpīyām*) como também é chamado, se utiliza de seduções para manter os praticantes presos no ciclo de aflições, não necessariamente machucando-os (TSAI, 2017e). Portanto há um dano significativo, porém apenas dentro do referencial budista.

⁷⁰ O que está relacionado com as consequências das ações em si mesmo e nos outros.

1.3 O mal sob um viés inspirado pela Escola Centrista (*Madhyamaka*)

Antes de adentrarmos a análise das características do conceito de mal na Tradição Universalista (*Mahāyāna*) e por uma interpretação embasada na Escola Centrista (*Madhyamaka*), é importante entendermos algumas possíveis abordagens religiosas do budismo. Segundo Dilip Loundo (2017, p.49), no budismo, tal como no hinduísmo, a filosofia é uma dimensão de aprofundamento da religião. Dentro desse referencial ele trabalha com “dois vetores de progressão”: 1 – nível introdutório e; 2 – nível de aprofundamento.

O primeiro nível “possui um caráter geral, popular ou comunitário” e foca nas dimensões “morais, rituais e litúrgicos e a familiarização com narrativas míticas e princípios doutrinários e dogmáticos”, no caso do budismo, trabalhando com o conceito de *samsāra* (“doutrina da transmigração da alma”), buscando um “renascimento paradisiáco”, que é uma “condição inevitavelmente temporária”. O segundo nível “possui um caráter iniciático e envolve, primordialmente, a prática da razão meditativa, de caráter analítico, sobre a natureza última do sujeito e da realidade que o cerca”, com o objetivo do “descentramento total do ego” e da “superação da dualidade” pelo reconhecimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*) (LOUNDO, 2017, pp. 49 e 50).

Essa divisão de níveis, apontada por Loundo, dialoga com divisões usadas nos trabalhos de Atiśa e de Tsongkhapa: Uma Lâmpada para o Caminho da Iluminação (*Bodhipathapradīpa*) e *Lamrim Chenmo* respectivamente. Atiśa, em seu trabalho, propõe três níveis, traduzidos normalmente como escopos, que são usados por Tsongkhapa no desenvolvimento teórico do pensamento da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*): 1 – escopo inicial; 2 – escopo intermediário; 3 – escopo superior. A principal característica de cada um é referente à finalidade soteriológica do praticante. O primeiro busca, em seu viés comum, a felicidade na mesma vida, e em seu viés incomum um renascimento como um celestial (*deva*), desfrutando de felicidades, em vidas futuras, através da disciplina moral (DRAGPA, 2020a).

O segundo e o terceiro se assemelham ao nível de aprofundamento apontado por Loundo. No caso do segundo, tendo entendido que as felicidades e renascimentos como

celestiais (*devas*) são insatisfatórios, por serem impermanentes, e o ser senciente se mantém no ciclo de sofrimentos (*samsāra*), o praticante busca cessar os sofrimentos e realizar a paz definitiva (*nirvāṇa*) para si mesmo. Enquanto que o terceiro busca também cessar o sofrimento e realizar a paz definitiva (*nirvāṇa*), porém desenvolvendo qualidades que o permitirá beneficiar todos os seres sencientes (o que transforma a paz definitiva [*nirvāṇa*] em completo despertar [*samyaksambodhi*], para que esses também possam cessar seus sofrimentos e realizarem a paz definitiva [*nirvāṇa*]) (DRAGPA, 2020b).

O que leva a esses dois objetivos dos últimos escopos é o reconhecimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*), em sua forma catafática, ou o reconhecimento da vacuidade (*śūnyatā*), em sua forma apofática⁷¹. Entretanto, isso não torna as práticas e entendimentos do escopo inicial ignoráveis, pelo contrário, elas possuem sua importância na construção de condições favoráveis para os estudos e treinamentos dos escopos intermediário e superior. Buscar um bom renascimento é útil, dentro dessa perspectiva, para quem deseja realizar a paz definitiva (*nirvāṇa*), pois garante condições de continuidade no treinamento em vidas futuras. Afinal, os Três Treinamentos (*Trisīkṣā*) são formados por: treino superior em moral (*adhiśīlasīkṣā*), treino superior em meditação (*adhisamādhiśīkṣā*) e treino superior em entendimento (*adhiprajñāsīkṣā*), existindo, portanto, uma inter-relacionalidade entre eles.

Com isso, mesmo as questões morais – o que inclui a teoria da atividade (*karma*) – podem ser aprofundadas, no contexto budista, através do Conhecimento Manifesto (*Abhidharma*) das diversas escolas. A teoria que vimos anteriormente, tanto da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) quanto da Tradição Realista (*Sarvāstivāda*), é um aprofundamento que dá suporte a conduta moral, trazendo reflexões sobre a causalidade das ações e intenções, e sua relação com a finalidade de cessação do sofrimento e realização da paz definitiva (*nirvāṇa*).

⁷¹ No caso do terceiro escopo, o escopo superior, soma-se a isso o que é chamado de mente do despertar (*bodhicitta*) que em termos gerais é o desenvolvimento de uma mente que busca o completo despertar (*samyaksambodhi*) – a paz definitiva (*nirvāṇa*) e meios habilidosos (*upāyakaūśalya*) – para beneficiar a todos os seres sencientes. Sem o desenvolvimento dessa atitude mental, o reconhecimento da interdependência resulta apenas na paz definitiva (*nirvāṇa*) para si mesmo. Isso é explicado por Tsongkhapa (2020c e 2021a) no Lamrim Chenmo.

1.3.1 Teoria da realidade das Escolas Realista (*Sarvāstivāda*) e Centrista (*Madhyamaka*)

A teoria da realidade da Tradição Centrista (*Madhyamaka*) se estrutura em uma interpretação apofática da interdependência (*pratītyasamutpāda*), que é a vacuidade (*śūnyatā*) – sem fazer afirmações sobre a realidade última – em um debate com diferentes escolas. No caso de Nāgārjuna⁷² – que mesmo não tendo fundado a Tradição, compôs as obras que a fundamentam – ele debateu e se contrapôs às “ontologias daquelas escolas que, na mesma época, descreviam a realidade última como um conjunto de ‘substâncias’ atômicas, dotadas de ‘natureza própria’” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 16). Além dessas, ele se contrapôs também ao outro extremo “da aniquilação, *ucchedavāda*” (DRAGPA, 2016, p. 35). O propósito de sua posição nesses debates era atacar a “atitude metafísica” que levam a:

“(…) propensão elementar, inata, pré-filosófica em considerar como *verdadeiras* (...) determinadas ideias sobre a realidade. Essa propensão é o que, tecnicamente, na linguagem do *Madhyamaka*⁷³, é definido como “superimposição” (*samāropa* ou *adhyaropa*) de uma ‘natureza própria’, ou seja, ‘projeção’ das categorias da ‘substância’ e da ‘identidade’ sobre uma realidade que, ultimamente, não pode ser definida nesses termos.” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 17 e 18)

Aqui é importante buscarmos entender um pouco sobre o que seria essa “natureza própria” que é superimposta. A palavra em sânscrito utilizada para esse termo é existência inerente (*svabhāva*), o que Candrakīrti explica como sendo um termo com três sentidos: 1 – “*svabhāva* como **essência ou característica individualizadora** de um fenômeno (dimensão ôntica)”; 2 – “*svabhāva* como **substância ou natureza própria/intrínseca** de um fenômeno (dimensão ontológica objetificável)” e; 3 – “*svabhāva* como **absoluto ou verdade última** de todos os fenômenos (dimensão ontológica inobjetificável, de fundo epistêmico-pedagógico)” (*apud.* LOUNDO, 2018, p. 34). Segundo Loundo (2018), Candrakīrti estabelece a contraposição da Escola Centrista (*Madhyamaka*) como sendo o segundo sentido de existência inerente (*svabhāva*).

Segundo Tsongkhapa (2016, p. 95), essa superimposição é de dois tipos: 1 – “a superimposição de um ser objetivo” e; 2 – “a superimposição de um ser pessoal”. Desse modo, há a imputação de uma natureza própria tanto em relação aos outros e objetos

⁷² Séc. III d.C.

⁷³ Centrista.

externos, quanto ao eu. Tal propensão pré-filosófica está presente tanto em escolas taxadas como eternalistas, quanto nas escolas ditas materialistas (ou aniquilacionistas, ou mesmo niilistas⁷⁴). Loundo (2018) expôs o conceito de “natureza própria” (*svabhāva*) presente nas escolas materialistas⁷⁵: *svabhāva*-causa material⁷⁶ e *svabhāva*-acidente⁷⁷. Enquanto as escolas eternalistas defendem a “*svabhāva*-causa (material e não-material)⁷⁸” (LOUNDO, 2018). Assim, a superimposição (*samāropa*), pode ser tanto pelo viés eternalista (*śāśvatavāda*), quanto materialista/aniquilacionista (*ucchedavāda*), o que é visto no budismo como uma das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*): a visão extremista (*antaparigrahadrṣṭi*) (DRAGPA, 2020b, p. 116).

Para Nāgārjuna e também para os Centristas (*Madhyamikas*), essa superimposição mesmo sendo “pré-filosófica”, ou seja, ocorrendo antes mesmo de uma elaboração conceitual, ela também é reforçada pelas estruturações filosóficas posteriores (a sua imputação), que era o caso de conceitos presentes nos debates defendidos pelas outras escolas, como vimos⁷⁹. A Escola Realista (*Sarvāstivāda*) estabeleceu uma lista de fatores reais (*dravya-dharma*) que possuem natureza-própria e sustentam a realidade. Esses fatores reais (*dravya-dharma*) são divididos nas seguintes categorias: 1 – “fatores do corpo ou matéria” (*rūpa*); 2 – “fator da mente” (*namaḥ citta*); 3 – “fatores associados aos pensamentos concomitantes” (*saṃskāra, caittaśikṣā*); 4 – “fatores não associados aos pensamentos concomitantes” e; 5 – “fatores incondicionados” (*asaṃskṛta dharma*) (TSAI, 2019, p. 118-119).

Dessas categorias de fatores o que nos interessa nessa investigação são aqueles que pertencem à terceira categoria: os “associados aos pensamentos concomitantes”, pois estão relacionados com o agregado das formações (*saṃskāra*), e neles estão inclusos os fatores “universais aflitivos” (*kleśa mahā bhūmika dharma*), “universais não-virtuosos” (*akuśala mahā bhūmika dharma*), e os “particulares aflitivos” (*partita kleśa bhūmika dharma*) (TSAI, 2019, p. 120), além de outras categorias importante para

⁷⁴ Opto por não utilizar o termo niilista para que não se confunda com o conceito usado pelo filósofo alemão Nietzsche.

⁷⁵ A Escola Carvaka/Lokayata, que possui duas vertentes: uma que defende a *svabhāva*-causa material e outra a *svabhāva*-acidente.

⁷⁶ As coisas contendo em si mesmas seu próprio fundamento (LOUNDO, 2018).

⁷⁷ Doutrina do acidentalismo ou acaso (*yadr̥ccha*) (LOUNDO, 2018).

⁷⁸ Cujas natureza própria é material e vai além da materialidade (LOUNDO, 2018).

⁷⁹ Mesmo que esses conceitos não tivessem o propósito de defender as visões extremistas (*antaparigrahadrṣṭi*), acabam sendo usados dessa maneira por alguns debatedores, o mesmo risco ocorre na tradição Centrista (*Madhyamaka*), mas ao invés de serem interpretados como eternalistas, costumam ser acusados de defenderem a visão do aniquilacionismo (*ucchedadrṣṭi*).

o objeto de análise, o conceito de mal. Como vimos anteriormente com o mapeamento e a definição das características do conceito de mal no *SBK*, essas categorias podem estar relacionadas com a intensidade e a familiaridade com as aflições (*kleśas*) e com as atividades não-virtuosas (*karma akuśala*), além das consequências de distanciamento da finalidade soteriológica.

Entendemos que as atividades não-virtuosas (*karma akuśala*) são distorcidas pelas aflições raízes (*mūlakleśa*) e suas combinações, tendo, segundo a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), a predominância de uma ou outra em uma ação. Essas três aflições não estão presentes nos fatores, mas se manifestam como um fator universal aflitivo⁸⁰ – delusão (*moha*) – e como dois dos fatores particulares aflitivos – raiva (*krodha*) e avareza (*mātsarya*) – manifestações da ignorância distorciva (*avidyā*), ódio (*dveṣa*) e apego aflitivo (*upādāna*). Na perspectiva Realista (*Sarvāstivāda*), por essas aflições serem consideradas fatores, elas possuem existência inerente (*svabhāva*), e são responsáveis pela existência degenerada do que é condicionado, por isso “tudo o que vem a ser por causas e condições é um objeto que traz em si os sofrimentos” (TSAI, 2018, p. 106). Se elas possuem existência inerente (*svabhāva*) não podem ser removidas, mas seus processos associativos podem ser cessados de forma provisória através da aquisição de fatores absolutos contaminados, e pode ser cessados de forma permanente através de dois dos fatores incondicionados: 1- libertação com deliberação (*pratisamṅkyā nirodha*) e; 2 – libertação sem deliberação (*apratisamṅkyā nirodha*)⁸¹ (TSAI, 2018).

Desse modo, de forma provisória as aflições (*kleśas*) deixam de fazer associações quando passamos a compreender os fatores absolutos condicionados de natureza virtuosa, cultivando-os. Entretanto, por serem fatores reais, as aflições (*kleśa*) ainda estão lá, e quando nosso cultivo virtuoso se degenerar, as aflições voltam a se associarem. Por isso, para a *Sarvāstivāda*⁸², como vimos também anteriormente, apenas a prática da disciplina moral (*śīla*) – sozinha – não é capaz de realizar a libertação

⁸⁰ Por isso veremos nos doze elos (*nidānas*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular que a ignorância distorciva (*avidyā*) e o apego aflitivo (*upādāna*) aparecem na estrutura, mas não aparecem na lista de fatores. Pela perspectiva Realista (*Sarvāstivāda*), os fatores possuem existência inerente (*svabhāva*) e, por isso, não podem ser cessados, enquanto as aflições (*kleśas*) apresentadas nos doze elos (*nidānas*) podem, e quando são, impedem as aflições (*kleśas*) que são fatores de se associarem.

⁸¹ Esse “salto” do condicionado para o incondicionado, percebido como inefável, segundo a teoria Realista (*Sarvāstivāda*) e também pela teoria Centrista (*Madhyamaka*), só ocorre através da absorção meditativa (*dhyāna*) (TSAI, 2018).

⁸² Tal como também para os Centristas (*Madhyamikas*) e Treinistas (*Yogācāravādins*).

(*nirodha*) ou realizar a paz definitiva (*nirvāṇa*), mesmo que seja um treinamento muito importante para criar as condições necessárias para os outros dois treinamentos superiores.

Apesar de ser possível, para a teoria Realista (*Sarvāstivāda*), realizar a libertação dos sofrimentos e a paz definitiva mesmo tendo as aflições como fatores que possuem natureza própria, quando essa perspectiva é tomada através das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), elas podem reforçar o funcionamento das próprias aflições. Candrakīrti descreve a relação das aflições e da superimposição da seguinte maneira:

“Apego afitivo, e assim por diante, superimpõe características, tais como a atratividade e a repulsividade, por meio da svabhāva gerada pela ignorância distorciva e sua superimposição. Portanto, essas aflições não agem separadas da ignorância, de fato, elas dependem da ignorância distorciva, uma vez que ela é a aflição principal.” (*apud* DRAGPA, 2016, p. 72).

Ou seja, para a Escola Centrista (*Madhyamaka*), a superimposição é um modo de funcionamento da ignorância distorciva (*avidyā*), a principal entre as três aflições raízes (*mūlakleśa*). É essa aflição que movimenta as demais, através de suas distorções. Desse modo, podemos entender que o principal funcionamento das aflições (*kleśas*), segundo essa Escola, são suas distorções. Se pensarmos a partir desse parâmetro, as aflições (*kleśas*) se intensificam por causa da superimposição (*samāropa*) de uma natureza própria nas características de fixação do apego afitivo (*upādāna*) e do ódio (*dveṣa*).

Se levarmos isso para a intensidade da ação não-virtuosa (*akuśala*), que inclui os parâmetros de análise apresentados pela Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), é a superimposição (*samāropa*) que dispara o movimento da intenção (*cetanā*) afitiva. Enquanto que a naturalização / habitualidade, o que inclui a presença forte das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), também é possível estabelecer a superimposição (*samāropa*) como um problema central, mas nesse caso, voltado a intensidade das próprias visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), o que se relaciona com o regozijo pela aflição (*kleśa*) ou atividade não-virtuosa (*karma akuśala*).

1.3.2 As cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*)

A Escola Centrista (*Madhyamaka*), portanto, foca na ignorância distorciva (*avidyā*) como sendo o principal problema que prende o ser senciente ao ciclo de

sofrimentos (*saṃsāra*). Para essa Escola, para que o ser senciente consiga se libertar, é necessário cortar as distorções da ignorância distorciva (*avidyā*), que se manifesta a partir, principalmente, da superimposição (*samāropa*) da existência inerente (*svabhāva*), o que leva também às cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*): 1 – “visão da eternalização dos agregados percebíveis” (*satkāyadr̥ṣṭi*); 2 – “visão extremista” (*antaparigrahadr̥ṣṭi*); 3 – “crença na supremacia das visões errôneas” (*dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*); 4 – “crença na supremacia da ética ou na disciplina religiosa” (*śīlparāmarśadr̥ṣṭi*) e; 5 – “visões errôneas” (*mithyadr̥ṣṭi*)⁸³ (DRAGPA, 2020b, pp. 115-116).

Segundo Tsongkhapa (2020b, pp. 115-116), a primeira diz respeito à superimposição (*samāropa*) de uma natureza própria referente aos agregados vendo-os como sendo eu-independente (*ātman*) ou meu (pertencente a um eu-independente[*ātman*]), como se fosse uma pessoa ou objeto (no caso do “meu”) permanente e unitária, mas que na verdade é “impermanente e um fenômeno múltiplo”. A segunda, a partir da percepção do eu-independente (*ātman*) e meu, superimpõe uma natureza própria “permanente e eterna” ou “como sujeito a aniquilação”. Já a terceira é referente a tomar pela superimposição (*samāropa*) os entendimentos convencionais como sendo verdadeiros⁸⁴ e supremos. A quarta diz respeito a entender, por superimposição de uma natureza própria, a ética, rituais, vestimentas, etc, como sendo capazes de “libertarem das aflições, e de libertarem do saṃsāra”. Por fim, a quinta é a negação da causalidade a partir de uma superimposição (*samāropa*) da existência inerente (*svabhāva*) em relação à vida, às ações etc., ou seja, não há, por exemplo, efeito moral nas ações, pois a ação é isolada de qualquer causalidade.

Assim, quando o ser senciente nega a causalidade, ele não é capaz de ver sua ação como sendo causa de sofrimentos, muito menos a sua intenção como sendo essa causa. Do mesmo modo, quando o apego ao eu e ao meu é intenso, o ser senciente busca satisfazer esse eu, não se importando com qualquer sofrimento que possa causar em outrem. Por essas visões errôneas serem “aflições da inteligência” (DRAGPA, 2020b, p. 115), ou seja, de entendimento, elas permeiam as ações não virtuosas e são capazes de intensificá-las. Além disso, por elas serem difíceis de perceber, torna-se

⁸³ Costumam ser referidas também como: 1 – apego ao eu e ao meu; 2 – visões extremas; 3 – apego a própria opinião; 4 – apego a religião ou ideologia e; 5 – negação da causalidade.

⁸⁴ No sentido último, tomado nas Escolas Realista (*Sarvāstivāda*) e Centrista (*Madhyamaka*) como inefável.

necessário as reflexões filosóficas que possuem a intencionalidade de conhecê-las e corrigi-las.

Por esse viés, orientado pela perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) de entendimento da realidade, umas das principais características que levantamos a respeito do mal é a presença e intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*⁸⁵), que influem nas outras aflições (*kleśas*) além de influir também nos outros aspectos da estrutura da atividade (*karma*). Devemos lembrar que a ignorância distorciva (*avidyā*), que é a base das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), é a aflição fundamental, condicionante da existência no ciclo de sofrimentos (*samsāra*). Isso quer dizer que todos temos graus dessas cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), mas é justamente a participação delas e suas intensidades que interferem nas relações da causalidade moral presente na estrutura de análise da atividade (*karma*). Mas como a Escola Centrista (*Madhyamaka*) vê a teoria da atividade (*karma*)?

As estruturas de análises e do funcionamento da atividade (*karma*) são aceitas pelos Centristas (*Madhyamikas*) como verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) e por isso não é foco direto de suas críticas. O foco, na realidade, são as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), a superimposição (*samāropa*) de uma existência inerente (*svabhāva*) que ocorrem ao investigar sobre a causalidade. Porém não é tão simples, pois esse é um dos temas que leva os Centristas (*Madhyamikas*) a serem acusados de terem uma visão aniquilacionista (*ucchedadṛṣṭi*⁸⁶). Em um dos capítulos do texto Versos Fundamentais do Caminho do Meio (*Mūlamadhyamakakārikā*), Nāgārjuna examina a “ação” e o “agente” e refuta a existência inerente de ambos, utilizando nove possíveis abordagens lógicas: 1 - a abordagem substancialista que é "sujeito real"⁸⁷ e "ação real" (dotados de ação); 2 - a abordagem “niilista”⁸⁸ que é a combinação de "sujeito irreal" e "ação irreal" (ambos desprovidos de ação); 3 a 9 - todas as outras possíveis conjunções (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016)⁸⁹.

⁸⁵ Relacionadas com a superimposição (*samāropa*) da existência inerente (*svabhāva*).

⁸⁶ Ou materialista.

⁸⁷ Os termos “real” (*sad-butha*), “irreal” (*asad-butha*) e “reais-irreais” (*sad-asad-bhuta*), segundo Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016), estão relacionados a *kriya-yuktah*, “dotado de ação” (no caso do que é real) e *kriya-rahitam*, “desprovido de ação” (no caso do que é irreal).

⁸⁸ Aqui, mesmo sendo uma citação indireta, optei por manter o termo usado por Ferraro em seu livro.

⁸⁹ Para mais detalhes sobre a lógica do argumento de Nāgārjuna sobre ação e agente, ver Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 221-234).

Toda a argumentação lógica apresentada por Nāgārjuna não tem como proposta negar a existência da ação e do agente, mas “corrigir” as visões errôneas que superimpõe uma existência inerente (*svabhāva*) no agente, na ação, em ambos, ou na inexistência de ambos. No *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, um suposto debatedor questiona Nāgārjuna sobre a negação das quatro condições (*hetu*) – defendidas pelos Realistas (*Sarvāstivādins*) – de acordo com a perfeição do entendimento (*prajñāpāramitā*). Nāgārjuna explica que há um entendimento incorreto por parte de seu debatedor e que a noção Realista (*Sarvāstivāda*) não é rejeitada como possibilidade de entendimento do funcionamento da causalidade, o problema é entendê-los como inerentemente existentes, como se cada uma delas existisse independente das relações entre elas e do efeito⁹⁰ (NĀGĀRJUNA, 2001c). As negações de Nāgārjuna, portanto, apontam para uma coexistência entre causas, condições e efeitos.

Podemos refletir sobre essa coexistência nas atividades não-virtuosas (*karma akuśala*) – o matar, por exemplo – pela própria estrutura de análise da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*): não há matar sem que a base seja um ser vivo, não há matar em destruir algum objeto inanimado imaginando ser um ser vivo, não há matar se não houver a execução de uma ação que tire a vida do ser vivo (imediatamente ou não), não há um matar não virtuoso se não houver um movimento da intenção (*cetanā*) por uma aflição (*kleśa*) – tirar a vida de um ser por acidente não é um matar não virtuoso, pois não houve o movimento da aflição (*kleśa*) – etc. Portanto o matar não existe inerentemente e nem é uma atividade não-virtuosa (*karma akuśala*) por si mesmo.

Se pensarmos nas aflições (*kleśas*) sob essa perspectiva, o ódio (*dveṣa*), por exemplo, não existe inerentemente, isso quer dizer que sua existência possui uma estrutura causal. Se pensarmos na definição de Tsongkhapa vista antes sobre hostilidade: “observar a origem do sofrimento, como os seres vivos, dores, armas ou lâminas, e fazer surgir uma mente atormentada, desagradável, que contempla os prejuízos causados por esses objetos” (DRAGPA, 2020b, p. 115), isso se relaciona a superimposição (*samāropa*) de uma existência inerente (*svabhāva*) na “origem do

⁹⁰ Nāgārjuna, no *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, explica a interrelação entre as causas e condições no surgimento a partir da “retribution” (*vipāka*). Para mais detalhes ver Nāgārjuna (2001c). Algo importante a ser mencionado é que, para os pesquisadores budistas ocidentais, o Nāgārjuna que escreveu o *Mahāprajñāpāramitāśāstra* não é o mesmo que escreveu o *Mūlamadhyamakakārikā*, entretanto, ambos os textos são importantes para a tradição Universalista (*Mahāyāna*).

sofrimento”. Essa observação distorcida estabelece os seres vivos, dores, etc, como existindo independente de suas relações e de forma permanente, o que faz surgir a hostilidade, a vontade de prejudicar, de erradicar, aquela suposta fonte de sofrimento. Suposta, pois o sofrimento faz parte de uma relação mais complexa e ampla, que se torna ainda mais difícil de entender quando nos familiarizamos e intensificamos as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*). Por essa mesma perspectiva podemos entender como as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) intensificam nossas aflições ao fixarmos nosso entendimento⁹¹ nas características desagradáveis⁹² ou nas agradáveis⁹³.

Com isso nós observamos que, enquanto a Escola Realista (*Sarvāstivāda*) trabalha com a perspectiva das aflições (*kleśas*) como reais⁹⁴, a Escola Centrística (*Madhyamaka*) estabelece a ignorância distorcida (*avidyā*) como a principal causa de distorções na mente dos seres sencientes, sendo a causa das outras aflições (*kleśas*), porém, sendo ela mesma vazia de existência inerente (*śūnyasvabhāva*⁹⁵). Os Centristas (*Madhyamikas*) não rejeitam a causalidade e a teoria sobre a atividade (*karma*), mas a veem como um método convencional, que possui sua importância no treinamento, mas não corrige – em termos últimos – as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) geradas pela superimposição (*samāropa*) de uma existência inerente (*svabhāva*), ainda mais nos aspectos apresentados nessas teorias. Nāgārjuna (2001c) dá o seguinte exemplo – utilizando os quatro sofrimentos existenciais – para explicar a não rejeição da teoria da atividade (*karma*):

“Thus, birth, old age, sickness and death (jatijaravyadhimarana) perceived by the eyes and the ears of ordinary people are considered by them to be existent, but, if their characteristics (nimitta) are examined subtly, they are non-existent (anupalabdha). This is why in the Prajnaparamita, only the wrong views (mithyadr̥ṣṭi) are eliminated, but the four conditions are not rejected.” (NAGARJUNA, 2001c, s/p).

Com essa abordagem, que vê como maior causa de aprisionamento no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*) as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), é possível associar isso a quarta característica que levantamos sobre o mal⁹⁶. Após revisar essas características na

⁹¹ Compreendendo “entendimento” como algo amplo que envolve a percepção, sensações, sentimentos, formas de compreender o mundo, não apenas o pensamento discursivo.

⁹² O que intensifica o ódio (*dveṣa*) e outras aflições (*kleśas*) relacionadas.

⁹³ O que intensifica o apego afluivo (*upādāna*) e outras aflições (*kleśas*) relacionadas.

⁹⁴ Inerentemente existentes (*svabhāva*).

⁹⁵ Motivo pelo qual, defendem os Centristas (*Madhyamikas*), é possível cessá-la.

⁹⁶ O distanciamento da libertação dos sofrimentos (o que está relacionado com as consequências das ações em si mesmo e nos outros).

perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), podemos definir que o conceito de mal orientado por essa reflexão está relacionado com a presença e intensidade de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) presentes nas relações que conseguimos observar como ações, condições e efeitos.

Podemos nos perguntar se as características desse conceito de mal, inspirado na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), levantado nessa parte do capítulo, continua sendo possível de ser entendido como possuindo uma diferença qualitativa de uma ação muito errada. Pelo que foi visto, o ciclo de sofrimento (*samsāra*) não é cessado por rituais e disciplina moral, essa, portanto, possui outro propósito. Em parte, isso ocorre, porque a nossa moralidade é condicionada pelas distorções da ignorância distorciva (*avidyā*), podendo assim as cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) estarem presentes em grande parte do tempo em nossas ações, até serem corrigidas. Desse modo, tanto ações virtuosas (*kuśala*) quanto as não-virtuosas (*akuśala*), pertencem ao condicionado pela ignorância distorciva (*avidyā*) e, muitas vezes, por essas distorções⁹⁷ em diferentes graus, intensificando ou não as demais aflições (*kleśas*).

Quando alguma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) está presente de maneira bastante habituada em nossa mente, ela amplia a intensidade das aflições (*kleśas*), afeta os outros parâmetros da análise da atividade (*karma*) – como a conclusão, regozijando-se por ter prejudicado alguém, por exemplo – e prende ainda mais a si mesmo e aos outros (que são prejudicados pelo ser senciente) ao sofrimento. Desse modo, temos: 1 – intensidade da presença das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) e; 2 – a consequência de maior aprisionamento no ciclo de sofrimento (*samsāra*), como sendo as características do conceito de mal, pelo por essa interpretação tendo a Escola Centrista (*Madhyamaka*) da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) como base.

1.4 Considerações do Capítulo

A partir de um mapeamento do *SBK*, onde é narrado os resultados das atividades (*karmas*) de natureza virtuosa (*kuśala*) e não-virtuosa (*akuśala*), buscamos entender o que vem a ser o conceito de mal na Tradição Universalista (*Mahayana*) a partir de uma perspectiva embasada no entendimento da Escola Centrista (*Madhyamaka*) sobre a realidade. Conseguimos identificar algumas características do que pode ser interpretado

⁹⁷ Resultantes das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*).

como conceito mal nesse contexto: 1 – intensidade da presença de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e; 2 – a consequência de maior aprisionamento no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*).

Entretanto, para compreendermos se o entendimento dessas características possibilita ou não um valor soteriológico ainda dentro desse sistema e de acordo com o *SBK*, precisamos investigar a estrutura desse aprisionamento e sua relação com as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*). Assim, no próximo capítulo iremos investigar a teoria da interdependência (*pratītyasamutpāda*), que em termos individuais podem ser interpretados como os elos (*nidānas*) co-dependentes que aprisionam o ser senciente (*sattva*) no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*), e da vacuidade (*śūnyatā*), teoria utilizada por Nāgārjuna – mas não criada por ele – para corrigir as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*). Essa investigação ocorrerá novamente a partir de elementos da narrativa do *SBK*.

CAPÍTULO II

Narrativa Sobre o Mal e a Vacuidade (*Śūnyatā*)

2.1 Interdependência na narrativa do *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha*

Antes de adentrarmos o conceito de vacuidade (*śūnyatā*) presente na narrativa do *SBK* e para depois analisarmos o conceito de mal, levantado no capítulo anterior, sob o viés baseado na Escola Centrista (*Madhyamaka*) da Tradição do budismo Universalista (*Mahāyāna*), é importante buscarmos entender a interdependência (*pratītyasamutpāda*⁹⁸). Isso por algumas razões: 1 – pois os conceitos de interdependência (*pratītyasamutpāda*) e vacuidade (*śūnyatā*) são complementares (DRAGPA, 2020e, p. 45); 2 – pois buscar entender a vacuidade (*śūnyatā*) de forma descontextualizada pode levar a relacioná-la com a visão aniquilacionista (*ucchedadrṣṭi*), uma das visões extremistas (*antaparigrahadrṣṭi*), o que segundo algumas fontes como Buswell & Lopez (2014), Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA 2016), Ramanan (1987), Nagao (1991), Narain (1997) e Dragpa (2016), levaram até mesmo Nāgārjuna a ser acusado de ser um proponente do aniquilacionismo (*ucchedavāda*).

Como a proposta é partirmos da presença do conceito na narrativa do *SBK*, iniciaremos por um mapeamento de palavras associadas à interdependência (*pratītyasamutpāda*), buscando entender os contextos e elementos narrativos que

⁹⁸ *Pratītyasamutpāda* é traduzida comumente como “interdependência”, mas também como “originação dependente” ou “cooriginação dependente” (TSAI, 2019; TSAI, 2018; BUSWELL & LOPEZ, 2014; FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016). Usarei nos parentes a primeira tradução apresentada aqui.

corroboram com ele, para assim podermos relacionar com a noção de mal investigado anteriormente. Antes, entretanto, é importante termos em mente que a interdependência (*pratītyasamutpāda*) é um conceito pensado em duas categorias: 1 – “simples, do ser senciente” (TSAI, 2019, p. 535), que diz respeito aos doze elos (*nidānas*) que prende o ser senciente (*sattva*) ao ciclo de sofrimentos (*samsāra*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, pp. 669 e 670) e; 2 – “complexa, (...) trata-se da relação com o mundo” (TSAI, 2019, p. 535) ou “*more general one, the notion that everything comes into existence in dependence on something else*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 670).

Como o conceito de mal investigado está relacionado ao sentido restrito e, portanto, dependente de um agente moral e suas ações dentro desse âmbito (CALDER, 2020), nos limitaremos à interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, que também está em dependência de um ser senciente (*sattva*) e, portanto, um agente moral. Isso nos ajudará, a partir do mapeamento, direcionar ao que interessa para nossa pesquisa.

2.1.1 Mapeamento e contexto narrativo

No caso o termo “interdependência” e o derivado, “interdependente”, aparecem cinco vezes na tradução para o português (KṢITIGARBHA, 2016) e em todos esses casos diz respeito a relações entre mundos e entre os reinos miseráveis⁹⁹ em um sentido ambiental, o que se relaciona com a interdependência (*pratītyasamutpāda*) universal. Na versão bilíngue (KṢITIGARBHA, 2015) não foi encontrada a utilização do termo *interdependence* e apenas uma vez aparece outro termo diretamente relacionado: *dependent origination*, mas isso no glossário e não no sutra propriamente dito. Na versão em inglês de Hua (1974) apenas no glossário foi encontrado o termo *chains of the link of causation*, tradução para interdependência (*pratītyasamutpāda*).

A interdependência (*pratītyasamutpāda*), portanto, diz respeito à causalidade como existência condicionada pela ignorância distorciva (*avidyā*), como pode ser visto também nos ensinamentos em versos, dos quais é dito ter se desenvolvido o conceito, dado por *Buddha* ao seu aluno Śaripūtra: “*When this is present, that comes to be. / From*

⁹⁹ Como por exemplo, no trecho: “Há milhares de milhares de mundos. Há uma rede de interdependência existencial de causas e condições entre eles de mútuo suporte, e os reinos miseráveis surgem e existem nessa rede” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.30).

the arising of this, that arises. / When this is absent, that does not come to be. / From the cessation of this, that ceases.”¹⁰⁰ (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 669).

O termo “causalidade” aparece duas vezes no sutra em português, dessa vez referente à atividade (*karma*), ou seja, a causalidade moral. O primeiro trecho está relacionado com as atividades (*karmas*) de natureza não-virtuosa (*akuśala*) enquanto o segundo diz respeito aquelas de natureza virtuosa (*kuśala*) (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26 e A.36). Pelo direcionamento de nossa investigação, o primeiro trecho é mais condizente para nossa análise.

“(…) havia uma garota que nas eras passadas praticou grandes atos benevolentes. Além de ser respeitada e honrada pelas pessoas, ela também tinha alívio e proteção dos *devas* desde o início do seu caminho de generosidade, *dana-pāramita*. Mas sua mãe se recusava a acreditar nos ensinamentos dos seres-despertos e sempre criticava as Três Joias. Embora a ‘criança sagrada’, como ela era assim chamada pelo seu povo em virtude de seu bom coração, se submetia com grande intensidade no treinamento do Entendimento Correto (*samyakdrṣṭi*), dedicando os méritos da coleção de sabedoria para o bem de todos os seres e também para o de sua própria mãe, porém, ainda assim a mãe a criticava e não ouvia os conselhos da garota.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26)

Esse momento da narrativa descreve uma das vidas do ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, após ele já ter gerado a determinação de desenvolver a mente do despertar (*bodhicitta*¹⁰¹) em alguma outra vida anterior, levando-o a praticar “atos benevolentes” nas “eras passadas”, o que mostra uma proclividade naquele fluxo senciante de continuar seu treinamento. Em outras palavras, do mesmo modo que há os “efeitos causais concordantes comportamentais” para as atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*), o mesmo ocorre para as atividades (*karma*) virtuosas (*kuśala*). São

¹⁰⁰ Esses mesmos versos são apresentados por Ferraro (in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 606) da seguinte forma: “Quando há isso, há aquilo; isso surgindo, surge aquilo; não havendo isso, não há aquilo; isso cessando, aquilo cessa”. O autor também apresenta nas notas (p. 618), os versos em sânscrito: “*imasmin sati, idam hoti; imassuppada, idam uppajati; imasmim asati, idam na hoti; imassa nirodha, idam nirujjhati.*” No livro Coleção de Meditações: Tempo Sthavira Volume I, Tsai (2020f, p. 19) esses versos também aparecem, traduzidos da seguinte maneira: “Isso sendo, aquilo se torna (*Yaduta asmin satidam bhavaty*) / Do surgimento disso, aquilo surge (*Asyotpadad idam utpadyate*) / Isso não sendo, aquilo não se torna (*Yaduta asmin asatidam na bhavaty*) / Da cessação disso, aquilo cessa (*Asya nirodha idam nirudhyate*)”.

¹⁰¹ A mente do despertar (*bodhicitta*) é “one of the most crucial terms” na tradição Universalista (*Mahāyāna*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 130), sendo “a única porta de entrada” para essa tradição (DRAGPA, 2013, p. 8). A mente do despertar (*bodhicitta*) é definida por Tsongkhapa (2013, p. 13) como “desejo de realizar a iluminação”, somado ao “objetivo de bem-estar de todos os seres”. Dada a sua importância na tradição Universalista (*Mahāyāna*), iremos ver esse termo mais vezes, principalmente no capítulo três, quando trataremos da investigação do valor soteriológico da possibilidade de hermenêutica presente nos dois primeiros capítulos.

esses “efeitos causais concordantes comportamentais” que aqui estão sendo referidos como “proclividade”.

Pois bem, nessa vida, como é visto, aquela que viria a ser Kṣitigarbha era uma garota bondosa, generosa e que se dedicava ao desenvolvimento do “Entendimento Correto (*samyakdr̥ṣṭi*)¹⁰²”, o que diz respeito ao entendimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*), que é capaz de corrigir as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), e que faz parte do nobre caminho óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*) e está relacionado ao treino superior em entendimento (*adhiprajñāsikṣā*) (SHIM, 2001, p. 16 e 17; BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 16). E assim, buscava aconselhar sua mãe que “se recusava a acreditar nos ensinamentos dos seres-despertos e sempre criticava as Três Joias” e “não ouvia os conselhos da garota” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26).

Para analisar esse trecho, vamos rememorar alguns assuntos que foram tratados no primeiro capítulo, a fim de ficar mais claro o entendimento. Um dos assuntos é a respeito das atividades (*karma*), que são divididas em três grupos (tendo como referencia os seres sencientes [*sattva*] do Reino do Desejo [*kāmadhātu*]): 1 – virtuoso (*kuśala*); 2 – não-virtuoso (*akuśala*); e 3 – neutro (*avyākṛta*). O neutro (*avyākṛta*) não é muito trabalhado nos textos, pois não tem influência direta na libertação ou na manutenção do aprisionamento no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*), enquanto as atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*), por serem direcionadas por intenções distorcidas pelas aflições (*kleśas*), que são causas dos sofrimentos (*duḥkha*), mantém o ser senciente (*sattva*) preso a isso. Enquanto as atividades virtuosas (*karma kuśala*) são direcionadas por intenções direcionadas por propensões ao entendimento do fluxo da realidade (*dharmadāthu*), que está relacionado com estados mentais mais próximo de

¹⁰² Aqui se faz importante um adendo, em algumas tradições budistas, como as tradições Realista (*Sarvāstivāda*) e Universalista (*Mahāyāna*), utilizam as categorias dos cinco caminhos (*pañcamārga*) para descrever os estágios de desenvolvimento do praticante até o completo despertar (*samyaksambodhi*), no caso do Universalista (*Mahāyāna*). Dentro dessas categorias, o Entendimento Correto (*samyakdr̥ṣṭi*) é realizado no Caminho da Visão (*darśanamārga*) o terceiro dos cinco caminhos (*pañcamārga*), que é caracterizado pela percepção direta da interdependência. No caso da “garota sagrada”, como é dito que ela “se submetia com grande intensidade no treinamento do Entendimento Correto (*samyakdr̥ṣṭi*)”, se refere a estágios anteriores de treinamento e não ao Caminho da Visão (*darśanamārga*). Muito provavelmente a personagem nesse trecho está no Caminho da Preparação (*prayogamārga*), que é caracterizado pela prática da tranquilização meditativa (*śamatha*) e o início do cultivo do entendimento (*prājñā*) pela análise meditativa (*vipaśyana*) do conhecimento proposicional da interdependência (*pratītyasamutpāda*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 615).

um entendimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular¹⁰³ e universal (TSAI, 2019).

Por conta disso é que as atividades virtuosas (*karma kuśala*) possuem sua importância no processo de desenvolvimento soteriológico budista, que veremos melhor no próximo capítulo. Como estrutura de práticas para a libertação do sofrimento (*nirodha*) e para a realização da paz definitiva (*nirvāṇa*) há os três treinamentos superiores (*adhitriśikṣā*): 1 – treino superior em disciplina moral (*adhiśīlāśikṣā*); 2 – treino superior em meditação (*adhisamādhiśikṣā*) e; 3 – treino superior em entendimento (*adhiprajñāśikṣā*). O treino superior em disciplina moral (*adhiśīlāśikṣā*), é um treinamento fundamental, constituído da adoção e reflexão sobre diversos votos que servem como parâmetros para o desenvolvimento dos outros dois treinamentos (TSAI, 2019).

Assim, no trecho do *SBK*, temos duas indicações de atividade não-virtuosas (*karma akuśala*) praticados pela mãe da garota: 1 – se recusar a acreditar nos ensinamentos dos seres-despertados (*Buddhas*) e; 2 – criticar as Três Joias. Como veremos mais adiante na narrativa, o primeiro caminho da ação (*karmapathā*) está relacionado às visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), enquanto a segunda está relacionada a discurso divisor (*paśūnyavāda*), que é um discurso que busca separar seres sencientes (*sattvas*) que são compatíveis (DRAGPA, 2020b, p. 250), como por exemplo afastar sua filha da comunidade de praticantes da qual ela participa, o que resultaria não apenas em um obstáculo ao desenvolvimento de sua filha nos estudos e práticas, mas também a separaria da possibilidade de se aprimorar para servir melhor a sociedade, como é o objetivo da Tradição Universalista (*Mahāyāna*). Mesmo que a proposta aqui não seja focar novamente na atividade (*karma*), utilizado no primeiro capítulo para entendermos o conceito de mal presente no sutra, como a causalidade moral está estritamente relacionada com a interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, é importante partirmos desses pontos.

Nas traduções para o inglês de Hua (apud. 1974) e Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015) esses caminhos das ações (*karmapathā*) são expostos da

¹⁰³ Mesmo que no livro Sermão do Grande Fundamento, Tsai (2019) utilize os termos “simples” e “complexa” para os dois tipos de interdependência (*pratītyasamutpāda*), como será visto em citações diretas, utilizarei os termos “particular” e “universal”, nas citações indiretas para dialogar melhor com o pensamento filosófico ocidental.

seguinte maneira: no primeiro caso Hua (p. 76) traduziu como *improper believe* e Jeanne Tsai (p. 27) como *believed in false doctrines*. Hua (p. 77 e 78) explica as maneiras que *improper believe* pode ser interpretada: 1 – acreditar de forma indiferente, sem convicção; 2 – acreditar em algo sem fundamento, como, por exemplo, segundo Hua, fazer oferendas de dinheiro desejando poder político na vida futura ou aqueles que vendem que é possível se tornar um *Buddha*, pagando por uma transmissão de *Dharma*¹⁰⁴, que é visto como um empoderamento da pessoa ao colocá-la em conexão com a linhagem de ensinamentos que vai até o *Buddha Śākyamuni*.

O primeiro tipo de *improper believe* tem a ver com dúvida aflitiva, definida por Tsongkhapa (2020c, p. 115) como: “considerar os três, as Quatro Verdades, a atividade (*karma*) e seus efeitos, e as Três Joias, e ser incerto sobre se eles existem ou se são reais.” O segundo tipo parece ter relação com uma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*), a própria visão errônea (*mithyadr̥ṣṭi*) ao manter crenças que não levam em consideração a causalidade.

Já o *believed in false doctrines*, mencionado por Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015, p. 27), como ela não comenta sua tradução, faz-se necessário darmos uma olhada no texto em chinês de sua versão bilíngue. O trecho que correspondente é *xìn xié cháng*¹⁰⁵, sendo *xìn* traduzido como *to trust / to believe / to profess faith in* enquanto *xié* pode ser traduzido como *demonic / iniquitous / nefarious / evil*, e *cháng* como *always / ever / often / frequently*. Sendo assim *xìn xié cháng* diz respeito a acreditar frequentemente no que é ruim.

Algo interessante desse trecho é que o ideograma *xié*¹⁰⁶ está presente na tradução para chinês de visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), que segundo Buswell e Lopez (2014, p. 543) costuma ser escrito como *èjiàn*¹⁰⁷ ou *xiéjiàn*¹⁰⁸. *Jiàn*, em ambos os casos, tem a conotação de *to see*, semelhante ao sânscrito *dr̥ṣṭi*, enquanto *è* seria *evil / fierce / vicious / ugly / coarse / to harm* e *xié* nós vimos no parágrafo anterior. De qualquer modo, ambos transmitem a ideia de uma visão¹⁰⁹ má, perversa. Portanto, mesmo com formas

¹⁰⁴ Referente aqui aos ensinamentos do *Buddha*.

¹⁰⁵ 信邪常.

¹⁰⁶ 邪.

¹⁰⁷ 惡見.

¹⁰⁸ 邪見.

¹⁰⁹ Nesse caso relacionada a entendimento.

distintas de descrever os caminhos das ações (*karmapathā*) de natureza não-virtuosa (*akuśala*) da mãe, elas parecem apontar para o mesmo problema.

E a narrativa prossegue:

“Quando sua mãe morreu, ela renasceu no mais profundo dos reinos miseráveis. Ela sofria de dores e perturbações terríveis nesse estado, e era como se seu corpo estivesse em chamas o tempo todo, a dor continuava sem interrupção alguma. A garota estava consciente de que sua mãe não agira em vida levando em consideração a causalidade moral, e com isso gerara intenso *karma* de dor para si mesma, realizando muitos feitos aflitivos, e isso levou-a a renascer nos reinos miseráveis e a sentir dores ininterruptamente.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26).

Ao morrer, o fluxo senciente que foi Yue Tee-li – nome da mãe – renasceu no “mais profundo dos reinos miseráveis”, sofrendo de “dores e perturbações terríveis (...) como se seu corpo estivesse em chamas o tempo todo, a dor continuava sem interrupção alguma”, resultado esse que a filha supunha, mas considerava como real, por conta dos ensinamentos do *Buddha*¹¹⁰ de seu mundo e época, estando “consciente de que sua mãe não agira em vida levando em consideração a causalidade moral” (KṢITIGARBHA, 2016, A.26). É justamente esse trecho que indica que uma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) cultivadas pela mãe da garota é as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), caracterizada pela negação da causalidade, provavelmente sendo a mais intensa ou a mais constante.

Como vimos no primeiro Capítulo, o caminho da ação (*karmapathā*) possui diversos elementos – base, atitude [percepção, motivação e aflição], realização e culminação – que o torna completo ou incompleto e pesado ou leve. No caso de um renascimento em intenso sofrimento, o caminho da atividade não-virtuosa (*akuśala-karmapathā*) deve ter sido completo e pesado. Sabemos também que algo que torna a atividade (*karma*) pesada é a base, o que está associado nesse caso ao discurso divisor (*paśūnyavāda*) através de críticas às Três Joias, outra característica é a presença e intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*). Portanto, no caso de Yue Tee-li ambos os pesos estavam presentes.

¹¹⁰ *Buddha Puṣpe-samādhī-saṃbodhi*, algo como *Buddha Flor da Meditação do Completo Despertar*, traduzido em inglês por Hua (apud. 1974, p.75) como “*Enlightenment-Flower Samādhī Self-Sufficient King*”.

Refletindo sobre as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), poderíamos interpretar também que ela cultivava mais intensamente, além das visões errôneas (*mithyadrṣṭi*¹¹¹), o apego à própria opinião (*drṣṭiparāmarśadrṣṭi*), o que provavelmente está relacionado ao caminho da ação (*karmapathā*) do discurso divisor (*paśūnyavāda*) a qual ela dedicava-se ou mesmo à dúvida aflitiva como vimos anteriormente pelas traduções em inglês. Entretanto, como a negação da causalidade é referida mais pontualmente, focaremos nela.

Mesmo com uma pequena diferença de estrutura narrativa, pois a frase que inicia esse parágrafo da versão em português do *SBK* se assemelha a última frase do parágrafo anterior das traduções em inglês, tanto de Hua (p.78) quanto de Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015, p. 27). Esse trecho em chinês se utiliza dos ideogramas *bù xìn yīn guǒ*¹¹², sendo *bù*¹¹³ um prefixo negativo, *xìn*¹¹⁴ como já vimos tem a conotação de acreditar, *yīn*¹¹⁵ está relacionado a *cause / reason / because* e *guǒ*¹¹⁶ é *fruit / result / resolute / indeed / if really*. Assim o trecho, em todas as versões que estão sendo comparadas, reforça que a mãe se recusa em “acreditar nos ensinamentos dos seres-despertos” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26), de ela manter *improper believe* (HUA, 1974, p. 76) e de *believed in false doctrines* (KṢITIGARBHA, 2015, p. 27), está relacionado à negação da causalidade no campo da moral.

Desse modo, as visões errôneas (*mithyadrṣṭi*) levaram Yue Tee-li a cometer “muitos feitos aflitivos”, estando, portanto, presente o mal interpretado pelo viés apresentado no primeiro capítulo, sob uma perspectiva orientada pelo entendimento Centrista (*Madhyamaka*) da realidade, que como vimos é caracterizado pela presença intensa de uma ou várias visões errôneas e que resulta a um grande aprisionamento no ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*). Mas como isso ocorre? É através da estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular que buscaremos entender esse processo.

¹¹¹ Mais especificamente a negação da causalidade.

¹¹² 不信因果.

¹¹³ 不.

¹¹⁴ 信.

¹¹⁵ 因.

¹¹⁶ 果.

2.1.2 Causalidade moral e a *pratītyasamutpāda*

Como dito anteriormente, a atividade (*karma*) como causalidade moral faz parte da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, mas não a determina como causalidade apenas. Assim, ainda que os doze elos (*nidānas*¹¹⁷) sejam interpretados de maneira geral como produção causal, há formas específicas de entender essas inter-relações.

Antes de adentrarmos as formas específicas, uma breve apresentação da noção geral faz-se necessária para melhor compreensão das leituras que veremos um pouco mais a frente. Os doze elos (*nidānas*), tal como as quatro nobres verdades (*catvāry āryasatyāni*), seguem uma lógica presente na medicina indiana da época do *Buddha Śākyamuni*, que pode ser entendida do efeito – sofrimento – para a causa, ou da causa para o efeito (SINGH, 2003, p. 2773). No nosso caso seguiremos da causa para o efeito, pois acreditamos que possa ser mais claro para uma apresentação geral.

A sequência de condicionalidade dos doze elos (*nidānas*), como aparece no *Sutra da Interdependência (Pratītyasamutpāda Sūtra)* (TSAI, 2020f, p. 28), começa com a (1) ignorância distorciva (*avidyā*), que condiciona as (2) formações (*saṃskāra*), que condiciona a (3) consciência (*vijñāna*), que condiciona a (4) mente-corpo (*nāmarūpa*), que condiciona as (5) seis bases dos sentidos (*ṣaḍāyatana*), que condiciona o (6) contato (*sparśa*), que condiciona a (7) sensação (*vedanā*), que condiciona a (8) ansiedade ou sede aflitiva (*trṣṇā*), que condiciona o (9) apego aflitivo (*upādāna*), que condiciona a (10) expectativa (*bhava*), que condiciona o (11) surgimento (*jāti*), que condiciona o (12) envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Nesse texto canônico, o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) é acompanhado de tristeza, lamentação, dor, desprazer e desespero (*sakaparidevanaḍuḥkhadaurmanasyopayāsāḥ*¹¹⁸).

¹¹⁷ *Nidāna* pode ser traduzido como “causa”, “motivação”, “ocasião” ou “episódio”. No contexto da interdependência (*pratītyasamutpāda*), essa palavra costuma ser traduzida como “elo”, termo que adotamos aqui (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 583).

¹¹⁸ Os respectivos termos em sânscrito são: tristeza (*śoka*); lamentação (*parideva*); dor (*duḥkha*); desprazer (*daurmanasya*) e; desespero (*upāyāsa*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 142). Ou, segundo a tradução de Ferraro dos versos de Nāgārjuna (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p.614) “angústia”, “lamentaçāo”, “desespero” e “perturbaçōes mentais” respectivamente, apenas dor ou sofrimento (*duḥkha*) nāo aparece na mesma sequēncia apresentada por Nāgārjuna. Entretanto é colocado na resoluçāo do verso: *kevalasyaivam etas ya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ*, que Ferraro traduz como “Assim, [ocorre] o surgimento (*saṃbhavaḥ*) da massa (*skandhasya*) impessoal (*kevalasya*) de sofrimento.

A estrutura de doze elos (*nidānas*) é vista pela Tradição Realista (*Sarvāstivāda*) em diferentes momentos temporais do fluxo dos agregados (*skandhasaṃtāna*), dividindo eles em três grupos: 1 – passado (*atīta*); 2 – futuro (*anāgata*) e; 3 – existência presente (*pratyutpanna*). Assim, o primeiro grupo é formado pela ignorância distorciva (*avidyā*) e pelas formações (*saṃskāra*) da vida anterior. O segundo grupo é formado pelo surgimento (*jāti*¹¹⁹) e por envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) da vida futura. O terceiro grupo é formado pelos outros oito elos (*nidānas*) (POUSSIN in VASUBANDHU, 2012, 980; YŪICHI, 2006, p. 165 e 166).

Aqui é importante um adendo sobre o termo em sânscrito *saṃskāra*. Essa palavra é um termo polissêmico que pode ser traduzido para o inglês como: *formation, volition, volitional action, conditioned, conditioning factors* (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 758). No *Lamrim Chenmo* (DRAGPA, 2020c), *saṃskāra* aparece como “formações”, e logo na primeira frase da definição que o apresenta aparece “As formações são atividades”, ou seja, *karma*, o que, como vimos, está estritamente relacionado ao conceito de intenção (*cetanā*), o que está associado a “volição”. Na tradução e comentário do *Abhidharmakośabhāṣya* (Comentário ao Tratado Tesouro da Realidade Inefável), da Tradição Realista (*Sarvāstivāda*), Poussin (in VASUBANDHU, 2012, p. 980) traduz *saṃskāra* como *karma-formations*, também associando os conceitos. Enquanto no livro *O Sentido da Vida*, de Tenzin Gyatso (2001, p. 13 e 16), o mesmo elo (*nidāna*) está como “ação-composicional” e posteriormente apenas como “ação”, que é outra possibilidade de tradução para a palavra atividade (*karma*).

As formações (*saṃskāra*) como atividades (*karma*) é o que conecta os fatores possuidores de existência inerente (*svabhāva*) que compõem o fluxo de agregados (*skandhasaṃtāna*) do ser senciente (*sattva*). Segundo a taxonomia *Sarvāstivāda* dos setenta e cinco fatores que possuem existência inerente (*svabhāva*), encontramos: 1 – uma categoria com os fatores do corpo, composto pelas cinco faculdades e objetos sensoriais e a matéria não informativa (*vijñaptimātratā*); 2 – uma categoria com o dator da mente; 3 – uma categoria com os fatores associados aos pensamentos concomitantes, o que inclui um grupo de fatores universais, outro grupo de fatores universais virtuosos, outro com os fatores universais aflitivos, outro com os não-virtuosos, outro com os particulares aflitivos, outro com os de natureza indeterminada; 4 – uma categoria de

¹¹⁹ Que também pode ser traduzido como “nascimento”.

fatores desassociados dos pensamentos concomitantes, o que se refere a coisas externas ao ser senciente (*sattva*) e, por fim; 5 – os fatores incondicionados, compostos pelo espaço (*akasa*), pela cessação com deliberação (*pratisamṅkyā nirodha*) e pela cessação sem deliberação (*apratisamṅkyā nirodha*) (TSAI, 2019, pp. 119-121).

Por esses fatores possuírem uma existência inerente (*svabhāva*) que os definem, eles não possuem movimento, ou sejam, não se transformam, mas se mantêm como tal de vida após vida. Desse modo, eles se associam através das atividades, que os conectam. Essas associações que surgem como mudanças no fluxo de agregados (*skandhasamṭāna*), porém os fatores não são modificados. Um exemplo seria: o fator que dá surgimento para um olho que enxerga é o mesmo que o fator que dá surgimento para um olho que não-enxerga. No segundo caso o fator está lá, mas não ocorreram associações que tornaram o olho funcional (TSAI, 2018). É importante entendermos isso, para conseguirmos entender a perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), que se contrapõe justamente a existência inerente (*svabhāva*) dos fatores defendida pelos Realistas (*Sarvāstivādins*).

Agora voltemos à estrutura Realista (*Sarvāstivāda*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) e sua divisão nos três grupos. Podemos entender da seguinte forma: a ignorância distorciva (*avidyā*) condiciona as formações (*saṃskāra*) – onde estão presentes as aflições (*kleśas*) – a partir das atividades (*karma*) feitas naquela vida prévia. Esses dois condicionam as cinco bases: consciência (*vijñāna*), mente-corpo (*nāmarūpa*), seis bases sensoriais (*ṣaḍāyatana*), contato (*sparśa*), sensação (*vedanā*) da vida presente. Com essas cinco bases condicionadas, surgem a ansiedade (*trṣṇā*), o apego aflitivo (*upādāna*) e a expectativa (*bhava*), que são causas para o surgimento/nascimento (*jāti*) e para o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) da vida futura¹²⁰. Assim, o surgimento/nascimento (*jāti*) e o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*¹²¹) da vida presente, portanto, foi condicionado pelas aflições (*kleśas*) e atividades (*karmas*) da vida passada.

Vimos acima sobre o modo religioso originário da Tradição dos Anciãos (*Sthavira*), presente no *Sutra da Interdependência (Pratītyasamutpāda Sūtra)*, e depois

¹²⁰ Seria como se a ansiedade (*trṣṇā*), o apego aflitivo (*upādāna*) e a expectativa (*bhava*) reforçassem a ignorância distorciva (*avidyā*), que é o fundamento das formações (*saṃskāra*), na perspectiva da vida futura.

¹²¹ E todos os sofrimentos que acompanham isso e fica subentendido no termo.

vimos como os Realistas (*Sarvāstivādins*) interpretaram o tema. Agora veremos como os Universalistas (*Mahayana*) o interpretam com diferentes formas de agrupá-las. Uma das escolas tibetanas que se desenvolveu dentro da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) no séc. XIV foi a Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), que se utiliza do agrupamento apresentado pela Escola Treinista (*Yogācāra*), uma Escola indiana do séc. V d.C., fundada por Asaṅga e Vasubandhu, e que influenciou parte da estruturação de Tsongkhapa pois muito da estrutura do sistema e do conhecimento manifesto (*abhidharma*) Universalista (*Mahāyāna*) vem dessa Escola. No texto Compêndio do Conhecimento Manifesto (*Abhidharmasamuccaya*) de Asaṅga, que divide em quatro grupos: 1 – “fatores de projeção”; 2 – “fatores projetados”; 3 – “fatores de atualização” e; 4 – “fatores atualizados” (ASANGA, *Abhidharmasamuccaya*, apud DRAGPA, 2020c, p. 153).

Nesse caso, o primeiro grupo é formado por: ignorância distorciva (*avidyā*), formações (*saṃskāra*) e consciência (*vijñāna*), como consciência do período causal. O segundo grupo é formado por: consciência (*vijñāna*) – como consciência do período efetivo –, mente-corpo (*nāmarūpa*), seis bases sensoriais (*ṣaḍāyatana*), contato (*sparśa*) e sensação (*vedanā*). O terceiro grupo por: ansiedade (*trṣṇā*), apego aflitivo (*upādāna*) e expectativa (*bhava*). Por fim, o quarto grupo, é formado por: surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) (ASANGA, *Abhidharmasamuccaya*, apud DRAGPA, 2020c, p. 153).

Poderíamos entender esse agrupamento como o primeiro grupo condicionando o segundo grupo que condiciona o terceiro grupo e que condiciona o quarto grupo (DRAGPA, 2020c, p. 154). Entretanto, é uma perspectiva de existência cíclica, por isso Tsongkhapa (2020c, pp. 154-155) explica da seguinte maneira: o grupo um, fatores de projeção, é criado pelo grupo três, fatores de atualização, e quando o que é projetado, grupo dois, é atualizado, grupo quatro, ocorre o surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Nessa perspectiva, Tsongkhapa explica que essa sequência diferencia os sofrimentos que são o grupo dois, fatores projetados, e são condicionados pelo grupo um, fatores de projeção, daqueles sofrimentos que são o grupo quatro, fatores atualizados, e condicionados pelo grupo três, fatores de atualização.

Desse modo, através da atividade não-virtuosa (*karma akuśala*) direcionada pela ignorância distorciva (*avidyā*) condicionamos as formações (*saṃskāra*) – também interpretado como atividades (*karma*) acumuladas – e essa condiciona a consciência (*vijñāna*¹²²) do período causal. A relação desses três elos (*nidānas*) – ou dois e meio – projetam, em uma nova vida, a consciência (*vijñāna*) do tempo efetivo, a mente-corpo (*nāmarūpa*), as seis bases sensoriais (*ṣaḍāyatana*), o contato (*sparśa*) e a sensação (*vedanā*) (DRAGPA, 2020c, pp. 146-163).

Esses elos (*nidānas*), todavia, não condicionam a ansiedade (*trṣṇā*), o apego aflitivo (*upādāna*) e a expectativa (*bhava*) dessa mesma vida, mas sim das vidas futuras, ou seja, as aflições (*kleśas*) e as atividades (*karmas*) dessa vida se atualizam como sofrimentos da vida futura, tal como os sofrimentos dessa vida – surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*¹²³) – são atualizações dos fatores de atualização – ansiedade (*trṣṇā*), apego aflitivo (*upādāna*) e expectativa (*bhava*) – da vida anterior¹²⁴. Sendo assim, através dos fatores de atualização reforçamos nossa ignorância distorciva (*avidyā*) e acumulamos atividade (*karma*) que condicionam nossas formações (*saṃskāra*) e nossa consciência (*vijñāna*) do período causal, condicionando o restante do fluxo nova e novamente (DRAGPA, 2020c, pp. 146-163).

Já a Escola Centrista (*Madhyamaka*), ainda no sentido afirmativo da interdependência (*pratītyasamutpāda*), faz o agrupamento da seguinte maneira: 1 – aflições (*kleśas*); 2 – atividade (*karma*) e; 3 – sofrimento (*duḥkha*¹²⁵). As aflições mentais são: ignorância distorciva (*avidyā*), ansiedade (*trṣṇā*) e apego aflitivo (*upādāna*). O grupo da atividade (*karma*) é formado por: formações (*saṃskāra*) e expectativa (*bhava*). Por fim, o grupo dos sofrimentos é formado por: consciência (*vijñāna*), mente-corpo (*nāmarūpa*), seis bases sensoriais (*ṣaḍāyatana*), contato (*sparśa*), sensação (*vedanā*), surgimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Que de maneira simplificada, se relaciona da seguinte forma: o grupo das aflições

¹²² Tsongkhapa (2020c, p. 157) explica da seguinte forma esse condicionamento da consciência (*vijñāna*) pelas formações (*saṃskāra*): “a atividade composicional não virtuosa que é motivada pela ignorância sobre a atividade (*karma*) e seus efeitos deposita as tendências latentes da atividade (*karma*) aflitiva na consciência.” A “atividade composicional” é as formações (*saṃskāra*).

¹²³ E toda cadeia de sofrimento mencionada anteriormente e que está subentendido nesse termo.

¹²⁴ Aqui é possível ver algumas semelhanças entre esse agrupamento e o da tradição Realista (*Sarvāstivāda*), entretanto a Escola Treinista (*Yogācāra*) não trabalha com a perspectiva de tempo Realista (*Sarvāstivāda*), como veremos.

¹²⁵ Esse terceiro grupo também é chamado de bases (*vastu*). No *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*The Treatise on the Great Virtue of Wisdom*), de Nāgārjuna, os dois termos aparece para o mesmo agrupamento.

mentais originam os elos (*nidānas*) do grupo da atividade (*karma*) que originam os elos (*nidānas*) do grupo dos sofrimentos, que por sua vez, originam os elos (*nidānas*) do grupo das aflições mentais (NAGARJUNA, 2008, p. 1).

Vendo com mais detalhe, os três grupos são “*mutual and reciprocal causes and conditions (paramparānyonyahetupratyaya)*” (NAGARJUNA, 2001b, s/p). Assim, quando pensamos que o grupo das aflições (*kleśas*) são causas e condições das atividades (*karma*), no caso a ignorância distorciva (*avidyā*) condiciona as formações (*saṃskāra*) e o apego afluivo (*upādāna*) condiciona a expectativa (*bhava*). O grupo da atividade (*karma*) são causas e condições para o sofrimento (*duḥkha*), pois as formações (*saṃskāra*) condicionam a consciência (*vijñāna*) e a expectativa (*bhava*) condiciona o surgimento (*jāti*) (NAGARJUNA, 2001b, s/p).

Por sua vez, o grupo do sofrimento são causas e condições para o próprio sofrimento (*duḥkha*), já que a consciência (*vijñāna*) condiciona a mente-corpo (*nāmarūpa*), que condiciona as seis bases sensoriais (*ṣaḍāyatana*), que condiciona o contato (*sparśa*), que condiciona a sensação (*vedanā*), enquanto o surgimento/nascimento (*jāti*) condiciona o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Além disso, o grupo do sofrimento (*duḥkha*) são causas e condições também para o grupo das aflições (*kleśas*), já que sensação (*vedanā*) condiciona ansiedade (*trṣṇā*). Por isso essas relações são uma questão de “*mutual and reciprocal causes and conditions*” (NAGARJUNA, 2001b, s/p).

O que leva esses diferentes agrupamentos são as diferentes abordagens a respeito da realidade que a Tradição Realista (*Sarvāstivāda*) e a Universalista (*Mahayana*) possuem, em especial as Escolas Treinista (*Yogācāra*) – adotado pela Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) – e Centrista (*Madhyamaka*), cujos exemplos foram dados. Para a Realista (*Sarvāstivāda*) os três períodos de tempo: passado (*atīta*), futuro (*anāgata*) e existência presente (*pratyutpanna*) (VASUBANDHU, 2012, p. 980) são abstrações dos fatores (*dharmas*) da característica do surgimento (*jāti lakṣaṇā*), da característica da duração (*sthiti lakṣaṇā*) e da característica da deterioração (*jara lakṣaṇā*) (TSAI, 2019, p. 121) e, portanto, possuidores de existência inerente (*svabhāva*). Eles fazem parte dos “fatores desassociados dos pensamentos concomitantes”, mas na estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*), eles servem de base para entender como o fluxo dos agregados (*skandhasaṃtāna*) se manifesta no tempo.

Nesse fluxo estão presentes outros fatores (*dharmas*) que formam a materialidade dos agregados (*skandha*), ou seja, o corpo (*rūpa*) e os fatores associados aos pensamentos concomitantes (*saṃskāra*¹²⁶) (TSAI, 2019, p. 119 e 120). Esses fatores, como vimos, também possuem existência inerente (*svabhāva*), levando-os a formular uma teoria que desse conta de explicar os doze estados sucessivos de associações entre esses fatores e os fatores desassociados da mente citados anteriormente. Lamotte, em uma nota de sua tradução do *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (LAMOTTE in NAGARJUNA, 2001a, s/p), explica que: “*The Sarvastivadins doctrine is that the self is merely a designation of the series of elements and a self does not exist in it.*”, portanto, mesmo defendendo a presença de existência inerente (*svabhāva*) nos fatores (*dharmas*), eles não defendiam a existência do eu-independente (*ātman*). Ainda assim, podemos ter a impressão de que existe um conjunto de coisas fixo e imutável, que passa de uma vida para outra. Quando formos tratar sobre a vacuidade (*śūnyatā*), voltaremos a esse assunto.

De forma bem geral, tal como foi feito no parágrafo anterior com a Tradição Realista (*Sarvāstivāda*), a Escola Treinista (*Yogācāra*), que é conhecida pelo seu fundamento chamado de mente-apenas (*cittamātra*) ou representação- apenas (*viññaptimātratā*), trabalha com o referencial de que não há nada que os seres sencientes (*sattvas*) possam experimentar que não seja mente. Para eles, o entendimento dos objetos da experiência como existindo externamente e independente da consciência é resultante da ignorância distorciva (*avidyā*) e causa de sofrimento (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 1034). Sendo assim, sua abordagem dos agrupamentos dos doze elos (*nidānas*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) é trabalhada sob a perspectiva do funcionamento mental. Há fatores na mente – aqui no caso se refere mais a funções mentais – que são causas para projeção das bases para os efeitos das atualizações, que são os sofrimentos.

No caso da Escola Centrista (*Madhyamaka*), por sua vez, o referencial é o entendimento da realidade nos aspectos da vacuidade (*śūnyatā*) e das duas verdades (*satyadvaya*): verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) e verdade última (*paramārthasatya*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 487). Desse modo, há a construção de uma explicação a partir de um agrupamento dos doze elos (*nidānas*) sob as perspectivas de causas e condições mutuamente determinantes, buscando trabalhar com grupos co-determinados

¹²⁶ Ou *caittasikṣā*.

pelas características dos elos (*nidānas*). Ou seja, entende-se, por exemplo, a expectativa (*bhava*) como atividade (*karma*), pois ela é direcionada pelas aflições (*kleśas*) e resulta em sofrimento (*duḥkha*) entendido como o surgimento (*jāti*) que por sua vez condiciona outros sofrimentos (*duḥkhas*), buscando assim não estabelecer nenhum dos elos (*nidānas*) como possuidores de existência inerente (*svabhāva*) e, portanto, com algum tipo de existência independente das condições anteriores. Além disso, os Centristas (*Madhyamikas*) entendem essa estrutura como um modelo utilizado para entender a verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) da causalidade moral e da existência cíclica.

2.2 Análise sob a perspectiva baseada na Escola Centrista (*Madhyamaka*)

Tendo mapeado a presença de interdependência (*pratītyasamutpāda*) na narrativa de um trecho do *SBK* e apresentado as estruturas de três escolas de interpretação dos doze elos (*nidānas*), iremos agora analisar o trecho sob a perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), para entender como a estrutura da atividade (*karma*), que vimos no capítulo anterior, está relacionada com a estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular. Assim poderemos analisar, em outro momento, se a crítica aos Centristas (*Madhyamikas*), sobre eles defenderem a visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*) se aplica nesse contexto hermenêutico.

Os dois momentos mais importantes da narrativa para essa nossa análise são: “sua mãe se recusava a acreditar nos ensinamentos dos seres-despertos e sempre criticava as Três Joias” e “Quando sua mãe morreu, ela renasceu no mais profundo dos reinos miseráveis” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26). Então aqui temos, como vimos anteriormente, as atividades não-virtuosas (*karmas akuśala*) da vida como Yue Tee-li e os sofrimentos (*duḥkhas*) resultantes na vida posterior, nesse caso através de um efeito fruicional de renascimento nos reinos miseráveis. Vamos partir do referencial da vida no reino miserável como sendo a existência presente (*pratyutpanna*) daquele fluxo senciente.

Na estrutura Realista (*Sarvāstivāda*) dos doze elos (*nidānas*) sabemos que, para o ser senciente (*sattva*) ter nascido como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) houve uma atividade não-virtuosa (*karma akuśala*) que compunha suas formações (*saṃskāra*) e que, na existência presente (*pratyutpanna*), essa condicionou o

surgimento, através das conexões dos fatores por associação, o tipo de agregados (*skandha*) sofridos descrito no texto. A formação dos agregados (*skandha*) está presente nos elos (*nidānas*) da existência presente (*pratyutpanna*), principalmente no que é chamado de mente-corpo (*nāmarūpa*).

Segundo as três escolas que estamos usando como base, esse elo (*nidāna*) é definido com os cinco agregados (*pañcaskandha*), sendo mente (*nāman*) os quatro agregados imateriais: sensação (*vedanā*), ideação (*saṃjñā*), formações (*saṃskāra*) e consciência (*vijñāna*), enquanto corpo (*rūpa*) é a forma material, também chamada de corpo (*rūpa*) na perspectiva dos agregados (*skandha*) (VASUBANDHU, 2012, p. 1009; NAGARJUNA, 2001b, s/p; DRAGPA, 2020c, p. 149). A mente-corpo (*nāmarūpa*), em algumas interpretações, são os cinco agregados (*pañcaskandha*) de uma nova vida “*at the moment of conception*” quando a consciência (*vijñāna*) condicionada pelas formações (*saṃskāra*) da vida anterior toma forma no útero (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 566;).

Na perspectiva da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), baseado na Escola Treinista (*Yogācāra*) da Tradição Universalista (*Mahāyāna*), podemos interpretar que Yue Tee-li produziu as causas da projeção – a ignorância distorciva (*avidyā*), as formações (*saṃskāra*), compostas pelo acúmulo de atividade (*karma*), e a consciência (*vijñāna*) do período causal – para os reinos miseráveis através das causas de atualização – ansiedade (*tṛṣṇā*), apego aflitivo (*upādāna*) e expectativa (*bhava*) – que a levaram a praticar os caminhos das ações não-virtuosas (*akuśala karma*) do discurso divisor (*paśūnyavāda*), das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) e todas as outras pois ela “não agira em vida levando em consideração a causalidade moral” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26). Com isso os fatores de projeção amadureceram como fatores projetados, nesse caso os agregados (*skandha*) de um ser-atrormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), que são base para as atividades (*karmas*) de qualquer um dos tipos¹²⁷ dessa nova vida e para experienciar os sofrimentos (*duḥkhas*) dessa vida que são atualizados como surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*)¹²⁸.

¹²⁷ Virtuosa (*Kuśala*), não-virtuosa (*akuśala*) ou neutra (*avyākṛta*).

¹²⁸ Por máximo que pareça que é um processo linear, essa forma de apresentar é mais uma maneira pedagógica de tratar o processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular. Nem sempre uma causa produzida num ciclo de vida amadurecerá no ciclo seguinte, mas poderá amadurecer em outro ciclo

Enquanto que na perspectiva da Escola Centrista (*Madhyamaka*) o fluxo de causalidade interdependente relacionado às atividades não-virtuosas (*karmas akuśala*) do fluxo senciente que foi Yue Tee-li, ocorre da seguinte maneira: da ignorância distorciva (*avidyā*), que é todas as aflições (*klesās*) da existência passada (*atītyajanma*) (NAGARJUNA, 2001b, p. s/p), ou seja, as aflições (*klesās*) que direcionaram suas atividades (*karmas*) quando ainda era Yue, ao morrer condicionou as formações (*saṃskāra*). Segundo o *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (NAGARJUNA, 2001b, s/p) é da ignorância distorciva (*avidyā*) que surgem as atividades (*karmas*)¹²⁹ que “realize a fruition in a universe (*lokadhātu*)”, esses são chamados de formações (*saṃskāra*) e delas surge a mente contaminada (*samalacitta*) que é a “initial cause of the [present] existence” e que por estar ciente – como um impulso – é chamada de consciência (*vijñāna*)¹³⁰.

Essa causa inicial da existência presente (*pratyutpanna*), condicionada pelas aflições (*klesas*) e pelas atividades (*karmas*) de Yue Tee-li, produz o embrião dos cinco agregados (*pañcaskandha*) de um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*)¹³¹, chamado de mente-corpo (*nāmarūpa*), que se desenvolve nos demais elos (*nidānas*). Após a sensação (*vedanā*) surgir, condicionando assim toda a relação do ser senciente (*sattva*) com as coisas (ao que parece ainda no útero) (NAGARJUNA, 2001b, s/p). Sendo, nesse caso, relações de sofrimento (*duḥkha*) constante.

Sendo o sofrimento do ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) constante, por conta de seus agregados (*skandha*) contaminados, sua ansiedade (*tṛṣṇā*) é por alívio, que ele não encontra, levando-o a gerar mais e mais ódio (*dveṣa*). Nesse caso o apego

(DRAGPA, 2020c, p. 160). Isso sem levar em consideração o surgimento no que é chamado de estado intermediário (*antarābhava*), aceito por algumas escolas, que é uma existência mais frágil e sutil, às vezes chamado de “mind-made body (*Manomayakaya*)” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 49 e 50). Ainda assim esse meio pedagógico usado por Tsongkhapa ajuda a direcionar o praticante em suas análises e reflexões.

¹²⁹ Ferraro cita Candrakīrti (*apud* FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 608) sobre essa relação: “[a nesciência produz] muitos tipos de intenções (*cetanā*), positivas e de outro tipo, as quais são ‘componentes’ (*saṃskāra*), na medida em que compõem uma nova existência”, sendo “nesciência” a tradução utilizada pelo autor do termo ignorância distorciva (*avidyā*). Assim, as formações (*saṃskāra*) como atividades (*karmas*) diz respeito a uma volição sutil, um “querer”, que já “equivale a ‘agir’” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 608).

¹³⁰ É interessante pensarmos que o movimento da ignorância distorciva (*avidyā*) na produção de atividade (*karma*) é como um impulso de proclividade, relacionado, muito provavelmente ao peso da atividade (*karma*), que influi tanto na projeção quanto na completude (DRAGPA, 2020b, p. 279). Apenas um caminho da ação (*karmapathā*) completo é capaz de projetar uma nova existência (GYATSO, 2001, p. 17).

¹³¹ Como dito no primeiro capítulo, optamos por manter o termo como está na tradução para o português do *SBK* ao invés de “ser-inferno” como costuma aparecer no inglês *hell being*, pois consideramos mais ilustrativo para a descrição desse tipo de existência.

aflitivo (*upādāna*) dá lugar ao ódio (*dveṣa*), pois ao invés de se agarrar a algo prazeroso, ele busca se afastar de maneira destrutiva daquilo que ele imputa como sendo a causa do sofrimento (*duḥkha*). Podemos pensar nessa relação do apego aflitivo (*upādāna*) e do ódio (*dveṣa*) a partir dos quatro tipos de apego apresentados por Candrakīrti (*apud* FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 612): 1 – “prazer sensual”; 2 – “visões [metafísicas] (*dr̥ṣṭis*)”; 3 – “códigos de conduta (*śīla*) e votos (*vrata*)”; 4 – “doutrina do si”. O primeiro já está na primeira interpretação a respeito do ódio (*dveṣa*) como a busca por afastar-se do desprazeroso, doloroso, etc. O segundo e o terceiro não parecem estar relacionados com o ódio (*dveṣa*) no contexto de um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*). Por fim, o quarto pode surgir como um intenso impulso de proteção do eu que resulta em ódio (*dveṣa*).

Essas aflições (*kleśas*) levam a mais atividades (*karmas*) que condicionará a expectativa (*bhava*) que condiciona um novo surgimento/nascimento (*jāti*) – com os cinco agregados (*pañcaskandha*) maduros – que condiciona o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Segundo o *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (NAGARJUNA, 2001b, s/p), o envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) é que dá surgimento ao pesar (*daurmanasya*), lamentação (*parideva*), tristeza (*śoka*) e então à massa de sofrimento (*duḥkhaskandhasamudaya*) que foi acumulada. Candrakīrti, citado por Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 614), explica essas “nuances do fenômeno *duḥkha*” da seguinte forma:

“a angústia (*śokaḥ*) é a aflição do coração; a lamentação (*paridevaḥ*) é a lamúria verbal que surge a partir da angústia [...]; o desespero (*daurmanasya*) é o desalento (*nipāto*) funesto da mente; as perturbações mentais (*upāyāsāḥ*) são originadas pela multiplicidade (*bahutva*) do sofrimento e da lamentação.”

Se levarmos em consideração que nessa massa de sofrimento (*duḥkhaskandhasamudaya*), está presente também as manifestações de sofrimentos (*duḥkhas*) no corpo (*rūpa*), isso se associa ao que está descrito em algumas partes do *SBK* ao descrever os reinos miseráveis dos seres-atormentados-pela-dor (*naskara-sattvas*): “muitas variações da dor manifesta pelos agregados contaminados”, “os agregados dos seres neste estado são permeados de imensa dor e de aflições de imenso ódio”, “alucinações provocadas pelo ódio em todos os agregados” (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.31 e A.32). Isso nos leva a pergunta: mas quem é aquele que sofre? É Yue

Tee-li que está sofrendo como um ser-atoermentado-pela-dor (*naskara-sattva*)? Ou é outro ser? Ou não é possível apontar um ser que sofre?

2.2.1 Renascimentos e a noção de eu-independente (*ātman*)

O *SBK* (KṢITIGARBHA, 2016, pp. A.26) da a entender que é a própria Yue Tee-li: “Quando sua mãe morreu ela renasceu no mais profundo dos reinos miseráveis” e “(...) isso levou-a a renascer nos reinos miseráveis”. Mas isso seria uma defesa de um eu-independente (*ātman*) que é autônomo e imutável, ou de uma pessoa (*pudgala*¹³²), uma “*provisional existence of a person that is associated with one ou more of the aggregates (skandha)*.” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 678)? Ou seria uma linguagem narrativa que favorece o entendimento do público comum, tendo em vista que o *SBK* é um sutra popular e, portanto, tem também caráter devocional?

Essas questões não teriam tanta relevância para o tema, já que as interpretações da interdependência (*pratītyasamutpāda*) que usamos apontam para uma ausência de um eu-independente (*ātman*), e assim a possibilidade de ser uma linguagem narrativa para facilitar o entendimento do leitor comum seria suficiente. Entretanto, justamente por ter existido algumas escolas que defendiam o conceito de pessoa (*pudgala*) que pode ser confundido com a ideia de eu-independente (*ātman*), é importante nos ocuparmos sobre esse tema, para entendermos melhor a perspectiva do *SBK* e da Escola Centrista (*Madhyamaka*) em relação a esse assunto.

Hua (1974, p. 78 e 80) em seu comentário ao *SBK*, especificamente sobre o trecho: “*Before long her life ended and her spirit fell into the uninterrupted hell.*”, ele elucida da seguinte forma: “*When the text says that her spirit fell into the uninterrupted hell, it refers to her Eighth Consciousness.*” Essas oito consciências fazem parte da estrutura da Escola Treinista (*Yogācāra*) e é composta por: 1-6 – as seis consciências dos sentidos, o que inclui a consciência mental; 7 – mente aflita (*kliṣṭamanas*); 8 – consciência fundamental (*ālayavijñāna*).

¹³² O conceito de pessoa (*pudgala*) foi defendido por escolas do “*mainstream (that is, non-Mahāyāna)*” que ficaram conhecidas como Proponentes de Uma Pessoa (*pudgalavāda*), tais como a Escola de *Vātsīputra (Vātsīputrīya)* e a Escola da Correta Medida (*Sammitīya*), “*a subsect of the Vatsiputriya*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, PP. 756 e 963). O conceito de pessoa (*pudgala*) foi diretamente criticado por Vasubandhu no *Abhidharmakośabhāṣya* (VASUBANDHU, 2021) e também pela Escola Centrista (*Madhyamaka*) (NĀGĀRJUNA, 2016).

Dessas, é a sétima que gera a noção errônea de um eu-independente (*ātman*), enquanto a oitava serve de *storehouse* para as impressões “*produced by past actions (karman) that fructify as experience, producing simultaneously consciousness and the objects of consciousness.*”, e é a sétima que entende a oitava como sendo um eu-independente (*ātman*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 1034). Entretanto a consciência fundamental (*ālayavijñāna*) não é algo estático, mas sim um fluxo mental sutil onde as impressões se relacionam, ela que concede “*continuity from moment to moment within a given lifetime and from lifetime to lifetime, all providing the link between an action performed in the past and its effect experienced in the present, despite protracted periods of latency between seed and fruition.*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 31).

Esse mesmo trecho traduzido por Jeanne Tsai (KṢITIGARBHA, 2015, p. 27) aparece como: “*Before long, the mother’s life ended and her consciousness fell into the Incessant Hell*”. O termo *consciousness* ela traduziu dos ideogramas *hún shén*¹³³, que tem os seguintes significados individualmente: *hún*¹³⁴ pode ser traduzido como *soul / spirit / immortal soul, i.e. that can be detached from the body*, enquanto *shén*¹³⁵ tem as possibilidades de tradução *deity / soul / spirit / unusual / mysterious / lively / expressive / expression / look*. Dado o contexto budista, poderíamos pensar a *consciousness* como algo misterioso, porém senciente, que não está preso ao corpo, possuindo movimento no sentido de diferentes existências sucessivas.

Sobre a Escola Centrista (*Madhyamka*), essa discussão foi também levantada por Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 613) em seu comentário a respeito da estrofe 7 do capítulo XXVI do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM), que discorre sobre a interdependência (*pratītyasamutpāda*) e, nesse trecho, trata sobre o elo (*nidāna*) expectativa (*bhava*) condicionado pelo apego aflitivo (*upādāna*):

“Dentro do registro epistemológico convencional que inspira este capítulo, Nāgārjuna (ou quem for o autor desses versos conclusivos do MMK) chega a admitir a existência de um *upādātṛ*, isto é, de um ‘sujeito do apego’. Trata-se, portanto, de uma linguagem filosófica mais próxima às categorias das escolas *pudgalavādas* do que às de outros meios *abhidharmas*. (...) Temos aqui, portanto, um ‘sujeito apegado, que anseia os objetos do seu apego.’”

¹³³ 魂神.

¹³⁴ 魂.

¹³⁵ 神.

Entretanto, segundo Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 614) essa linguagem é superada na estrofe 9 do mesmo capítulo: “Assim, [ocorre] o surgimento (*sambhavaḥ*) da massa (*skandhasya*) impessoal (*kevalasya*) de sofrimento.”. Segundo Candrakīrti (*apud* FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 615): “[a massa de sofrimento é] *kevala*, pois é desprovida da natureza própria de eu e meu (*ātma-ātmīya*) e é meramente imaginada (*parikalpita*) pelos homens ordinários e tolos”, nos levando a entender, portanto, que não há um eu que passa de uma vida para outra, o que há é uma co-originação dependente de relações causais que definimos como sendo eu ou outro dentro de limites interpretativos.

Assim, não é Yue Tee-li que se tornou um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), mas sim que, no fluxo senciente em que um dia foi possível delimitar características co-dependentes aos seus contextos existenciais que permitia entender aquele ser senciente (*sattva*) como sendo Yue Tee-li, em outro momento isso deixa de ser possível, pelas mudanças decorrentes no fluxo senciente – que são relações causais – e torna-se possível a delimitação de características co-dependentes de seus contextos existenciais que permite o entendimento daquele ser senciente (*sattva*) como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*). Pensar esse processo como um fluxo senciente causal, não tem lugar para algo estático, um eu-independente (*ātman*), mas isso não quer dizer que não haja um “ser”, mas que ele é uma nomeação dada à delimitação de coisas¹³⁶ co-dependentes relacionadas.

Desse modo, o recurso linguístico utilizado por Nāgārjuna no *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM) (2016, pp. 613-615) é semelhante ao recurso linguístico e narrativo utilizado no *SBK*. Não há uma existência inerente (*svabhāva*) no ser senciente (*sattva*), ou seja, não há um eu-independente (*ātman*) que age, que experiencia os resultados da ação, ao mesmo tempo há algo – ou coisas, no plural – que podemos nomear como um ser, como uma ação, como um efeito, e assim por diante. Mas como isso se dá? É possível reconhecermos isso no contexto do *SBK*? Essa ausência de um eu-independente (*ātman*) postulado pela Escola Centrista (*Madhyamaka*) a torna proponente da visão do aniquilacionismo (*ucchedadṛṣṭi*)?

¹³⁶ Características internas e externas ao ser senciente (*sattva*).

2.3 A interpretação baseada na Escola Centrista (*Madhyamaka*) leva a um entendimento aniquilacionista do *SBK*?

Quando interpretamos o renascimento de Yue Tee-li como sendo um processo onde não há algo ou alguém que possui uma existência inerente (*svabhāva*) que passa de uma vida para outra, pode-se interpretar que, portanto não há nenhum tipo de ação ou resultado da ação, sendo o sutra em questão mera ficção, sem nenhuma relação com a estrutura mais complexa da filosofia budista. Que o *SBK* é um sutra devocional com a proposta de ajudar a desenvolver no praticante comum qualidades como: a devoção filial; o desejo de se libertar do ciclo de sofrimentos (*samsāra*) e ajudar os outros seres que estão presos nas transmigrações aflitivas; o costume de retribuir a bondade dos pais, como é explicado por Hua (1974, pp. 18 e19) é bem aceito atualmente pelas tradições budistas chinesas (NG, 2017).

Como foi proposto no Capítulo 1, buscamos entender essa narrativa devocional pelo “nível de aprofundamento” (LOUNDO, 2017, p. 49). Como o não eu-independente (*anātman*) é um conceito defendido por todas escolas budistas, inclusive pelas escolas personalistas (*pudgalavādas*), essa questão está presente no *SBK*. Não há, portanto, um eu-independente (*ātman*) dos agregados (*skandha*) e sim um eu ou ser de designação. Para a Escola Realista (*Sarvāstivāda*), por exemplo, não há nenhum fator (*dharma*) que possua existência inerente (*svabhāva*) que seja o eu, pelo contrário, o eu é designado com base nos agregados formados pelas associações dos fatores (*dharmas*). Sendo assim, aquele eu que nasce em uma vida não é o mesmo eu da vida anterior, mesmo fazendo parte do mesmo fluxo dos agregados (*skandhasaṃtāna*). E mesmo esse fluxo não pode ser visto como um eu-independente (*ātman*), pois diz respeito a um fluxo de produções causais, não sendo possível destacar algo nele que seja esse eu-independente (*ātman*) (VASUBANDHU, 2021).

Portanto, não é a negação do eu-independente (*ātman*) que faz com que o entendimento da Escola Centrista (*Madhyamaka*) seja confundida com a dos aniquilacionistas (*ucchedavāda*). Então, o que leva a perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) ser confundida com a visão aniquilacionista (*ucchedaḍṣṭi*)? É importante entendermos isso, pois as visões errôneas (*mithyadṣṭi*), uma das cinco visões errôneas (*pañcadrṣṭi*), que é definida como negação da causalidade, se referindo principalmente a causalidade moral (DRAGPA, 2020c, p. 117), está relacionada às

escolas proponentes do aniquilacionismo (*ucchedavāda*) da época do *Buddha Śākyamuni*, como as escolas materialistas Naturalista/Mundano (*Cārvāka/Lokāyata*) e a “do acidentalismo (*yadṛcchā*)” (LOUNDO, 2018, p. 36). Essas escolas, no caso, acreditavam na causalidade material e no acaso, respectivamente, e ambas rejeitam a causalidade moral (LOUNDO, 2018, p. 37-41).

Assim sendo, como vimos a intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) é um dos fatores do conceito de mal que levantamos no capítulo um com base na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), a hermenêutica da narrativa do *SBK* baseada nessa mesma perspectiva, deve estar de acordo com a causalidade moral, com a ausência de um eu-independente (*ātman*) e com a ausência de existência inerente (*svabhāva*) dos fatores no processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, apresentada como os doze elos (*nidānas*) co-originados. Assim vamos nos debruçar um pouco mais na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), para depois retomarmos o trecho do *SBK* que narra sobre a “garota sagrada”, filha de Yue Tee-li, e futura ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha (KṢITIGARBHA, 2016).

2.3.1 Quem sofre?

Quando partimos da pergunta: quem sofre nesse processo de renascimento? Podemos refletir sobre a perspectiva de quem fez a ou as ações que resultaram em tais sofrimentos, ou a partir de quem experiencia o sofrimento. Na primeira perspectiva, podemos partir do Capítulo VIII do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM), no qual Nāgārjuna examina a “ação” e o “agente”. Em sua segunda estrofe Nāgārjuna (2016, p. 224) afirma: “Não há ação de um [agente] real, pois a ação seria sem agente e o agente seria sem ação”. Quando lemos tal afirmação descontextualizada, pode nos levar a uma interpretação de negação da ação e do agente. Ferraro comenta essas estrofes explicando que o que está sendo negado, que aparece como o termo “real”, são as ideias de agente e ação “ultimamente existentes”. Nāgārjuna nega tal possibilidade, pois, segundo Ferraro (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 225) um “‘agente real’ se define como tal na medida em que é ‘dotado de atividade (*kriyā*)’”. Ao admitir que esse ‘agente real’ efetue alguma ação (*karman*), essa última seria uma ‘segunda ação’, inadmissível no caso de um fenômeno que se apresenta como unitário”.

Tsongkhapa, no seu texto *Ocean of Reasoning: Comentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, explica as mesmas estrofes da seguinte forma:

“Since the agent is posited on the ground that it performs an action, only in virtue of having activity does it merit the title ‘agent.’ That which is already an agent in virtue of performing an action now does not have another action to perform in order to become an agent. Since it does not have another action to perform, the agent would not perform an action; then the action would be independent of the agent. It is impossible to have an action without an agent. This would be like the son of a barren woman making a pot. When the reductio is contraposed, we can reason from the impossibility of an action without an agent to the fact that the performance of an action by that which is an agent does not exist inherently.” (TSONGKHAPA, 2006, p. 224)

Ambos os autores apontam para a intenção de Nāgārjuna de negar uma existência inerente (*svabhāva*) do agente e da ação, apontando para co-determinação entre agente e ação, só é possível um existir em co-relação com o outro: *“Merely in virtue of performing the action of making a clay pot, the potter is posited as the agent of the making of the pot”* (DRAGPA, 2006, p. 224). É importante também vermos que essa negação não estabelece uma ausência de agente ou da ação, ou seja, não estabelece uma negação da causalidade moral. A negação da causalidade moral é refutada por Nāgārjuna nas estrofes três e quatro do mesmo capítulo: (8.3) *“Se um agente (*kāraṇa*) irreal (*asadbhūto*) cumprisse uma ação irreal, haveria tanto uma ação quanto um agente desprovidos de causa.”* (8.4) *“Não havendo causa, não seria possível nem ação causal nem efeito; ao faltar essa [causa] (*tad-abhave*), [com efeito,] não são possíveis ação (*kriyā*), agente (*kartā*) e meio (*karaṇam*).”* (NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 225 e 226).

Ferraro explica que “agente irreal” e “ação irreal” se referem a “ausência de *kriyā* neles.” E ele continua: “Entretanto, agente e ação são tais a partir de uma atividade (*kriyā*) que pode ser considerada como sua causa. Assim, ao ser desprovido dessa atividade, agente e ação seriam ‘sem causa’ (*nirhetuka*).” (in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 225). Enquanto Tsongkhapa explica da seguinte maneira:

“If neither that which is to be performed nor that which performs it has a cause, there would be no effect – no clay pot – because there is no cause. If there were no clay pot, its cause and supporting conditions, such as the wheel, would also not be possible. Without both cause and effect, for the purpose of making what kind of pot as an effect would there be action; would the clay, being in its nature the primary cause of making that which is to be made, be the cause? None of this would make any sense.” (TSONGKHAPA, 2006, p. 226)

Assim, a negação da existência inerente (*svabhāva*) do agente e da ação¹³⁷ não é a mesma coisa que negar uma existência co-dependente de um agente e uma ação, de causas e condições. A negação disso, de que não há agente e ação e, portanto, não há efeito, é negar a causalidade moral, o que levaria a uma “negação cabal de princípios lógicos e valores éticos” que é “indesejável e perigosa” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 226). Quando Nāgārjuna refuta tanto um extremo – da existência inerente – quanto o outro – da aniquilação – ele traz análises que focam na remoção das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), nesse caso estariam inclusas tanto o confronto a visão extremista (*antaparigrahadṛṣṭi*) e as visões errôneas (*mithyadrṣṭi*), a negação da causalidade.

Interpretando o *SBK* sob esse viés podemos entender que é em virtude de sua filha ser uma praticante do *Buddha Dharma* e conviver com a comunidade (*saṃgha*) – de seu mundo e época –, que o ato de criticar as Três Joias, com a intenção de afastar sua filha de suas práticas e de seu aprimoramento de qualidades que a beneficiam e aos outros, é que faz com que Yue Tee-li agisse no caminho das ações não-virtuosas (*akuśala karmapathā*) de discurso divisor (*paśūnyavāda*). É em virtude de não levar “em consideração a causalidade moral”, por cultivar as visões errôneas (*mithyadrṣṭi*), que Yue Tee-li agia de maneira aflitiva sem se arrepender, sentir vergonha e se corrigir.

Se buscássemos entender a Yue Tee-li como um agente inerentemente existente, essa contextualização de nada adiantaria, pois Yue Tee-li já seria uma agente antes de agir, o que não é possível, pois não há agente sem ação. Do mesmo modo, as suas atividades não-virtuosas (*karmas akuśala*) não existem inerentemente, pois se assim o fosse, já existiriam antes mesmo que houvesse um agente, mas uma ação sem agente também não é possível. Da mesma forma, poderíamos pensar que essa proclividade ou tendência em negar a causalidade ou criticar as Três Joias, é uma característica inerentemente existente em Yue Tee-li, o que é um erro também, pois se assim fosse, ela sempre agiria da mesma maneira.

¹³⁷ No *Abhidharmakośabhāṣya* Vasubandhu expõe que as formações (*saṃskāra*) tal como a expectativa ou existência (*bhava*) são em sua *intrinsic nature* (*svabhāva*) *action*, tratando assim a ação como possuidora de existência inerente (*svabhāva*) e, portanto, real segundo a concepção Realista (*Sarvāstivāda*) (VAUSBANDHU, 2012, p. 987).

Ou seja, não haveria a passagem da narrativa do *SBK*, na qual a “garota sagrada” adentrou os reinos miseráveis através do poder do “*Buddha* Pupe-samadhi-sambodhi”, e lá foi encontrada por um *rakṣa*¹³⁸ (ogro) guardião daqueles reinos miseráveis:

“A garota disse ao Raja-visabhava¹³⁹: ‘Minha mãe faleceu recentemente, e estou ansiosa para saber onde ela renasceu.’ ‘Como era a sua mãe durante o tempo de vida como humana, quais eram suas principais aflições?’ E ela respondeu: ‘Minha mãe, durante o seu tempo de vida, tinha visões invejosas em relação às Três Joias, e criticava e falava mal delas. Houve uma ocasião em que ela foi capaz de tomar refúgio no *Buddha*, mas ela não foi firme o suficiente para manter-se nisso. Ela faleceu há apenas uns dias atrás, e eu não tenho ideia de onde ela renasceu.’ Ele respondeu: ‘Qual o nome da sua mãe?’ A garota disse: ‘Minha mãe se chamava Yue Tee-li.’ Ele disse, com as palmas das mãos unidas: ‘Garota sagrada, peço que não fique triste e que retorne para sua casa com um coração alegre, pois sua mãe renasceu há três dias atrás num reino celestial, e isso aconteceu em virtude de suas oferendas e amor filial oferecidos ao *Buddha* Pupe-samadhi-sambodhi. Foi por causa disso que sua mãe conseguiu tomar esse novo renascimento.’ (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.28).

O que temos aqui são alguns exemplos da abordagem de que não existe um agente inerentemente existente, tão pouco uma ação inerentemente existente, tão pouco ainda uma característica inerentemente existente que faça com que o agente repita o mesmo tipo de ação ou algo do tipo. Um dos pontos é que Yue Tee-li conseguiu tomar Refúgio no *Buddha*, mas não conseguiu manter. Mas se sua inveja e ações de críticas sobre as Três Joias fossem causadas por uma característica inerentemente existente dela, o tomar refúgio não seria possível, nem por um breve momento.

O segundo ponto é a presença do ogro (*rakṣa*) Raja-visabhava, um “*flesh-eating demon*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 695), compassivo e pronto a ajudar a “garota sagrada”, o que denota que não há uma existência inerente (*svabhāva*) de crueldade no ogro (*rakṣa*), ou até mesmo que exista um ogro (*rakṣa*) inerentemente existente, já que mais a frente é dito que ele, em outras vidas, se tornou o “*bodhisattva* Bahulatva”, sem estipular em que tipo de espécie ele tomou renascimento, dando a entender que isso é uma informação indiferente para o próprio ser-desperto (*bodhisattva*) (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.29). Além disso, associando diretamente com a questão do agente e da ação: seria um ogro (*rakṣa*), um “*flesh-eating demon*”, definido por suas ações de crueldade? Mas e se o ogro (*rakṣa*) em questão é “sem veneno”, ou seja, sem “aflições de corpo,

¹³⁸ Sinônimo de *rākṣasa*, que pode ser traduzido como “ogre”, e normalmente são descritos como “*a flesh-eating demon*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 695).

¹³⁹ Seu nome significa “Rei Sem Veneno”. Optei por colocar o trecho estendido, pois esse personagem também é um exemplo da inexistência de agente e da ação inerentemente existentes.

fala e mente” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.27), como ele poderia ser definido como um ogro (*rakṣa*)?

Terceiro ponto, se a característica invejosa de Yue Tee-li, sua negação da causalidade moral e suas ações de críticas às Três Joias fossem inerentemente existentes nela, seria possível que isso mudasse? Seria possível que ela tomasse renascimento em um reino celestial por conta dos méritos que sua filha dedicou a ela? Se Yue Tee-li como agente fosse inerentemente existente, ela não mudaria, não nasceria nos reinos miseráveis, nem mesmo renasceria em outro momento nos reinos celestiais.

2.3.2 Quem renasce?

Entretanto, se Yue Tee-li não é inerentemente existente, então seria correto dizer que ela renasceu como um ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*)? Mas se não é correto dizer que foi ela, quem foi que experienciou o sofrimento de suas ações como ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*)? Isso também seria possível, alguém experimentar sofrimentos por ações que não cometeu?

Para buscar solucionar esse problema pela perspectiva Centrista (*Madhyamaka*), iremos iniciar com os Capítulos XI e XII do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM), onde Nāgārjuna examina a “transmigração” e o “sofrimento” respectivamente (NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 273-297). No capítulo XI, Nāgārjuna trabalha com a relação entre surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*), buscando refutar a ideia de que esses processos possuem uma existência inerente (*svabhāva*) e de que há um eu-independente (*ātman*) que transmigra.

Para isso iniciaremos pelos versos três e quatro do capítulo XI: (11.3) “Se o ‘nascimento’ fosse (*bhavet*) anterior e ‘velhice e morte’, sucessivas (*uttaram*), o nascimento seria (*bhavet*) desprovido de ‘velhice e morte’ (*nir-jarā-maraṇā*), e nasceria (*jāyeta*) o [que ainda] não morreu (*amṛtaḥ*)” e (11.4) “Se o ‘nascimento’ fosse posterior e ‘velhice e morte’, anteriores, como ‘velhice e morte’, desprovidas de causa (*ahetukam*), poderiam ser (*syāt*) de um não-nascido?” (NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 278 e 279). Nesses versos Nāgārjuna refuta a possibilidade de existir um surgimento/nascimento (*jāti*) possuidor de uma existência inerente (*svabhāva*) anterior ou mesmo posterior ao envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*). Essa refutação, provavelmente, está relacionada a dois dos quatorze “fatores desassociados dos

pensamentos concomitantes” presentes na taxonomia da Escola Realista (*Sarvāstivāda*): “(8) característica do surgimento (*jāti lakṣaṇā*), (...) (10) característica da deterioração (*jara lakṣaṇā*)” (TSAI, 2019, p. 121), que determina esses fatores como possuidores de uma *svabhāva*¹⁴⁰ (natureza própria).

Na estrofe três, segundo Ferraro, Nagarjuna utiliza os argumentos de que “o nascimento seria sem ‘velhice-morte’” e “haveria nascimento do que ainda não morreu” para refutar a possibilidade de surgimento/nascimento (*jāti*) possuir uma existência inerente (*svabhāva*) (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 279). Tsongkhapa aponta esses mesmo argumentos, mas direciona para os seres sencientes (*sattvas*): “*If sentient beings who are born lacked death, they would have to be permanent. It would follow that they are unproduced.*” (DRAGPA, 2006, p. 270).

Com isso ele desenvolve o problema de considerar o ser senciente (*sattva*) não produzido, afirmando que a consequência é considerar o ser senciente (*sattva*) como tendo um começo, mas não tendo causa para isso, pois não teria uma vida prévia, ou seria como um novo ser senciente (*sattva*) que não existia antes. Outro problema é que mesmo aceitando que exista um ser senciente (*sattva*) que tem o surgimento/nascimento (*jāti*) como seu início sem causa, o que já não se sustentaria, e que também não envelhece e nem morre, mas transmigra para outra vida, ele seria exatamente o mesmo, o que também não faz sentido. O mesmo se pensarmos em dois seres sencientes (*sattvas*) diferentes, mas de um mesmo contínuo existencial visto como inerentemente existente, ele também não mudaria de uma vida para as outras, mas seria exatamente o mesmo (DRAGPA, 2006, p. 271).

Em relação à estrofe quatro, na qual Nāgārjuna refuta a possibilidade de haver um envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) possuidor de uma existência inerente (*svabhāva*), antes do surgimento/nascimento (*jāti*), o argumento é “imediatamente evidente” (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 280), afinal como algo não nascido pode morrer? Tsongkhapa segue uma reflexão semelhante, terminando com a afirmação: “*(...) disintegration at the second moment is the effect of arising at the previous moment.*” (DRAGPA, 2006, p. 273).

¹⁴⁰ Lembrando que esses mesmos fatores, somando-se o fator “(9) característica da duração (*sthiti lakṣaṇā*)” (TSAI, 2019, p. 121) servem de base para a reflexão temporal Realista (*Sarvāstivāda*).

Isso nos leva às quatro últimas estrofes do capítulo XI do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM): (11.5) “Nem é admissível (*yujyate*) que ‘velhice e morte’ e ‘nascimento’ sejam simultâneos (*saha*): ao nascer (*jāyamānaś*), [também] se morreria (*mriyeta*), e ambos (*ubhayoḥ*) seriam desprovidos de causa.”; (11.6) “Onde (*yatra*) esses processos (*ete kramāḥ*) [de] anterioridade, posterioridade e simultaneidade não ocorrem (*prabhavanti*), para que (*kim*) substancializar (*prapañcayanti*) esse (*tām*) nascimento e essas (*tad*) ‘velhice-morte’?” (NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 280 e 281); e, por fim:

(11.7/8) “Não somente (*na kevalam*) do *samsāra* não se encontra limite anterior, mas também não se encontra limite anterior de ente nenhum (*sarvesam bhavanam*), [como, p. ex.,] efeito e causa, caracterizado e característica, sensação e sujeito senciente (*vedaka*) e qualquer (*kecana*) objeto (*artha*) que (*ye*) existe (*santi*).” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 282)

Na estrofe cinco, Nāgārjuna refuta a possibilidade de ambos, surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) existirem inerentemente simultaneamente. Desse modo ou autor do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM) nega a possibilidade de que “ao nascer, também se morreria”, pois “dois objetos que surgem contemporaneamente (...) não podem condicionar-se reciprocamente.” (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 280). Tsongkhapa, unindo essa refutação de Nāgārjuna às anteriores, afirma que: “*Birth and death would both be causeless as well, because it is not tenable for one of two simultaneous things to be the cause of the other and because neither would death precede birth nor would birth precede death.*” (DRAGPA, 2006, p. 274).

Com essas refutações, Nāgārjuna conclui que “nascimento, velhice e morte não podem ser nada de substancial. (...) esses processos, com efeito, não podem relacionar-se temporalmente entre si de maneira nenhuma, logo, não podem existir como *dharmas* ontologicamente separados.” (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 281). Assim sendo, surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*), que nós vimos presente nos doze elos (*nidānas*) nesse mesmo capítulo, não existem como coisas separadas, mas existem apenas em co-dependência recíproca. Desse modo, a partir do momento em que eles não têm existência inerente “*give up your assertion that because birth, aging, and death exist inherently, the self that is the agent of birth and death exists inherently.*” (DRAGPA, 2006, p. 275).

Após a conclusão de Nāgārjuna sobre esse tema e seu questionamento sobre a necessidade de “substancializar (*prapañcayanti*) esse (*tām*) nascimento e essas (*tad*) ‘velhice-morte’”, ele expande seus raciocínios para outros assuntos, buscando provar que “do *samsāra* e de outros processos dotados de um antes e um depois não pode ser encontrado o ‘limite inicial’”, não podendo assim individuar “o limite inicial” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 282). Como comentado no *Ocean of Reasonings*:

“Through this explanation of cyclic existence one should understand that not only such things as cause and effect are without these three – beginning and the others – but so are all other entities (‘whatever there is’) including such things as cognition and cognized, knower and known, conclusion and premise, and part and whole.” (TSONGKHAPA, 2006, pp. 275 e 276).

E como ficaria isso em relação a Yue Tee-li e o renascimento como ser-atrormentado-pela-dor (*naskara-sattva*)? Bem, sabemos que a perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) não os trataria como possuidores de um eu-independente (*ātman*), ou seja, Yue Tee-li assim é enquanto seus agregados (*skandhas*) e todo seu contexto ambiental, cultural, etc, estiverem em uma relação que a permita ser reconhecida dessa maneira, quando algo modifica intensamente nessa relação, como no caso que estamos refletindo, a degeneração dos agregados (*skandhas*), ou seja, ocorre o envelhecimento-e-morte (*jaramarana*), aquilo que era possível reconhecer como sendo Yue Tee-li não mais existe. Entretanto, as relações causais presentes em sua interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular prosseguem com outras relações interdependentes universais que torna aquilo compreensível de outra maneira, nesse caso como um ser-atrormentado-pela-dor (*naskara-sattva*).

Dentro da perspectiva da causalidade moral, presente no processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, podemos entender que a existência como ser-atrormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) não é Yue Tee-li, mas é co-determinada, já que entendemos o sofrimento do primeiro apenas em relação as ações do segundo. Entretanto, se é assim, porque o primeiro sofre por consequência de ações que não cometeu?

2.3.3 O sofrimento é criado por si mesmo? Pelo outro? Por ambos? Ou por nenhum e nem outro?

Para isso iremos adentrar a “examinação do sofrimento” de Nāgārjuna, capítulo XII do *Mūlamadhyamakakārikā* (VFCM), que toma como base o sutra As Três Reuniões, no qual o *Buddha Śākyamuni* responde as perguntas do “asceta nu Kāśyapa” sobre o sofrimento:

“O asceta nu Kasyapa perguntou: ‘Ó mestre Buda, o sofrimento é criado por si mesmo?’. O Buda respondeu: ‘Não’. ‘O sofrimento é criado pelo outro?’. ‘Não’. ‘O sofrimento é criado por ambos, por si mesmo e pelos outros?’. ‘Não’. ‘O sofrimento é criado nem por si mesmo nem pelos outros? É criado espontaneamente?’. ‘Não’. ‘Mas, então, não há sofrimento?’. ‘Há sofrimento, Kasyapa’. ‘Mas o mestre não conhece, não vê o sofrimento?’. ‘Eu conheço e vejo o sofrimento, Kasyapa’. (BUDDHA, 2020, p. 174).

Essas quatro possibilidades apresentadas, a saber: 1 – criado por si mesmo, ou autoproduzido; 2 – criado pelo outro, ou hétero-produzido; 3 – criado por ambos, ou tanto auto quanto hétero-produzido e; 4 – nem por si nem por outro, ou sem causa, são apresentadas por Nāgārjuna no seu primeiro verso do capítulo XII. Essas quatro possibilidades são conhecidas como tetralema (*catuḥkoṭi*), os quais tanto o *Buddha* negou no sutra a cima, quanto Nāgārjuna nega nos versos seguintes desse capítulo (NAGARJUNA, 2016, pp. 285-297). Para a nossa análise iremos acompanhar cada uma dessas refutações, relacionando-as com o problema de quem sofre se não há um eu-independente (*ātman*) que passa de uma vida para outra.

A autoprodução é refutada nos versos dois, três e quatro: [2] “Se fosse autoproduzido, então (*tato*), não seria dependente; [porém,] de fato (*hi*), aqueles (*amī*) agregados [futuros] surgem em dependência desses (*imān*) agregados [presentes].”; [3] “Se esses [agregados] (*ime*) fossem alheios (*anye*) àqueles (*amībhya*), ou (*vā*) aqueles (*ami*), diversos (*pare*) desses (*ebhyo*), [então,] o sofrimento seria hétero-produzido, pois aqueles seriam produzidos por esses.”; [4] “Se o sofrimento fosse produzido pelo próprio sujeito [que sofre], o que seria (*katamo*), novamente (*punar*), esse (*sa*) sujeito próprio sem (*vinā*) sofrimento, pelo qual (*yena*) haveria um sofrimento autoproduzido?”.

Segundo Ferraro, o argumento principal da refutação presente na estrofe dois é que “os agregados¹⁴¹ não são autoproduzidos, mas sim dependentes reciprocamente” (FERRARO *in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 289). Tsongkhapa, no *Ocean of Reasoning*, aponta o mesmo argumento de Nāgārjuna, acrescentando que: “*Therefore it would not depend on causes and conditions because when it already exists, there is no need for it to give rise to itself. And if it does not exist, it cannot give rise to itself.*” (TSONGKHAPA, 2006, pp. 281-282), ou seja, o sofrimento não é autoproduzido, pois se assim fosse, já existiria e não precisaria ser produzido, e se não existisse, não viria a ser. O sofrimento, portanto surge em dependência, pois os agregados (*skandha*) de uma vida condicionam os agregados (*skandha*) da próxima. Justamente para não cair no erro de considerar os agregados (*skandha*) anteriores como inerentemente diferentes dos atuais, é que Nāgārjuna emenda a terceira estrofe, na qual também aborda a segunda possibilidade: do sofrimento ser criado pelo outro.

Segundo Ferraro, Nāgārjuna defende que não é possível uma “total heterogeneidade” dos agregados (*skandha*) anteriores para o atual ou do atual para os futuros (*in* NĀGĀRJUNA, 2016, p. 290). Desse modo seria um erro tomá-los como coisas completamente distintas, o que levaria ao erro de acreditar que um ser senciente (*sattva*) sofreria pelos efeitos das atividades (*karma*) de outro ser senciente (*sattva*). Tsongkhapa aponta para a incoerência de o sofrimento ser criado por outro inerentemente existente e inerentemente diferente daquele que sofre, pois não haveria relação causal entre eles.

Veremos mais sobre a refutação do sofrimento ser criado pelo outro daqui alguns parágrafos. Retornando para a refutação do sofrimento autoproduzido, na estrofe quatro Nāgārjuna traz a reflexão sobre o sofrimento ser produzido pelo próprio sujeito que sofre, questionando se fosse assim quem é o sujeito que sofre inerentemente e o sujeito que não sofre inerentemente? Se sofrimento ou sujeito são inerentemente existentes, não é possível essa mudança.

¹⁴¹ É importante lembrarmos que os agregados (*skandha*) condicionados pelas aflições (*kleśas*) são vistos como sofrimento (*duḥkha*), pois os mesmos são também associados com os quatro *maras* (variando de escola para escola) como vimos no Capítulo 1. Para recordar, essas categorias de *maras* são: 1 – *māra* da morte; 2 – *māra* das aflições ou degenerações; 3 – *māra* dos agregados; 4 – *māra* externo. Portanto, quando é dito que os agregados não são autoproduzidos, pode-se entender também que os sofrimentos não são autoproduzidos, como explica Ferraro nos comentários do capítulo XII do *Mūlamadhyamakakārikā* (NĀGĀRJUNA, 2016, pp. 285-297). Essa associação está presente também no *SBK* em vários momentos em que os sofrimentos são descritos como sendo os agregados dos seres atormentados-pela-dor (*naskara-sattva*) (KṢITIGARBHA, 2016).

No comentário de Ferraro, ele cita Candrakīrti que afirma que se o sofrimento dependesse apenas do sujeito que sofre, seria possível distinguir perfeitamente “isso é o sofrimento, e isso é o seu produtor”. Tsongkhapa aponta para esse mesmo problema. Entretanto, a designação do eu é dependente dos agregados (*skandha*), não há um eu independente (*ātman*) deles como vimos anteriormente. Com isso, “dizer que o *sujeito* (isto é, os agregados, logo, o sofrimento) produz o sofrimento é o mesmo que dizer que o *sofrimento* produz o sofrimento” (in NAGARJUNA, 2016, p. 291), ou seja, que o sofrimento inerentemente existente produz sofrimento inerentemente existente, o que já vimos não ser aceitável.

Com isso em mente, podemos refletir a respeito do trecho do *SBK* que estamos analisando da seguinte forma: se o sofrimento experienciado do ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) fosse autoproduzido, ele sempre existiria, por ser inerentemente existente, e não precisaria ser produzido desde o nascimento daquele ser senciente (*sattva*). Se esse ser possuísse um eu-independente (*ātman*) que sofre, ele não teria um momento sequer de alívio, nem numa próxima vida, estando preso para sempre num sofrimento que sempre existiu. Se o sofrimento experienciado pelo ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) tivesse sido autoproduzido na existência anterior como Yue Tee-li, sendo essa um eu-independente (*ātman*), não teria uma relação causal plausível para que o outro eu-independente (*ātman*), o ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), experimentasse o mesmo sofrimento. Por fim, não é possível designar o ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) que sofre separado do sofrimento, afinal, existe sofrimento sem que tenha alguém sofrendo?

A segunda possibilidade refutada é a de que o sofrimento é criado pelo outro. Nāgārjuna refuta essa possibilidade nas estrofes cinco, seis e sete: [5] “Se o sofrimento fosse produzido (*jaṃ*) por um sujeito outro, como (*kutaḥ*) esse sofrimento (*tad duḥkhaṃ*), produzido por outrem (*pareṇa kṛtvā*), seria transferido (*pradīyate*) àquele (*yasmai*) que (*sa*) é sem sofrimento (*duḥkhena vinā*)?”; [6] “Já que [sua] autoprodução não pode ser estabelecida, como poderia o sofrimento ser produzido por outro? Pois (*hi*) aquele mesmo (*tat*) sofrimento (*duḥkhaṃ*) que (*yat*) fosse produzido (*kuryāt*) por outro (*paro*) seria autoproduzido (*svayaṃ kṛtam*) por aquele [outro] (*tasya*).”; [7] “Portanto (*tāvat*), o sofrimento não é autoproduzido; isto é (*hi*), ele (*tat*) não é absolutamente (*eva*) produzido (*kṛtam*) através de si mesmo (*tena*). [Mas,] se o outro não fosse

autoproduzido, como [poderia] o sofrimento [ser] hétero-produzido?” (NAGARJUNA, 2016, pp. 291-293).

Ferraro comenta a estrofe cinco refletindo sobre dois pontos: 1 – se é possível a existência de um sujeito sem sofrimento que receba o sofrimento produzido por outrem e; 2 – quem seria o sujeito capaz de produzir sofrimento e transferi-lo para outro sujeito. Sobre o primeiro ponto, ele utiliza a relação entre agregados (*skandha*) e sofrimento: “Como já foi dito antes, o sujeito (na própria visão *pudgalavāda*) ‘se define’ através do seu sofrimento (isto é, dos seus *skandha*); portanto, um sujeito ‘sem sofrimento’ não existiria; logo, ninguém poderia receber sofrimento.” (FERRARO in NAGARJUNA, 2016, p. 292). Nessa perspectiva, se o eu é designado em dependência dos agregados (*skandha*) e esses são sofrimentos, antes de receber o sofrimento criado por outro ser senciente (*sattva*), tal ser seria desprovido de sofrimento e, portanto, de agregados (*skandha*), ou seja, não possuiria a base de designação de um ser (eu) que pudesse receber o sofrimento. Não haveria tal ser para recebê-lo.

Sobre o segundo ponto baseia-se no primeiro, mas desloca a análise para aquele que produz o sofrimento. Como alguém, desprovido de sofrimento, e, portanto, agregados (*skandha*), produziria sofrimento e transferiria para outro ser? Aqui abre-se espaço para a refutação presente nas estrofes seis e sete, portanto deixarei para logo mais.

Tsongkhapa comenta a estrofe cinco questionando como um ser senciente (*sattva*), no caso um humano, poderia produzir um sofrimento o qual a fruição ocorreria em outro (inerentemente existente) ser senciente (*sattva*), no caso um celestial (*deva*)? E, em seu curto parágrafo, ele encerra com: “*How could there be something else, apart from the suffering, that is to come to fruition? There could not be!*” (TSONGKHAPA, 2006, p. 283). Nesse comentário podemos reconhecer três elementos possuidores de uma natureza própria, de existência inerente (*svabhāva*), que estão sendo refutados: 1 – o sujeito humano; 2 – o sujeito celestial (*deva*); 3 – o sofrimento.

Supondo que o sujeito humano inerentemente existente consiga produzir sofrimento, deixando assim seu estado inerente de não sofrimento, esse sofrimento seria do humano, não sendo possível fazer parte do sujeito celestial (*deva*). Supondo que o sujeito humano inerentemente existente fosse capaz de transferir o sofrimento que ele produziu, seria o ser celestial (*deva*) inerentemente existente sem sofrimento capaz de

começar a sofrer, ou seja, de receber a transferência do sofrimento? Por fim, sendo o sofrimento inerentemente existente e, portanto, já existente, como ele pode vir a surgir em outro ser que não aquele primeiro que o produziu? Portanto todas essas possibilidades de trabalhar com existência inerente (*svabhāva*) são sem sentido.

Nas estrofes seis e sete, Nāgārjuna trabalha com a análise de que algo produzido por outro, ou hétero-produzido, é autoproduzido se a referência for aquele que produz, o que ele já refutou anteriormente. Ferraro expande trazendo uma falácia a qual os proponentes da pessoa (*pudgalavādins*) acusam Nāgārjuna¹⁴², mas não destrincha essas estrofes, pois os argumentos de refutação são aqueles a respeito da impossibilidade de autoprodução vistos anteriormente (*in* NAGARJUNA, 2016, pp. 293-294). Já Tsongkhapa trabalha com o questionamento de que se os dois sujeitos – ainda utilizando o sujeito humano e o sujeito celestial (*deva*) –, aquele que transfere o sofrimento e aquele que recebe, existissem inerentemente, o sofrimento e os sujeitos poderiam ser encontrados separadamente, o que não acontece (TSONGKHAPA, 2006, p. 284). Não é possível separar o sofrimento daquele que sofre.

Relacionando isso a nossa análise do *SBK*, poderíamos entender que se Yue Tee-li fosse inerentemente diferente do ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) da sua vida posterior, não seria possível a transferência do sofrimento já que o outro é inerentemente sem sofrimento. Se fosse possível essa transferência, não o sofrimento e os seres envolvidos na produção e apropriação do sofrimento seriam diferentes desse, ou seja, seria possível encontrar, através de análise, dois seres distintos do sofrimento, sendo assim três coisas verificáveis separadamente.

Por fim, na estrofe oito, Nāgārjuna refuta as possibilidades dos sofrimentos serem produzidos por ambos – si mesmo e outro – e dele surgir sem causas: [8] “O sofrimento seria produzido por ambos [, si e outro, somente] se fosse produzido por cada um separadamente (*ekaika*); [e, finalmente,] como (*kutaḥ*) poderia ser sem causa (*āhetukaṃ*) [um] sofrimento cujo produtor (*kāra*) não seja nem outro nem si mesmo (*svayam*)?”. Ao apontar que só poderia ser produzido por ambos se fosse produzido separadamente, essa possibilidade é refutada por todos os argumentos da autoprodução e hétero-produção (NAGARJUNA, 2016, p. 294). O comentário de Tsongkhapa aponta

¹⁴² Para detalhes veja Nāgārjuna (2016, pp. 293-294)

para a mesma direção: ambos produzirem o sofrimento é refutado pelos argumentos da produção por si próprio e pelo outro (TSONGKHAPA, 2006, p. 285).

A respeito da possibilidade do sofrimento surgir sem causa, cai-se no problema de que ele surgiria espontaneamente, não sendo possível identificar “qualquer razão para tal” (NAGARJUNA, 2016, p. 294). Isso remeteria ao acaso, sendo impossível identificar qualquer causa. Seria como se não fosse possível identificar as causas de uma gripe e, por isso, não existiria possibilidade de tratá-la com remédios. Essa ausência de causalidade é inaceitável dentro de um sistema interdependente. Tsongkhapa encerra o comentário dessa refutação afirmando: “*Thus suffering does not exist inherently; nor does its basis, the self, exist inherently.*” (TSONGKHAPA, 2006, p. 285).

Com isso, analisando essas duas últimas possibilidades, podemos entender o trecho do *SBK* como: não é possível o sofrimento do ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) ter sido criado por ele e por outro, Yue Tee-li, pois seria autoproduzido e hétero-produzido ao mesmo tempo, e ambas as possibilidades já foram refutadas. E também não é possível o sofrimento dele ter surgido do nada, sem que houvesse uma relação causal para isso, pois isso seria assumir que as coisas surgem de forma caótica, podendo um ser senciente (*sattva*) ser produzido do nada na frente de outro ser senciente (*sattva*).

É na conclusão de Tsongkhapa sobre a estrofe de Nāgārjuna mencionada anteriormente, que podemos ter uma chave de entendimento para o processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular usada para entender a passagem selecionada do *SBK*: o sofrimento não existe inerentemente e nem sua base, o eu (TSONGKHAPA, 2006, p. 285). Toda a refutação de Nāgārjuna foi para negar a existência inerente (*svabhāva*) não só do eu-independente (*ātman*), mas também dos fatores que compõe os agregados (*skandha*). Não há nada que tenha existência inerente (*svabhāva*), pois é justamente ela que impossibilita a relação interdependente. É justamente por todo esse processo ser vazio de existência inerente (*śūnyasvabhāva*) que a interdependência (*pratītyasamutpāda*) é possível, e o contrário também é válido: por esse processo ser interdependente (*pratītyasamutpāda*) é que as coisas são vazias de existência inerente (*śūnyasvabhāva*).

Sendo assim, o processo existencial, o fluxo senciente no qual surgiu Yue Tee-li, por não possuir nada que tenha existência inerente (*svabhāva*) é capaz de produzir

atividades (*karma*) que resultam em efeitos que amadureceram, como um fruto, no mesmo fluxo existencial, mesmo que não seja mais Yue Tee-li e sim um ser atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*). Como Yue Tee-li não é um eu-independente (*ātman*) ela não é nem um si próprio que produz o sofrimento nem outro que o produz. O mesmo vale para o ser atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*). Entretanto o sofrimento existe como algo designado a partir daquele que sofre, e sua causa também existe, designada a partir de relações causais anteriores. Esse fluxo é pedagogicamente ensinado pelos doze elos (*nidānas*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular e reforçado pela negação da existência inerente (*svabhāva*) do eu-independente (*ātman*), dos fatores (*dharma*), das causas e condições, do sofrimento (*duḥkha*), etc.

Desse modo a interpretação Centrista (*Madhyamaka*) não leva para um entendimento aniquilacionista (*ucchedavādin*), mas sim para uma perspectiva que não pende para a existência inerente e nem para a inexistência absoluta, mas para a causalidade, inclusive no âmbito moral.

2.4 Conclusão do Capítulo

No primeiro capítulo vimos a teoria da atividade (*karma*) e a partir dela delimitamos o que seria o mal com uma interpretação com base em aspectos da teoria da realidade da Escola Centrista (*Madhyamaka*). Por essa Escola ter um foco na investigação da realidade buscando seu entendimento último, no caso a vacuidade (*śūnyatā*), e nesse processo eliminar a ignorância distorciva (*avidyā*) e as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) advindas dela, levamos em consideração que a intensidade de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) seria uma das características para a definição por essa perspectiva.

Nesse capítulo buscamos entender a teoria da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, que é a estrutura teórica que busca a compreensão do funcionamento da existência cíclica de sofrimento (*saṃsāra*) e de como se libertar dela. Vimos a relação das atividades (*karma*) dentro desse processo de nascimento, morte e renascimento, e dos sofrimentos envolvidos, a partir de trechos do *SBK* – um em especial –, buscando nos aprofundar nas possibilidades interpretativas presentes na narrativa.

No principal trecho escolhido, a personagem Yue Tee-li toma renascimento nos reinos miseráveis como um ser atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*), considerado o tipo de existência mais sofrida. No trecho é dito que a personagem agia aflitivamente, porém nada que considerariamos mal em uma perspectiva mais comum do termo, pois não foi narrado que ela buscou tirar a vida de alguém, nem buscou jogar ninguém na miséria, nem sentia prazer em causar ou presenciar o sofrimento intenso dos outros, ou algo do gênero, porém, pelas perspectivas da teoria da atividade (*karma*), exposta no capítulo um, vimos que tem dois fatores de peso: 1 – a presença intensa de uma das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e; 2 – a base de seu discurso divisor (*paśūnyavāda*) ser sua filha e as Três Joias e, indiretamente, os benefícios advindo disso.

Esses dois se relacionam com o conceito de mal definido no primeiro capítulo: 1 – a presença intensa de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e; 2 – a consequência de maior aprisionamento no ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*), interpretando que a separação da filha em relação as Três Joias levaria a esse “maior aprisionamento”. Como esse segundo aspecto se aplicava apenas a própria Yue Tee-li, já que a sua filha não perdeu sua fé e nem se afastou de suas práticas, o ponto central – também por conta da narrativa indicar que a personagem cometia outras ações aflitivas por não acreditar na causalidade moral – mostrou-se ser sua visão errônea (*mithyadrṣṭi*).

Antes de entrarmos em reflexões que buscam compreender como a visão errônea da negação da causalidade (*mithyadrṣṭi*) afeta o fluxo senciente através da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, focamos nesse capítulo dois no entendimento sobre doze elos (*nidānas*) que a compõe e como as Escolas Realista (*Sarvāstivāda*), do Sistema da Virtude (*Geluk*) e Centrista (*Madhyamaka*), os interpretam em seus sistemas, adentrando um pouco a perspectiva Treinista (*Yogācāra*), adotada pela Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*). Iniciamos pelo entendimento catafático, afirmativo, que não diferencia tanto de uma escola para outra, apenas em seus entendimentos dos agrupamentos e funcionamento, mas isso por conta de premissas adotadas pelas escolas a respeito da realidade, por exemplo, os três tempos como um fator (*dharma*) possuidor de existência inerente (*svabhāva*), a realidade como mente e a inexistência de qualquer coisa que possua existência inerente (*svabhāva*), definido por algumas escolas como coisas reais.

Depois focamos na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) de negação da natureza própria ou existência inerente (*svabhāva*) dos fatores, para buscar entender melhor o que é negado e se os Centristas (*Madhyamikas*) são proponentes da aniquilação (*ucchedavādins*), o que nos levou a conclusão que não. Isso porque o que os Centristas (*Madhyamikas*) parecem negar é a existência inerente (*svabhāva*) da ação (*karma*), que compõe as formações (*samskāra*), que aparece como os fatores associados aos pensamentos concomitantes na lista Realista (*Sarvāstivāda*), e dos agregados (*skandha*), que também aparecem na lista de fatores, tanto como os fatores citados anteriormente quanto nos fatores da categoria do corpo (*rūpa*).

Com isso, mesmo que todas essas escolas neguem a existência de um eu-independente (*ātman*), que exista um sujeito possuidor de uma existência inerente (*svabhāva*), algumas sustentam que existam fatores (*dharmas*) que a possuem, o que a Escola Centrista (*Madhyamaka*) nega, alegando que isso sim inviabilizaria qualquer relação causal. Desse modo, parece que a negação da existência inerente (*svabhāva*) da Escola Centrista (*Madhyamaka*) busca, na verdade, trazer um entendimento sobre o funcionamento da interdependência (*pratītyasamutpāda*), sob um viés apofático.

Essa compreensão que chegamos até aqui nos guiará na investigação do capítulo três a respeito tanto de como a visão errônea (*mithyadr̥ṣṭi*) – partindo da personagem Yue Tee-li – participa do condicionamento do seu renascimento de intenso sofrimento, quanto como essa hermenêutica baseada no entendimento Centrista (*Madhyamaka*) possibilita ou não uma superação dessa causa de sofrimento, e também se esse entendimento dessa narrativa serve como alegoria proposicional que pode ser adequada para uma prática experiencial de entendimento e superação do mal.

CAPÍTULO III

A Vacuidade (*Śūnyatā*) e a Superação do Mal

3.1 Soteriologia budista?

Antes de analisarmos o conceito de mal levantado no primeiro capítulo em relação com o processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular e a noção de vacuidade (*śūnyatā*) visto no segundo capítulo, vamos buscar entender se há e como seria uma soteriologia budista. Algumas perguntas que podem surgir quando é afirmada ou sugerida a existência de uma soteriologia budista, é: há realmente isso no budismo? Como o conceito de soteriologia se relaciona com o sistema budista?

O conceito de soteriologia, como apresentado no *A Dictionary of Philosophy of Religion* (TALIAFERRO & MARTY, 2010, p. 219), vem do grego *soterion*, que significa *salvation* – estando relacionado com *soter*, que significa *savior* ou *redeemer* –, que quando somado com *logos*, que entre seus significados encontra-se: *study*, pode ser entendido como o estudo da salvação, o que se relaciona com a teologia da salvação. Um conceito, portanto, bastante associado a religiões teístas, em especial o cristianismo, não estando originalmente relacionado às religiões orientais.

Mesmo que atualmente seja afirmado que a ênfase do budismo na libertação do sofrimento seja um aspecto soteriológico (TALIAFERRO & MARTY, 2010, p. 219), essa possibilidade só foi aceita depois de artigos serem escritos e debates serem feitos pelos estudiosos do *cross-cultural studies of religions*, que levantaram entre outras questões, se algumas definições estruturadas para a análise da salvação presente nessa

religião, ainda possuíam um viés muito ocidental (BUSWELL & GIMELLO, 1990, p. 79). Mesmo assim é importante entendermos como esse conceito está relacionado ao budismo, para termos melhores parâmetros para depois explorarmos as possibilidades soteriológicas que a interpretação baseada na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) permite.

Retomando o *A Dictionary of Philosophy of Religion* (TALIAFERRO & MARTY, 2010, p. 233-234) o conceito *universalism* é apresentado como um termo relacionado à *soteriology* e é descrito como uma doutrina que defende que Deus, tendo amor por todos, não condenaria ninguém à miséria e, do mesmo modo, não daria uma liberdade completa que permitiria a pessoa a se condenar eternamente, portanto, em um momento ou outro, todos serão salvos. Essa doutrina abre a possibilidade de que todas as culturas e religiões também tenham suas formas de se reconciliar com Deus. Se adotarmos uma soteriologia que seja sinônimo do universalismo, acabaremos tendo que, necessariamente, aceitar que a salvação depende de Deus. Associando ao budismo, a superação do sofrimento também dependeria da ação de Deus, o que não faz sentido para um sistema, que na maior parte de suas escolas – mas não em todas – a libertação (*nirodha*) depende dos esforços do próprio praticante.

Portanto essa perspectiva de soteriologia, que se referencia na figura de um Deus como sendo central para a salvação, o que inclui a libertação dos sofrimentos, não caberia em nossa investigação. Buscando por outra possibilidade, encontramos no *Dictionary of Religion and Ethics* (SHAILER e SMITH, 2013, p. 396), escrito em 1923, a relação de *soteriology* com o conceito de *salvation*. A definição inicial de *salvation* é apresentada como: “*The rescue of man from evil or guilty by divine power so that he may attain blessedness*”, o que estabeleceria o mesmo problema apontado anteriormente.

Entretanto, mais a frente nas explicações sobre *salvation* no mesmo dicionário, é apresentado como a salvação está presente no budismo, tal como em outras religiões indianas, como o ascetismo (indiano) e o brahmanismo. No texto afirma-se que essas religiões buscam a salvação através de uma “*systematic repression of fleshly impulses, and a deliberate cultivation of high mystical or philosophical meditation*” (SHAILER e SMITH, 2013, p. 396), o que parece um entendimento confuso da prática budista, além de igualar três tradições que se diferenciam em conceitos fundamentais. No budismo,

mesmo que pelos olhos ocidentais e cristianizados possamos interpretar a disciplina moral (*śīla*), por exemplo, como sendo uma “sistemática repressão da carne”, isso – pelo menos no budismo Universalista (*Mahāyāna*) – não está de acordo com os textos explicativos a respeito do código de conduta moral (*vinaya*), nem das explicações sobre as atividades (*karma*) como vimos no primeiro capítulo, pois ambos têm como base a compreensão da causalidade moral e o entendimento de nossos processos mentais e emocionais os quais resultam em sofrimentos e em felicidade (DRAGPA, 2020b, pp.147-176).

Esse foi um dos problemas encontrados nos debates do *cross-cultural studies of religions* e que foi discutido, por exemplo, na conferência *Buddhist Soteriology* (BUSWELL e GIMELLO, 1990, pp. 79-84), que ocorreu na Universidade da Califórnia, em 1988. Lá se reuniu um grupo de acadêmicos budistas que buscaram refletir sobre os critérios soteriológicos presentes no budismo, o que acabaram associando com o caminho (*mārga*), que é trilhado, segundo eles, de maneira inter-relacional através dos comportamentos religiosos como: “*moral values, ritual observances, doctrinal teachings, and contemplative exercises*”, que possui como finalidade a libertação do sofrimento. O caminho (*mārga*), que é chamado de Caminho de Óctuplo (*Āryaṣṭāṅgamārga*), é estruturado em “oito fatores do nobre caminho (*āryamārgāṅga*)” (TSAI, 2020f, p. 51) a serem desenvolvidos para que a libertação do sofrimento (*nirodha*) e a realização da paz definitiva (*nirvāṇa*) ou do completo despertar (*samyaksambodhi*) seja possível.

Os oito fatores, a saber: 1 – visão correta (*samyakdṛṣṭi*); 2 – intenção correta (*samyaksamkalpa*); 3 – fala correta (*samyagvāc*); 4 – ação correta (*samyakkarmānta*); 5 – vida correta (*samyagājīva*); 6 – esforço correto (*samyagvyāyāma*); 7 – memorização correta (*samyaksṃṛti*); 8 – meditação correta (*samyaksamādhi*), (TSAI, 2020f, p. 51) são desenvolvidos dentro da estrutura de Três Treinamentos (*Trisīkṣā*). Essa estrutura, como já vimos anteriormente, é formada pelo treino superior em moral (*adhiśīlasīkṣā*), pelo treino superior em meditação (*adhisamādhiśīkṣā*) e pelo treino superior em entendimento (*adhiprajñāsīkṣā*). Com isso em mente que Buswell e Gimello (1990), buscaram entender a inter-relação entre o caminho (*marga*) e os Três Treinamentos (*Trisīkṣā*) como parte do comportamento religioso budista e sua finalidade soteriológica.

Assim, podemos entender, de forma geral, que a conduta moral resulta em um controle mental e emocional que leva a uma forma mais básica de tranquilidade e paz mental. Elas são necessárias para o desenvolvimento de uma mente mais focada e concentrada, que é uma das bases da meditação e também dos estudos e investigação da realidade, que permite análises das relações que formam aquilo que chamamos de eu e meu, aplicando esse conhecimento na meditação e no comportamento moral. Para eles, esses treinamentos, de forma geral, são soteriológicos se pensados como “*the transformative dimension of religion, which is often manifest as an explicit pattern of religious behavior leading necessarily to a specific religious goal.*” (BUSWELL e GIMELLO, 1990, p. 82). Através desse processo os treinamentos são capazes de levar o praticante a correção das distorções mentais, que causam o sofrimento.

É possível reconhecer nesse processo, que o budismo estabelece o conhecimento como sendo central na sua soteriologia, como está presente nas duas primeiras partes do Caminho Óctuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*). Do mesmo modo que, como vimos, há distorções no entendimento, causadas pelas aflições (*kleśas*), que levam ao sofrimento (*duḥkha*), há entendimentos não distorcidos, ou menos distorcidos, que possibilitam a realização da paz definitiva (*nirvāṇa*). E há também, como dito por Tsai, “a presença de uma confiança na capacidade cognitiva da mente, de aprender e de se libertar por meio do aprendizado sobre o que é a realidade” (TSAI, 2018, pp. 43 e 44).

Buddha Śākyamuni chegou ao seu método de libertação do sofrimento (*nirodha*) iniciando com questionamentos filosóficos e teológicos a respeito dos quatro sofrimentos (*duḥkha*) existenciais: adoecimento, envelhecimento, morte e o ressurgimento. Com esse ponto de partida ele passou a investigar outras formas de sofrimento (*duḥkha*), chegando aos sofrimentos mentais e emocionais que as pessoas vivenciam por toda a vida e que influi em suas relações interpessoais e sociais de maneira mais ampla: instituições laicas e religiosas, governamentais e não-governamentais, etc, (TSAI in VASUBANDHU, 2021, pp. 42-43).

Ao investigar todos esses sofrimentos, Śākyamuni desenvolveu o método para a libertação (*nirodha*) que se fundamentava no conhecimento dos fatores (*dharma*) que compõem a realidade, e a prática que leva ao desenvolvimento daqueles fatores (*dharma*) que levam a realização da paz definitiva (*nirvāṇa*). Segundo Plinio Tsai, esse processo é uma soteriologia ontológica, “uma vez que se acredita firmemente que pelo

conhecimento de como as coisas realmente são, a pessoa tem o poder de desenvolver em si mesma, e somente nela mesma, o estado de libertação pela paz definitiva de maneira irreversível.” É por conta desse desenvolvimento da finalidade da paz definitiva (*nirvāna*), um benefício irreversível na perspectiva budista, que esse autor também entende que esse sistema tem uma finalidade soteriológica (TSAI in VASUBANDHU, 2021, p. 43), perspectiva que dialoga com a de Buswell e Gimello vista anteriormente.

3.1.1 A estrutura do processo soteriológico

Entendendo que o caminho (*mārga*) leva a essa finalidade soteriológica, a paz definitiva (*nirvāna*), é importante refletirmos sobre algumas questões para a investigação proposta nessa dissertação. Para direcionar essas reflexões, podemos nos perguntar: E como seria esse processo soteriológico? Como a teoria das atividades (*karma*) e a estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular estão presentes nesse processo?

Partindo da proposta apresentada pelo grupo de vinte acadêmicos e exposta por Buswell e Gimello (1990) no artigo *Buddhist Soteriology: The Marga and Other Approach to Liberation*, vamos iniciar buscando entender um pouco mais sobre o Caminho Óctuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*) e os Três Treinamentos (*Triśikṣā*). Para eles, o praticante é ensinado a buscar pela libertação iniciando pela “*obedience to basic moral rules (non-violence, avoidance of false speech, etc.)*”, que através da racionalidade essa disciplina moral (*śīla*) “*minimizes present mental anguish, guilt, and uncertainty, leading in turn to more rudimentary forms of tranquility and peace that result from control of the mind.*” (BUSWELL & GIMELLO, 1990, p. 82).

Essa forma rudimentar de tranquilidade e paz resultante da disciplina moral (*śīla*), desenvolve no praticante um controle maior em relação a estímulos externos, o que o leva a um maior “*introspective focus*”, que resulta em um controle interno que “*regulates in turn the process of the mind*”. Isso serve de base para o praticante poder se tornar cada vez mais concentrado, tornando a meditação (*samadhi*) um ferramental que o permite investigar suas relações com o mundo, interna e externamente. Essa investigação, somada aos estudos que constroem os parâmetros de suas análises, leva ao desenvolvimento do entendimento (*prājñā*) da realidade e suas “*three marks of existence*’ (*trilakṣaṇā*)”: tudo que é composto é impermanente (*anityatā*), insatisfatório

(*duḥkha*) e não possui um eu-independente (*anātman*) (BUSWELL & GIMELLO, 1990, p. 82).

Assim, eles sintetizam da seguinte forma: a disciplina moral (*śīla*) forma a base tanto para a meditação (*samādhi*) quanto para o entendimento da realidade (*prājñā*), a meditação (*samādhi*) é impulsionada pela disciplina moral (*śīla*) e antecipa o entendimento da realidade (*prājñā*), e o entendimento da realidade (*prājñā*) é a consumação tanto da disciplina moral quanto da meditação (*samādhi*) e o início da libertação (BUSWELL & GIMELLO, 1990, p. 82).

Nessa descrição de como ocorre o processo dos três treinamentos (*triśikṣā*), os autores acabam não abordando diretamente a interdependência (*pratītyasamutpāda*), mas deixam claro que não estão defendendo uma única interpretação para a soteriologia budista, já que há diversas escolas que pensaram sobre esse processo de maneiras distintas. Ainda assim: “*we also believe that the potencial ‘revisioning’ of religion suggested by Buddhism’s emphasis on the path offers the possibility of a more holistic assessment not only of Buddhism, but indeed of any given religious tradition.*” (BUSWELL & GIMELLO, 1990, p. 83). Para o nosso propósito aqui, entender que o processo do caminho (*mārga*) pode ser interpretado como a soteriologia budista, nos dá parâmetros para comparar com outros entendimentos desse mesmo processo.

Dando continuidade a essa reflexão, pela perspectiva Realista (*Sarvāstivāda*), presente no Tratado do Conhecimento Manifesto (*Abhidharmakośa*), o entendimento da realidade (*prājñā*) se dá inicialmente: “com a exposição das partículas fundamentais materiais, que são o fundamento da realidade sensível e insensível, dos órgãos sensíveis do corpo e do mundo externo, respectivamente.” (TSAI em VSAUBANDHU, 2021, p. 44). Depois ocorre a “exposição dos fatores que compõe a realidade”, lembrando que para essa escola, esses fatores possuem existência inerente (*svabhāva*), e é justamente ela “que garante a existência da realidade interna e externa”, a interna sendo a mente de cada ser senciente e a externa o mundo captado pelos sentidos (TSAI em VASUBANDHU, 2021, pp. 44-45).

A exposição dos fatores no Tratado da Tradição Realista (*Sarvāstivāda*) é estruturada de acordo com os sutras em que o *Buddha* explica as Quatro Nobres Verdades (*catvāriāryasatyāni*) e a interdependência (*pratītyasamutpāda*). Essa estrutura combina as duas categorias de ensinamentos, levando a uma explicação dos sofrimentos

a partir dos doze elos (*nidāna*). Essa exposição geral dos fatores leva o praticante a um entendimento que, ao ser aplicado na meditação (*samādhi*), o conduz a paz definitiva (*nirvāṇa*) ou ao completo despertar (*samyaksambodhi*) (TSAI em VASUBANDHU, 2021, p. 45).

Nesse caso a disciplina ética (*śīla*) também tem a função de criar condições para os outros dois treinamentos, mas não apenas por uma diminuição nos estímulos sensoriais, mas também pelo abandono de determinados fatores e cultivo de outros. Os fatores a serem abandonados são: 1 – fatores universais aflitivos (*klesa mahā bhūmika dharma*), dos fatores particulares aflitivos (*partita klesa bhūmika dharma*) e dos fatores universais não-virtuosos (*akuśala mahā bhūmika dharma*). Enquanto os fatores a serem cultivados são: 2 – fatores universais virtuosos (*kuśala mahā bhūmika dharma*), e alguns dos fatores universais (*mahā bhūmika dharma*) e dos fatores de natureza indeterminada (*anityatā dharma*) direcionados para a finalidade da libertação (*nirodha*) (TSAI, 2019). De forma mais específica, os fatores que devem ser cultivados são chamados de trinta e sete fatores para o completo despertar, que estão incluídos nesses três últimos grupos apresentados. Entre eles está tanto a meditação (*samādhi*) quanto o entendimento (*prājñā*), além de estarem presente, mesmo que de modo indireto, os oito fatores do nobre caminho (*āryamārgaṅga*) (TSAI, 2020f).

O abandono e o cultivo desses fatores presentes no primeiro e segundo conjunto apresentados, respectivamente, diminuem e aumentam a influência deles sobre nosso entendimento da realidade. Isso cria, não apenas condições externas, em relação aos outros, condizentes a libertação, mas também condições mentais para que ocorra a cessação pela deliberação (*pratisamkyā nirodha*), que diz respeito ao entendimento correto da interdependência (*pratītyasamutpāda*), isso permite a geração de um fluxo de poder quando associado à meditação (*samādhi*) que leva ao corte das amarras aflitivas. Quando ocorre esse corte, há o que é chamado de cessação pela não deliberação (*apratītyasamkyā nirodha*), que está relacionada à cessação dos doze elos (*nidāna*) condicionados pelas aflições (TSAI, 2019).

É justamente esses abandonos e cultivos, somados a exposição teórica dos setenta e cinco fatores listados pelos Realistas (*Sarvāstivādins*) – o que diz respeito ao treinamento em entendimento superior (*adhiprajñāsīkṣā*) –, que desenvolve um conhecimento que é aplicado à meditação (*samādhi*), gerando um fluxo de poder que

leva a libertação (*nirodha*) dos sofrimentos (TSAI, 2021). O cultivo dos fatores que levam a libertação (*nirodha*) dos sofrimentos está presente também na Tradição Universalista (*Mahāyāna*), porém com algumas diferenças, já que a existência inerente (*svabhāva*) dos fatores (*dharmas*) não é defendida e a finalidade dessa Tradição é o completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) que possui suas diferenças da paz definitiva (*nirvāṇa*) que é a finalidade da Tradição Realista (*Sarvāstivāda*).

3.1.2 O processo soteriológico no budismo Universalista (*Mahāyāna*)

O completo despertar (*samyaksaṃbodhi*), em termos gerais, se diferencia da paz definitiva (*nirvāṇa*) pelo desenvolvimento das seis (*ṣaṭ*) ou dez (*daśa*) perfeições (*pāramita*)¹⁴³, que são as práticas da mente do despertar (*bodhicitta*), que é o desejo de realizar o completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) para beneficiar a todos os seres sencientes. A palavra *pāramita*, normalmente traduzidas como perfeições, é traduzida por alguns teóricos como “*gone beyond*” ou “*gone to the other side*” (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 627), estando relacionado aquilo que direciona para fora do ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*).

Para o budismo Universalista (*Mahāyāna*), as perfeições (*pāramita*) têm o propósito de levarem a destruição das obstruções aflitivas e obstáculos cognitivos, o que resulta na realização do completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) (BUSWELL & LOPEZ, 2014, p. 764). Na contagem de dez perfeições (*daśapāramita*), temos: 1 – generosidade (*dāna*); 2 – disciplina moral (*śīla*); 3 – paciência (*kṣānti*); 4 – esforço (*vīrya*); 5 – meditação (*samādhi*); 6 – entendimento¹⁴⁴ (*prājñā*); 7 – meios habilidosos (*upāyakauśalya*); 8 – aspiração (*praṇidhāna*); 9 – poder (*bala*) e; 10 – entendimento não dual (*jñāna*). Na contagem de seis perfeições (*ṣaḍpāramita*), um modo muito comum das perfeições (*pāramita*) serem abordadas, conta-se as seis primeiras.

De modo geral, no texto *Grinalda Preciosa* (*Ratnāvalī*) de Nāgārjuna, as seis perfeições (*ṣaḍpāramita*) – as quais iremos utilizar como base para essa reflexão – são definidas da seguinte maneira:

¹⁴³ Aqui está apresentado seis (*ṣaṭ*) ou dez (*daśa*), pois são duas formas de contagens das perfeições (*paramita*) dos seres-despertados (*bodhisattvas*), sendo a primeira forma focada naquilo que é essencial ser desenvolvido pelos seres-despertados (*bodhisattvas*) iniciantes.

¹⁴⁴ Optei por entendimento, para não confundir com a noção de sabedoria como entendimento intuitivo, já que *prājñā*, dentro da Escola dos Lógicos do budismo Universalista (*Mahāyāna*), envolve também o estudo da lógica.

“Dar¹⁴⁵ é desprender-se completamente da própria riqueza; ética é ajudar aos outros; paciência é abandonar a ira; esforço, com prazer-se nas virtudes.

Concentração¹⁴⁶ é a unidirecionalidade imperturbável; sabedoria¹⁴⁷ é certeza sobre o significado das verdades¹⁴⁸; compaixão é uma mente que só se regozija na clemência e amor por todos os seres sencientes.” (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 91).

Nesse trecho, as outras perfeições podem ser interpretadas como estando presentes na compaixão, já que meios habilidosos (*upāyakauśalya*), aspiração (*prañidhāna*) e poder (*bala*), referem-se a perfeições direcionadas ao benefício dos outros. Enquanto o entendimento não dual (*jñāna*), por sua vez, estaria relacionado à realização da vacuidade (*śūnyatā*) do eu e do outro.

Essas perfeições costumam ser divididas em duas categorias de cultivo: 1 – a coleção de mérito (*puṇyasambhāra*) e; 2 – a coleção de entendimento (*jñānasambhāra*). A primeira está relacionada com a destruição das obstruções aflitivas da relação com os outros, enquanto a segunda está relacionada com a destruição dos obstáculos cognitivos através do desenvolvimento do conhecimento e da aplicação desse na transformação da própria mente.

Ainda assim, mesmo que sejam duas categorias diferentes elas se inter-relacionam de tal maneira que, segundo Tsongkhapa (2021b), não é possível se tornar um *Buddha* cultivando apenas uma delas, pelo contrário, é necessário o cultivo constante de ambas. Dentre as perfeições que fazem parte da primeira categoria encontramos as três primeiras – generosidade (*dāna*), disciplina moral (*śīla*) e paciência (*kṣānti*) –, enquanto as da segunda categoria são a quinta e a sexta – meditação (*samādhi*) e entendimento (*prājñā*). No caso da quarta perfeição (*pāramita*) – esforço (*vīrya*) – ela permeia ambas.

Mesmo que a presença das perfeições (*pāramita*) possa tornar o sistema Universalista (*Mahāyāna*) aparentemente muito diferente daquele dos Três Treinamentos (*Trisīkṣā*) e do Caminho Óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*), apresentado anteriormente, na verdade eles dialogam em termos de estrutura. A prática dessas

¹⁴⁵ Generosidade.

¹⁴⁶ Meditação.

¹⁴⁷ Entendimento.

¹⁴⁸ Verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) e verdade última (*paramārthasatya*).

perfeições adentra o código moral dos seres-despertos (*bodhisattvas*), que possui o objetivo de manter o desenvolvimento contínuo, sem obstáculos e sem enfraquecer a mente da plena iluminação (*bodhicitta*) (TSAI, 2017, pp. 105-118). Sendo assim, a própria prática das perfeições (*pāramita*) dialoga com o treino superior em disciplina moral (*adhiśīlasīkṣā*).

Já a prática e o desenvolvimento da perfeição de meditação (*samādhipāramita*) e da perfeição de entendimento (*prajñāpāramitā*) se relacionam, respectivamente, com o treino superior em meditação (*adhisamādhiśīkṣā*) e o treino superior em entendimento (*adhiprajñāśīkṣā*). E semelhante com o que acontece com o Três Treinamentos (*Trīśīkṣā*), os treino das perfeições (*pāramita*) são interdependentes, porém, com um acréscimo. O entendimento da vacuidade (*śūnyatā*) – desenvolvido com o treinamento da perfeição da meditação (*samādhipāramita*) e do entendimento (*prajñāpāramitā*) – deve ser aplicado, novamente através da meditação (*samādhi*), nas práticas das demais perfeições (*pāramita*), unindo assim a coleção de mérito (*puṇyasamḃhāra*) e de sabedoria (*jñānasamḃhāra*). Isso resulta no completo despertar (*samyaksamḃodhi*), a finalidade soteriológica do budismo Universalista (*Mahāyāna*).

Um ponto de extrema importância que não podemos perder de vista, é que as perfeições (*pāramita*), como afirmado anteriormente, são práticas da mente do despertar (*bodhicitta*), ou seja, é o engajamento do desejo de realizar o completo despertar para beneficiar a todos os seres sencientes (*sattvas*). Isso quer dizer que a mente do despertar (*bodhicitta*) é o que conduz o modo de vida de um ser-desperto (*bodhisattva*). Sendo que a base dessa mente (*citta*) é a equanimidade (*upekṣā*), a grande compaixão (*mahākaruṇā*) e o grande amor-benevolência (*mahāmaitrī*), a prática das perfeições (*pāramita*) é também o cultivo dessas virtudes (TSONGKHAPA, 2021a).

Desse modo, a mente do despertar (*bodhicitta*) serve como direcionador da intenção (*cetanā*) do ser-desperto (*bodhisattva*), tomando o lugar das aflições (*kleśas*), levando-o a diminuir as atividades não-virtuosas (*karma akuśala*). Assim, ele cultiva as virtudes (*kuśala*), como a compaixão (*karuṇā*), amor-benevolência (*maitrī*), generosidade (*dana*), etc, aumentando as atividades virtuosas (*kuśala karma*) através das práticas das perfeições (*pāramita*). Na estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, isso afeta na diminuição das formações (*saṃskāra*) aflitivas (*kleśas*) e, com isso, a diminuição dos sofrimentos (*duḥkha*) e da influência das

aflições (*kleśas*), removendo as condições corporais e mentais incompatíveis com o completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) e cultivando aquelas condizentes com isso.

Assim a coleção de mérito e sabedoria, presente na prática das perfeições (*pāramita*) se relacionam na prática, conduzindo o ser-desperto (*bodhisattva*) em seu caminho, como está descrito no texto *A Grinalda Preciosa (Ratnāvali)*:

“Do dar resulta a riqueza; da ética, felicidade;
da paciência, um bom semblante; do [esforço na] virtude,
esplendor; da concentração, paz; da sabedoria, libertação; da
compaixão, a consumação de todos os propósitos.

Pela perfeição simultânea
dessas sete [virtudes], atinge-se
a esfera de sabedoria inconcebível,
o protetorado do mundo.” (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 91)

3.2 O mal no processo condicionado e sua superação

Tendo refletido a respeito da soteriologia budista e, mais especificamente, da soteriologia budista da Tradição Universalista (*Mahāyāna*), agora analisaremos como ocorre a superação do mal através do entendimento da vacuidade (*śūnyatā*). Assim, buscaremos entender como conceito de mal, definido no primeiro capítulo, se relaciona com o processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, apresentado no segundo capítulo, e qual seria seu processo de superação através do entendimento da vacuidade (*śūnyatā*). Como a proposta dessa interpretação é entender o mal presente no *SBK* e as possibilidades soteriológicas de uma hermenêutica baseada na perspectiva da Escola Centrista (*Madhyamaka*), utilizaremos o sutra em questão como base para essa reflexão.

O primeiro ponto para refletirmos é como o mal – de acordo com o conceito levantado anteriormente – se desenvolve no fluxo senciente do qual Yue Tee-li fez parte. Para isso, é importante lembrarmos, primeiro, que o conceito de mal levantado no capítulo um é definido por duas características: 1 – intensidade da presença de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e; 2 – a consequência de maior aprisionamento no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*). E em segundo, que os dois principais caminhos das ações não-virtuosas (*akuśala karmaṣāthā*) praticadas por Yue Tee-li, foi o discurso divisor (*paśūnyavāda*) – com uma base pesada, que eram as Três Joias,

como explicado anteriormente – e as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*). Sendo essa última uma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) que a mantinha no caminho das ações não-virtuosas (*akuśala karmapathā*).

O discurso divisor (*paśūnyavāda*), de acordo com a narrativa, era direcionado pela aflição (*kleśa*) da inveja (*īrsyā*). Isso aparece durante o diálogo entre a “garota sagrada” – filha de Yue Tee-li – e o Raja-visabhava, onde ela afirma que sua mãe criticava e falava mal das Três Joias por causa de suas “visões invejosas” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.28). Entretanto, como vimos no capítulo dois, Yue Tee-li cometia essa e outras atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*) – que não são especificadas – por negar a causalidade moral. A negação da causalidade moral é conhecida como visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), uma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26).

Mas como esses caminhos das ações não-virtuosas (*akuśala karmapathā*) estão presentes no processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular e seus doze elos (*nidānas*)? E qual a influência que as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) têm sobre a inveja (*īrsyā*) e outras aflições (*kleśas*), sobre o discurso divisor (*paśūnyavāda*) e outras atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*)?

Para buscar as possíveis respostas para essas perguntas, partiremos no trecho do *SBK* em que é narrado: “A garota estava consciente de que sua mãe não agira em vida levando em consideração a causalidade moral, e com isso gerara intenso *karma* de dor para si mesma, realizando muitos feitos aflitivos, e isso levou-a a renascer nos reinos miseráveis e a sentir dores ininterruptamente.” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A26). Essa passagem mostra que a intensidade das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) era algo presente naquele momento daquele fluxo senciente.

Pela perspectiva da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular da Escola Centrista (*Madhyamaka*), como vimos no capítulo anterior, essa tendência, manifestada na ignorância distorciva (*avidyā*) e as bases (*vastu*)/sofrimentos (*duḥkha*) de Yue Tee-li, são condicionadas pelas aflições (*kleśas*) e atividades (*karma*) da existência anterior (*atītyajanma*). Para facilitar essa reflexão, é importante lembrar que as aflições (*kleśas*) da existência anterior (*atītyajanma*) que condiciona a ignorância distorciva (*avidyā*) da vida atual – no caso a Yue Tee-li – são a ansiedade (*tr̥ṣṇā*) e o apego aflitivo (*upādāna*). Já no caso das bases (*vastu*)/sofrimentos (*duḥkha*) – consciência (*vijñāna*), mente e

corpo (*nāmarūpa*), as seis bases do sentido (*ṣaḍāyatana*), contato (*sparsā*), sensações (*vedanā*), surgimento/nascimento (*jāti*) e envelhecimento-e-morte (*jarāmarana*) – , esses são condicionados pelas formações (*saṃskāra*) que são as atividades (*karma*) que surgiram pela expectativa (*bhava*) da existência anterior (*atītyajanma*) (NĀGĀRJUNA, 2001b).

No *Grande Tratado (LRCM)* Tsongkhapa afirma que as “atividades (*karma*) e as aflições são ambas (...) causas para a criação do ciclo (*saṃsāra*), mas as aflições são as primordiais.” (TSONGKHAPA, 2020c, p. 113). Nos doze elos (*nidānas*) o grupo que constitui as aflições (*kleśas*) é o da ignorância distorciva (*avidyā*), ansiedade (*trṣṇā*) e apego aflitivo (*upādāna*), sendo que a primeira condiciona as duas outras em uma vida e as duas últimas condicionam a primeira da próxima. Ainda segundo Tsongkhapa, a ordem em que as aflições (*kleśas*) surgem pode ser vista de duas maneiras, sendo a primeira pensar na ignorância distorciva (*avidyā*) como algo que “bloqueia a clareza sobre como os agregados existem” levando à visão da eternalização dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*)¹⁴⁹. Enquanto a segunda maneira é considerar a ignorância distorciva (*avidyā*) a própria visão dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*) (TSONGKHAPA, 2020c, pp. 117-118).

É justamente essa visão dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*) que dispara todas as outras aflições (*kleśas*) e as demais das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*). Tal como é descrito no *Grande Tratado (LRCM)*:

“Quando a visão dos agregados percíveis apreende um ser, a discriminação surge entre o ser e o outro. Uma vez que tenhamos feito essa distinção, nos tornamos apegados àquilo que está associado consigo mesmo e nos tornamos hostis em relação àquilo que pertence aos outros. Desenvolvemos uma crença de que esse mesmo ser é ou eterno ou sujeito à aniquilação. Passamos a acreditar na supremacia de uma visão do ser e assim por diante, e passamos a acreditar na supremacia das práticas prejudiciais associadas com tais visões. Similarmente, desenvolvemos a visão errônea que nega a existência dos fenômenos, tais como o Professor que nos ensina a vacuidade da existência inerente (*śūnyatāsvabhāva*) e aquilo que ele ensina, a atividade (*karma*) e seus efeitos, as Quatro Verdades, as Três Joias, e assim por diante; ou então nos tornamos duvidosos com respeito à existência de tais fenômenos ou mesmo se são reais.” (TSONGKHAPA, 2020c, p. 118).

Aqui é importante lembrarmos que a visão dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*) diz respeito à noção de eu-independente (*ātman*) e não ao eu

¹⁴⁹ Que trataremos apenas como visão dos agregados percíveis.

convencional. Antes de prosseguirmos, já que Tsongkhapa representa a perspectiva da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*), é necessário que vejamos a semelhança com a perspectiva de Nāgārjuna no texto *A Grinalda Preciosa (Ratnāvali)*:

“Há uma falsa concepção de ‘eu’
enquanto os agregados são mal compreendidos;
quando tal concepção de ‘eu’ existe,
há ação que resulta em nascimento.

Com essas três sendas causando-se mutuamente
umas às outras, sem começo, meio ou fim,
a roda da existência cíclica
gira como a ‘roda’ de um tição.” (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 19).

Esse trecho se aproxima da noção de que a visão dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*) surge condicionada pela ignorância distorciva (*avidyā*), que leva o ser senciente (*sattva*) a compreender mal os agregados gerando a concepção de eu-independente (*ātman*). Assim podemos entender que a concepção de um eu inerentemente existente, e, portanto um eu-independente (*ātman*) é visto como o problema central resultante da ignorância distorciva (*avidyā*) e que prende o ser senciente (*sattva*) ao ciclo de sofrimentos (*samsāra*). É essa visão que surge da compreensão errada dos agregados que resulta na aflição da inveja (*īṛsyā*) e na visão errônea (*mithyadr̥ṣṭi*).

Desse modo, a existência anterior (*aṭītyajanma*) de Yue Tee-li, cultivou atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*) que intensificaram a inveja (*īṛsyā*) e as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*). Isso não quer dizer que essa vida senciente prévia já possuía uma grande intensidade de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*). Se levarmos em consideração as características gerais da atividade (*karma*), em especial “o aumento da atividade” (TSONGKHAPA, 2020b, p. 227), as atividades (*karma*) feitas anteriormente resultaram em um efeito concordante comportamental e experiencial que tende a se intensificar. No caso das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) Tsongkhapa (2020b, p. 274) afirma que os efeitos são: “proclividade (...) da confusão” e “inclinação para as visões ruins e para enganar os outros” respectivamente.

As aflições da existência anterior (*aṭītyajanma*) surgem como tendências às visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*) e à inveja (*īṛsyā*) na distorção fundamental causada pela ignorância distorciva (*avidyā*) de Yue Tee-li. Assim, as aflições (*kleśas*) de Yue Tee-Li – que estamos considerando como existência atual nessa análise – têm predominância dessas duas distorções aflitivas. Em outras palavras, a ansiedade (*tr̥ṣṇā*) e o apego

aflitivo (*upādāna*) se direcionam para a aflição da inveja (*īṛsyā*) e para a negação da causalidade (*mithyadr̥ṣṭi*), como manifestação das distorções da ignorância distorciva (*avidyā*). Essas duas aflições direcionam a intenção (*cetanā*) em muitas de suas atividades (*karma*), inclusive e para o caminho da atividade (*karmapathā*) das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*). Portanto, elas condicionam a expectativa (*bhava*) que levará ao próximo surgimento (*jati*),

As bases (*vastu*) / sofrimentos (*duḥkha*) e as formações (*saṃskāra*) de Yue Tee-li foram condicionadas pela expectativa (*bhava*) da existência anterior (*atītyajanma*), então não focaremos nelas. É importante lembrar que, por máximo que essas sequências de condicionamento sejam apresentadas linearmente, isso é assim por uma questão pedagógica, pois há possibilidades interpretativas que levam em consideração o amadurecimento de atividades (*karma*) de outras vidas que não a da existência previamente imediata.

Retornando ao ponto da análise que nos interessa, vimos então que o mal – nesse caso como intensidade das visões errôneas que resulta em maior aprisionamento ao sofrimento – se manifesta por causas anteriores, o que estabelece uma ausência de existência inerente (*svabhāva*), que está presente também na narrativa do *SBK*. Ainda que o sutra apresente a possibilidade de ficar preso por muito tempo aos sofrimentos (*duḥkha*), “sentir dores ininterruptamente” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26), há a possibilidade de sair desses reinos miseráveis.

Esse sofrimento constante, como já vimos no Capítulo I, ocorre graças as aflições (*kleśas*) que se reforçam, gerando proclividades que resultam em atividades (*karma*) ou caminho das atividades (*karmapathā*) que projetam para mais existências nos reinos miseráveis. No caso da existência posterior a Yue Tee-li, essa proclividade diz respeito ao caminho das atividades não-virtuosas (*akuśalakarmapathā*) das visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*), o que poderia ter aprisionado esse fluxo senciente por milhares de vidas. Ainda assim, mesmo com toda a habitualidade que tinha dessas distorções, foi possível que aquele fluxo senciente, que já tinha sido Yue Tee-li, pudesse surgir como um ser senciente (*sattva*) em um reino celestial.

Tanto no *SBK* (KṢITIGARBHA, 2016) quanto no *Grande Tratado* (*Lamrim Chenmo*) (TSONGKHAPA, 2020b) é apresentada a extrema dificuldade de sair dos reinos miseráveis, em especial dos constantes renascimentos como ser-atormentado-

pela-dor (*naskara-sattva*) por conta própria. No sutra (KṢĪTIGARBHA, 2016) são apresentados os diversos momentos em que o ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, em suas diversas existências, ajudou seres a saírem dos reinos miseráveis, tendo como ponto central o cultivo de virtudes. No caso de Yue Tee-li, é a “garota sagrada”, sua filha e futuro ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, que ajuda aquele fluxo senciente a sair dos reinos miseráveis.

“Garota sagrada, peço que não fique triste e que retorne para sua casa com um coração alegre, pois sua mãe renasceu há três dias atrás num reino celestial, e isso aconteceu em virtude de suas oferendas e amor filial oferecidos ao *Buddha* Pupe-samadhi-sambodhi. Foi por causa disso que sua mãe conseguiu tomar esse novo renascimento. Mas não foi só a sua mãe que conseguiu sair do sofrimento dos reinos miseráveis, como também todos os seres que estavam próximos a ela, que formaram conexões com ela nos reinos miseráveis neste curto espaço de tempo de três dias, pois eles também foram levados a renascer em reinos celestiais, no mesmo dia que ela pela transferência de vossos méritos por meio das virtudes do completo-despertar.” (KṢĪTIGARBHA, 2016, p. A. 28).

Esse trecho aponta não apenas para a necessidade da ajuda de outros para sair dos reinos miseráveis, como a importância da conexão. Sendo assim, aquele fluxo senciente que ajuda precisa ter conexões interdependentes próximas com aquele fluxo senciente que é ajudado, expandindo a interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular para a universal. Essa ajuda é através da transferência de méritos, que no sistema Universalista (*Mahāyāna*) é o direcionamento das virtudes cultivadas para o benefício dos outros. Em termos gerais, um ser-desperto (*bodhisattva*) aumenta sua coleção de méritos (*puṇyasambhāra*) com o cultivo da mente do despertar (*bodhicitta*) e a prática das perfeições (*pāramita*), se tornando um solo de apoio para os seres: “Como todo o mundo encontra apoio em você, você é como a terra. Portanto, nos tornamos como que os pais de todos os seres.” (TSONGKHAPA, 2021a, p. 163).

Aqui, por um momento, podemos pensar que o fluxo senciente de Yue Tee-li superou o mal graças a uma força externa, mas seria isso mesmo? Houve uma superação definitiva, um corte, uma cessação? Ou houve apenas uma superação momentânea? E depois de sair dos reinos miseráveis, é possível retornar?

3.2.1 – A vacuidade (*śūnyatā*) e a superação do mal

Pelo que vimos o mal leva a um estado de intenso sofrimento (*duḥkha*), intensas aflições (*kleśas*) e do qual é difícil de sair. Por essa razão em textos como o *Grade*

Tratado (Lamrim Chenmo) (TSONGKHAPA, 2020b) e *Carta a um Amigo (Suhṛllekha)* (NĀGĀRJUNA, 1994), encontram-se orientações para evitar até a menor ação não virtuosa. O *SBK* já tem como um dos seus propósitos orientar aqueles que já faleceram a não tomarem tais renascimentos por transferência de méritos através de práticas como recitações, oferendas, etc (KṢITIGARBHA, 2016). Mas, nessa perspectiva, e depois que o ser senciente (*sattva*) saiu dos reinos miseráveis?

Para que o ser seja capaz de não cair mais nos reinos miseráveis, segundo a Tradição Universalista (*Mahāyāna*) é necessário realizar uma mente do despertar (*bodhicitta*) estável. Para isso é necessário o cultivo das coleções de mérito (*puṇyasambhāra*) e de entendimento (*jñānasambhāra*) até que ocorra a “não-conceptualidade” (NĀGĀRJUNA, 1995) e as atividades sejam sempre direcionadas pelo desejo que caracteriza a mente do despertar (*bodhicitta*).

A coleção de méritos cria condições adequadas para os estudos, a meditação e a continuidade dos treinamentos, pois, como vimos anteriormente, vai destruindo as obstruções aflitivas levando a renascimentos mais adequados. Rendawa, apresentado no primeiro capítulo, em seu comentário à *Carta a um Amigo (Suhṛllekha)* de Nāgārjuna, afirma que: “Esta acumulação de méritos proporciona aos *bodhisattvas* abundante bem-estar nos estados de existência mais elevados, enquanto permanecem no *saṃsāra*” (in NĀGĀRJUNA, 1994, pp. 52-53).

Já a coleção de entendimento, que destrói os obstáculos cognitivos, tem como foco a destruição da noção de eu-independente (*ātman*) e, principalmente, da ignorância distorciva (*avidyā*). Sobre essa coleção Rendawa afirma: “Durante o período em que o *bodhisattva* permanece no *saṃsāra*, ela serve de causa tanto para que continue não-conspurcado pelas impurezas do *saṃsāra*, quanto para a prestação de ajuda aos outros.” (apud NĀGĀRJUNA, 1994, p. 53) Desse modo o ser senciente (*sattva*) enfraquece as distorções que levam ao aumento da intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e também das demais aflições (*kleśas*) em seu processo cognitivo.

Assim, podemos pensar que enquanto a ignorância distorciva (*avidyā*) existir no fluxo senciente a apreensão errônea dos agregados ocorrerá. Isso faz surgir as demais cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) que, se forem cultivadas, levarão a atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*) de grande peso, resultando em renascimentos miseráveis novamente (TSONGKHAPA, 2020c). O cultivo da mente do despertar

(*bodhicitta*) aspirativa e engajada, enquanto não está estável, serve como tentativa de diminuir as atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*) e aumentar as virtuosas (*kuśala*). Quando estável, mesmo que ainda haja a ignorância distorciva (*avidyā*), sua intensidade é diminuída a tal ponto que não leva ao aumento da intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), nem ao cultivo das demais aflições (*kleśas*) e nem a dedicação às atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*).

Assim, na perspectiva Universalista (*Mahāyāna*), a refutação do eu-independente (*ātman*) que surge da apreensão errônea dos agregados, faz parte do processo de superação do mal. Essa refutação faz parte da coleção de entendimento (*jñānasambhāra*), que deve ser cultivada junto com a coleção de mérito (*puṇyasambhāra*), ambas com base na mente do despertar (*bodhicitta*) (TSONGKHAPA, 2021b). Entretanto, essa refutação está presente na maioria das escolas budistas que se utilizam da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular – os doze elos (*nidānas*) –, ou seja, a forma afirmativa, catafática, para tal fim.

É através do entendimento dos processos que vimos tanto no segundo capítulo quanto nas partes anteriores desse mesmo capítulo, da afirmação da interdependência (*pratītyasamutpāda*), que a afirmação de um eu-independente (*ātman*) é refutada. Então qual a necessidade do entendimento da vacuidade (*śūnyatā*), da abordagem apofática, nesse processo? O foco parece ser a própria ignorância distorciva (*avidyā*) fundamental, que como vimos anteriormente, Nāgārjuna (1995) parece estabelecer como sendo a base para a visão dos agregados perecíveis (*satkāyadrṣṭi*), que é a origem para as demais quatro das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*).

Isso quer dizer que o corte da noção de qualquer natureza inerentemente existente (*svabhāva*) é a finalidade do entendimento da vacuidade (*śūnyatā*). Isso não leva ao aniquilacionismo, como os oponentes dos Centristas (*Madhyamikas*) nos debates costumam acusá-los, pelo contrário, é justamente a noção de um eu-independente (*ātman*) – e, portanto, a distorção da ignorância aflitiva (*avidyā*) – que leva a noção de que o mundo é inerentemente existente ou não-existente.

“Porque tal roda não advém de um si-próprio, de um outro, nem de ambos, no passado, no presente ou no futuro, a concepção de um ‘eu’ cessa e, por conseguinte, ação e renascimento.

Então, aquele que vê como causa e efeito são produzidos e destruídos,

não considera o mundo como realmente existente ou não-existente.” (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 19).

O entendimento da vacuidade (*śūnyatā*) não é desassociado do conceito de interdependência (*pratītyasamutpāda*), pelo contrário, eles são mutuamente complementares (TSONGKHAPA, 2020d). Desse modo o caminho do meio (*madhyamaka*) é o entendimento de que a afirmação da interdependência (*pratītyasamutpāda*) não é a afirmação de uma existência inerente (*svabhāva*) da mesma, e nem a negação da existência inerente (*śūnyasvabhāva*) é a negação da interdependência (*pratītyasamutpāda*).

Sendo assim, o entendimento da vacuidade (*śūnyatā*) gradativamente enfraquece a intensidade das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) afastando o ser senciente do mal. Isso, somado ao cultivo da coleção de mérito (*puṇyasambhāra*), leva a uma superação definitiva desse mal, por meio da estabilização da mente do despertar (*bodhicitta*). E, em última instância, leva a “perfeição do zelo pelos interesses dos outros”, a perfeição de toda e qualquer qualidade necessária para beneficiar os outros seres sencientes (*sattva*), e ao “preenchimento de interesses próprios” (RENDAWA in NĀGĀRJUNA, 1994, p. 53), o corte da ignorância distorciva (*avidyā*).

Utilizando o caso de Yue Tee-li, sua filha, a “garota sagrada”, ajudava-a “dedicando os méritos da coleção de sabedoria para o bem de todos os seres e também para o de sua própria mãe” (KṢITIGARBHA, 2016, p. A.26), ou seja, direcionava os entendimentos adquiridos para beneficiá-los, no caso da sua mãe, aconselhando-a. Pensando sobre como isso está presente no processo da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, se ela a tivesse escutado, refletido e aplicado os ensinamentos do *Buddha* Pupe-samadhi-sambodhi, ela diminuiria a intensidade de suas proclividades aflitivas e criaria condições para adentrar mais profundamente o treinamento em vidas futuras.

No caso de tomarmos a existência como ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) como parâmetro, ela precisou sair desse estado intensamente aflitivo, através da ajuda dos méritos de sua filha na existência anterior. Por conta das relações interdependentes entre os fluxos sencientes que possuíam conexões fortes, pois aquele ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*) havia sido sua mãe na existência anterior, e portanto ainda possuía uma forte conexão afetiva, as práticas virtuosas da “garota

sagrada” aliviaram o sofrimento, possibilitando o surgimento de estados virtuosos na mente daquele ser e de outros que tinham conexão com eles. É no próximo renascimento, nesse caso em reinos celestiais, que haveria a possibilidade desse novo ser-divino-com-moral (*deva*) escutar, refletir e aplicar os ensinamentos que diminuiriam suas proclividades aflitivas.

Essa diminuição das proclividades ocorreria, segundo a Tradição Universalista (*Mahāyāna*) através da prática das perfeições (*pāramita*), onde está incluída os Três Treinamentos (*Trīśikṣā*) e o cultivo das duas coleções: de mérito (*puṇyasambhāra*) e de entendimento (*jñānasambhāra*). Nesse processo o vazio de existência inerente (*svabhāva*) começaria a ser entendido primeiro através do confronto da noção do eu-independente (*ātman*) com a impermanência (*anityatā*), morte (*marana*) e com a causalidade moral (*karma*).

Depois essa mesma noção de eu-independente (*ātman*) seria confrontada pela insatisfatoriedade de qualquer existência condicionada e depois pelo processo de surgimento das aflições, o que adentraria os doze elos (*nidānas*). Por fim, esse confronto não ocorreria mais apenas com a noção de eu-independente (*ātman*), mas também a noção de outro-independente, o que inclui coisas, relações, etc, que é confrontado pelo desenvolvimento da mente do despertar (*bodhicitta*) aspirativa e engajada, essa última caracterizada pela prática das perfeições (*pāramita*). É durante o desenvolvimento da mente do despertar (*bodhicitta*) engajada que a vacuidade (*śūnyatā*) passa a ser aplicada através de análises de negação, apofáticas.

Essa estrutura processual foi pega emprestada do sistema gradual (*lamrim*). Entretanto, mesmo sem levá-lo em consideração, pelo risco de entender a vacuidade como se fosse uma visão aniquilacionista (*ucchedadrṣṭi*), é dito que esse é um assunto para especialistas (TSONGKHAPA, 2006), quem já estudou as formas catafáticas de interdependência (*pratītyasamutpāda*) para evitar cair nesse erro. Ainda assim, se observarmos com cuidado os temas citados acima, veremos que há um preparo para o entendimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular e universal, e também para a vacuidade (*śūnyatā*), já que elas são mutuamente complementares (TSONGKHAPA, 2020d).

3.3 As possibilidades soteriológicas dessa perspectiva

Inicialmente, nesse capítulo, vimos como é possível pensar em uma soteriologia budista, como é esse processo soteriológico de forma geral e depois específica no budismo Universalista (*Mahāyāna*). Posteriormente, nos debruçamos em como o mal se estabelece no processo de condicionamento aflitivo presente na interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular e como o entendimento da vacuidade (*śūnyatā*) corrige esse problema. Agora buscaremos analisar como essas proposições possibilitam expandir as propostas soteriológicas do SBK, podendo somar às discussões sobre o mal no “sentido restrito” (CALDER, 2020).

Para isso retomaremos brevemente as noções de progressão apresentadas na introdução, tanto a proposta por Loundo (2017) quanto a proposta por Atiśa e utilizada por Tsongkhapa (2020a) no *Grande Tratado (Lamrim Chenmo)*. Na primeira temos dois níveis de progressão, sendo o primeiro um nível introdutório, “geral, popular ou comunitário”, que foca nos “preceitos morais, rituais e litúrgicos” além da “familiarização com narrativas míticas e princípios doutrinários e dogmáticos”. O segundo nível é o de aprofundamento que tem “um caráter iniciático” e foca na “prática da razão meditativa, de caráter analítico, sobre a natureza última do sujeito e da realidade que o cerca.” (LOUNDO, 2017, pp. 49-50).

Na segunda, temos uma abordagem que leva em consideração a aspiração do praticante, sendo essa dividida em três escopos. O primeiro tem duas subdivisões: aquela chamada de comum, que é ter felicidade nessa mesma vida, e a incomum, que busca ter felicidade em vidas futuras (TSONGKHAPA, 2020b). O segundo está relacionado com o entendimento da insatisfatoriedade do ciclo de renascimentos, outra tradução para o ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*), e com isso a aspiração de se libertar dessa condicionalidade (TSONGKHAPA, 2020c). O terceiro tem relação com a expansão dessa renúncia para o desejo de ajudar os seres a também se libertarem do sofrimento, a compaixão (*karuṇā*), que leva não apenas a aplicação do treinamento para si mesmo, mas também para o desenvolvimento de métodos que permita ensinar aos outros (TSONGKHAPA, 2021a).

Tsongkhapa utiliza esses escopos, estruturados por Atiśa, para organizar os treinamentos de cada um, buscando relacioná-los de forma que o tipo de aspiração do escopo seguinte possa ser desenvolvido. O primeiro escopo, dessa maneira, é

caracterizado pelo desenvolvimento do entendimento da causalidade moral e da importância de se manter os compromissos éticos e morais, podendo dialogar com a proposta do nível introdutório proposto por Loundo, como visto anteriormente. Já o segundo e terceiro escopo dialogam com o segundo nível, o de aprofundamento, pois ambos, visando a libertação definitiva do ciclo de sofrimentos (*samsāra*), buscam o entendimento da “natureza última do sujeito e da realidade que o cerca.” (LOUNDO, 2017, p. 49).

Desse modo temos como parâmetro dois níveis e três escopos, que dividiremos em dois grupos. O primeiro sendo a busca pela felicidade nessa vida e em vidas futuras através da prática dos compromissos morais, apresentados muitas vezes em sutras devocionais como é o caso do *SBK*. E o segundo sendo a busca pela libertação definitiva individual ou para si mesmo e para os outros, mas que não abandona as práticas morais, mas as utilizam para alcançar o propósito último. Tal propósito último necessita de um aprofundamento do entendimento, no caso do budismo, da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular – relacionada aos doze elos (*nidānas*) – e universal – relacionada às relações com os outros, onde está presente o desenvolvimento da compaixão (*karuṇā*).

Tendo essas estruturas como base, vamos agora buscar entender como o *SBK* se relaciona em seu propósito base como um sutra devocional e, portanto, relacionado ao primeiro grupo. A partir daí refletiremos como o aprofundamento que fizemos com uma interpretação baseada na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) pode contribuir com esses propósitos, expandindo as propostas soteriológicas do sutra, para que no fim possamos analisar as possibilidades de contribuições para os debates sobre o mal.

3.3.1 As propostas soteriológicas do *SBK*

Como vimos também na introdução, a Escola chinesa da Meditação (*Chan*), também da Tradição Universalista (*Mahāyāna*), estabelece como sendo quatro os temas tratados no *SBK*. Desses temas, o que se adequa mais com a proposta do primeiro parâmetro que vimos nos parágrafos anteriores é a “transmigração dos seres vivos” (HUA, 1974, p. 18), que tem como proposta direcionar para a prática da disciplina moral (*sila*) através do entendimento da causalidade moral.

Assim, esse sutra devocional tem como uma de suas funções gerar medo dos resultados das atividades (*karma*) não-virtuosas (*akuśala*), indicando o caminho das atividades virtuosas (*kuśala karmapathā*) como forma de evitar transmigrações de intensos sofrimentos. Essa utilização de reflexões sobre vidas futuras e a relação com as atividades dos seres sencientes (*sattva*) podem ser vistas na estrutura do *Grande Tratado*, quando Tsongkhapa trabalha com as práticas do primeiro escopo (TSONGKHAPA, 2020b).

O papel do ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha auxiliando os seres que sofrem nos reinos miseráveis, foi absorvido e adequado no imaginário chinês de tal forma, que ele passou a ter um papel central nas práticas funerárias da dinastia Tang, séc. VII-X. Eram feitos rituais em homenagem a ele para que os mortos tivessem um bom renascimento, sendo visto como um salvador dos condenados e ganhando grande importância na cosmologia do pós-morte do budismo chinês (NG, 2017). Essas práticas funerárias, ou o que fazer após a morte de um familiar, são explicadas em algumas partes do *SBK*, levando em consideração a dedicatória de mérito mencionada anteriormente nesse mesmo capítulo.

Outro tema do sutra, portanto, que tem relação com isso é a “ajuda aos sofrendores”, que tem dois propósitos. O primeiro é direcionar o praticante para a adoção de caminho das atividades virtuosas (*kuśala karmapathā*), a fim de ele poder dedicar os méritos. Na história da China, por exemplo, Kṣitigarbha, que passou a ser visto como uma espécie de supervisor dos renascimentos e salvador daqueles que falecem, também começou a ter “*a role especially conducive to the religious and intellectual ethos in fifth- and sixth-century China.*” (NG, 2017, p. 199). Essa condução para práticas virtuosas pode ser vista no *SBK* em trechos como esse:

“Depois desses quarenta e nove dias o amadurecimento do *karma* se completa, podendo a pessoa permanecer no estado de reinos miseráveis por milhares de anos sem nada para ser feito devido ao *karma* amadurecido completo. Ela poderá ser arremessada em qualquer um dos reinos miseráveis, os estados de Avici. Mas mesmo neste estado, se as pessoas que eram parentes delas, bem como monges e monjas, fizerem oferendas aos *Buddhas* e oferecerem as virtudes de se alimentarem unicamente de vegetais por um período, elas poderão aliviar os sofrimentos dos seres no estado de Avici.” (KṢITIGARBHA, 2016, A.45)

Esse trecho também está relacionado com o segundo propósito desse tema que é cultivar a compaixão (*karuṇā*). Esse cultivo é iniciado direcionando nosso desejo para

que aqueles que são próximos e queridos não sofram. O cultivo da compaixão (*karuṇā*) é um aspecto importante para o caminho soteriológico da Tradição Universalista (*Mahāyāna*), sendo a “porta de entrada” para esse sistema (TSONGKHAPA, 2021a). Ela serve de base para um futuro desenvolvimento da grande compaixão (*mahākaruṇā*) que leva à mente do despertar (*bodhicitta*), que está relacionado com os outros dois temas: “a prática da bondade filial” e “a retribuição da bondade”.

Esses dois temas, que são diretamente relacionados ao cultivo da mente do despertar (*bodhicitta*), estão presentes no método conhecido como Sete Causas-e-Efeitos. Esse método trabalha com a seguinte estrutura: 1 – desenvolvimento da equanimidade (*upekṣā*), reconhecendo “que todos os seres são nossas mães”; 2 - cultivo da “contínua-lembrança da bondade delas”; 3 – desejar “retribuir a bondade das nossas mães”; 4 – cultivar o amor-benevolência (*maitrī*); 5 – cultivar a compaixão (*karuṇā*); 6 – cultivar a determinação sincera e; 7 – cultivar a mente do despertar (*bodhicitta*) (TSONGKHAPA, 2021b, pp. 97-124)¹⁵⁰.

Esses dois temas do *SBK* refletem em práticas funerárias chinesas desde o século VIII d.C., aproximadamente. Tais práticas dialogaram com outras de origem confucionista, mesmo que para essas existissem uma predileção da prática da bondade filial ser direcionada de filho para pai, enquanto que no sutra budista em questão o foco é alterado – como vimos no caso de Yue Tee-li – de filha para mãe. De qualquer forma, em termos das práticas evidenciadas em registros históricos, isso não afetou o gênero dos praticantes que cultuavam Kṣitigarbha nesses ritos, sendo elas feitas igualmente por homens e mulheres (NG, 2017).

Ainda assim, a figura da mãe tem destaque no *SBK*, aparecendo o tema da filha que busca ajudar a mãe que faleceu e renasceu em reinos miseráveis em dois momentos, o que dialoga com a importância central que a figura da mãe possui nos textos budistas

¹⁵⁰ Além do método de Sete Causas-e-Efeitos citado aqui, Tsongkhapa (2021a) apresenta também o método de Trocar “Eu” e “Outro” para a geração da mente do despertar (*bodhicitta*). O primeiro está relacionado com a tradição Treinista (*Yogācāra*), enquanto o segundo com a tradição Centrista (*Madhyamaka*). A presença do primeiro método alegoricamente representado em um sutra devocional aponta para um direcionamento dessas preposições em uma aplicação prática em uma experiência de nossas vidas que é a morte de parentes próximos. Posteriormente expandido para uma preocupação mais ampla e o desenvolvimento de uma atitude de responsabilidade para com todos os seres com os quais nos relacionamos. Há um estudo a respeito do conceito desse tipo de responsabilidade, desenvolvida por esses dois métodos, usado nos discursos pelo XIV Dalai Lama em relação aos direitos humanos, vide: TSAI, Patrícia Guernelli Palazzo. *O Conceito de Responsabilidade Universal: uma análise do conceito pela Tradição Budista Mahāyāna Geluk no XIV Dalai Lama*. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.

que tratam do método de Sete Causas-e-Efeitos. Essa, portanto, é outra característica que associa esses temas do sutra com o método de geração da mente do despertar (*bodhicitta*). Desse modo, essas práticas funerárias buscam direcionar o praticante para a soteriologia Universalista (*Mahāyāna*), que tem como base o desenvolvimento da mente do despertar (*bodhicitta*), o que inclui a prática das perfeições (*pāramita*) como foi visto antes, que está relacionado à dimensão de aprofundamento e ao escopo superior.

O desenvolvimento desse desejo pelo completo despertar (*samyaksaṃbodhi*) para o benefício de todos os seres, necessita do cultivo da renúncia resultante do treinamento no escopo intermediário e que, por sua vez, tem como base o entendimento da causalidade moral e da falta de segurança que se tem na existência aflitiva. Portanto, para tal desenvolvimento não basta apenas a abordagem “geral” da dimensão introdutória ou do primeiro escopo, mas necessita de maior estudo, reflexões e entendimentos das implicações de certas teorias presente no caminho do budismo Universalista (*Mahāyāna*). Ainda assim, o que encontramos no *SBK* é um direcionamento para esse cultivo, que é iniciado dentro do referencial devocional do sutra.

Nesses temas é possível ver um direcionamento para uma mudança de atitude do praticante. Essa mudança pelo abandono dos caminhos das atividades não-virtuosas (*akuśala karmaṣā*) e cultivo das virtuosas (*kuśala*), relacionado ao primeiro parâmetro que adotamos para nossa análise. Incluso a isso está também o cultivo da mente do despertar (*bodhicitta*), que como vimos anteriormente, pode ser visto como parte do processo de superação do mal.

3.3.2 A hermenêutica com base na Escola Centrista (*Madhyamaka*) e as propostas soteriológicas do *SBK*

Com o cultivo da mente do despertar (*bodhicitta*) através dos estudos e práticas das perfeições (*pāramita*) temos um direcionamento para a dimensão de aprofundamento no *SBK*, que possui características do segundo e terceiro escopos do *Grande Tratado (Lamrim Chenmo)*. A característica do segundo escopo é indireta, pois diz respeito ao entendimento dos tipos de sofrimentos por parte do praticante para a

geração da renúncia, que leva a dedicação dos Três Treinamentos (*Trisīkṣā*) (TSONGKHAPA, 2020c).

É também o entendimento desses sofrimentos e da renúncia que nos permite expandir o desejo de se libertar do ciclo de sofrimentos (*samsāra*), para os outros seres, o que caracteriza a compaixão (*karuṇā*). Além disso, para o budismo Universalista (*Mahāyāna*), a libertação pessoal não é suficiente para tornar alguém um *Buddha*, pois faltam as qualidades necessárias para ajudar os outros seres a também se libertarem (TSONGKHAPA, 2021a).

Assim o direcionamento maior é para características do terceiro escopo, o que não é possível ser desassociado das duas coleções faladas anteriormente: a coleção de mérito (*punyasambhāra*) e a coleção de entendimento (*jñānasambhāra*). Entretanto, isso permitiria que um aprofundamento dos temas tratados no *SBK* fosse feito direcionado, não só para a o desenvolvimento da mente do despertar (*bodhicitta*), mas também para a interdependência (*pratītyasamutpāda*) e para a vacuidade (*sūnyatā*)?

Parte dessa questão nós vimos nos capítulos anteriores dessa dissertação. O tema “transmigração dos seres vivos” foi analisado ao vermos a teoria das atividades (*karma*) e a interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular. O tema “ajuda aos sofredores” pode ser aprofundado em relação à adoção de caminhos das atividades virtuosas (*kuśala karmapathā*), que tem como base teórica também a teoria das atividades (*karma*), e com a interdependência (*pratītyasamutpāda*) universal, que diz respeito a relação entre diferentes fluxos sencientes quando trata a respeito das transferências de méritos.

Ambas as abordagens de aprofundamento desses temas trabalham com o direcionamento do ser senciente (*sattva*) para a prática da disciplina moral (*śīla*) de maneira gradual, também levando a práticas de cultivo da mente do despertar (*bodhicitta*). Primeiro construindo uma base moral que visa bons renascimentos, para posteriormente, com o aumento do entendimento sobre o sofrimento e suas causas, criar um alicerce moral que sirva de estrutura para a libertação (*nirodha*). Tanto a base quanto o alicerce servirão para a disciplina moral do ser-desperto (*bodhisattvasaṃvara*), que está relacionada com o desenvolvimento e manutenção da mente do despertar (*bodhicitta*) (TSONGKHAPA, 2021a).

Além disso, se considerarmos o conceito de mal que analisamos no primeiro capítulo, é a presença intensa de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*), que leva a aumentar a familiaridade com os caminhos das atividades não-virtuosas (*akuśala karmapathā*). Esse aumento da familiaridade intensifica também as aflições (*kleśas*) envolvidas pela falta da aplicação de formas de entendimento que confrontem as distorções das aflições (*kleśas*).

Tal confronto ocorre dentro do campo da verdade convencional (*saṃvṛtisatya*), que mesmo que condicionada pelas aflições (*kleśas*), possibilita entendimentos virtuosos – mesmo que condicionados –, que direcionam o fluxo senciente para uma proximidade com a verdade última (*paramārthasatya*). Esse direcionamento é importante para que, através do desenvolvimento da perfeição de meditação (*samādhi pāramita*) em união com a perfeição de entendimento (*prājña pāramita*) ocorra o corte para o que está além das designações. Sendo assim, outra perspectiva de aprofundamento da proposta soteriológica do sutra é o confronto das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) através do entendimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*) e da vacuidade (*śūnyatā*).

As cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) como vimos no primeiro capítulo são a visão da eternalização dos agregados perecíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*), a visão extremista (*antaparigrahadr̥ṣṭi*), a crença na supremacia das visões errôneas (*dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*), a crença na supremacia da ética ou na disciplina religiosa (*śīlaparāmarśadr̥ṣṭi*) e a visão errônea (*mithyadr̥ṣṭi*) (TSONGKHAPA, 2020c). Dessas a central é a visão dos agregados perecíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*) que está relacionada com a noção de eu-independente (*ātman*), sendo elas, portanto, alvo de correção das diversas escolas budistas, não apenas da Escola Centrista (*Madhyamaka*), o que pode ser visto, por exemplo, no *Tratado da Refutação do Personalismo*, o capítulo nove do *Tesouro do Conhecimento Manifesto* (*Abhidharmakośabhāṣya*) (VASUBANDHU, 2021).

Mesmo as outras visões (*dr̥ṣṭi*) surgindo a partir da visão dos agregados perecíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*), elas também a reforçam, por exemplo, através da visão extremista (*antaparigrahadr̥ṣṭi*) do eternalismo (*śāśvatavāda*) que serve como fundamento para ideia de um eu-independente (*ātman*) eterno e imutável. Ou através da visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*) que serve de fundamento para um eu-independente (*ātman*) aniquilável, justamente por existir por si mesmo, em si mesmo, independente

de relações causais e interpessoais, não há a possibilidade de nenhum fluxo causal que continue após a morte desse eu-independente (*ātman*).

Entretanto, sendo que as cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) podem ser corrigidas com a abordagem apofática da interdependência (*pratītyasamutpāda*), qual a necessidade da abordagem apofática, da vacuidade (*śūnyatā*), para corrigi-las? Outra questão que surge é: Como é possível corrigir a visão aniquilacionista (*ucchedadrṣṭi*), por exemplo, através de uma perspectiva negativa, apofática?

Para a primeira questão temos que levar em consideração algo presente nos textos Centristas (*Madhyamaka*) e de outras escolas budistas, em especial da Tradição Universalista (*Mahāyāna*): toda linguagem é verdade convencional (*saṃvṛtisatya*) e, por isso, não abarcam a verdade última (*paramārthasatya*), apenas auxiliam no direcionamento para ela. A realização da verdade última (*paramārthasatya*) é, desse modo, a libertação do ciclo de sofrimentos. Assim, a própria vacuidade (*śūnyatā*) é uma abordagem que busca essa mesma finalidade última, através das finalidades mais imediatas, que é a correção das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), tal como a visão extremista (*antaparigrahadṛṣṭi*). Ferraro (in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 73) aponta isso da seguinte forma em seu comentário aos *Versos Fundamentais* (*Mūlamadhyamakakārikā*): “A finalidade imediata, epistemológica (a saber, superar as concepções substancialistas e dicotômicas), é, portanto, funcional a uma finalidade última, de natureza soteriológica: alcançar a libertação.”

Desse modo, pensando nos ensinamentos sobre a vacuidade (*śūnyatā*) em função da finalidade soteriológica budista, com o parâmetro das duas verdades (*satyadvaya*), as abordagens catafática e apofática são equivalentes. O próprio Nāgārjuna afirma que a vacuidade (*śūnyatā*) é o caminho do meio no seu texto *The Dispeller of Disputes* (*Vigrahavyāvartanī*): “I venerate the one who taught emptiness, dependent origination, and the Middle Way as one thing, the incomparable Buddha.” (NĀGĀRJUNA, 2010, p. 132). Tal afirmação também é encontrada nos *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (*Mūlamadhyamakakārikā*): “Isso que é [conhecido como] ‘cooriginação dependente’, nós denominamos (*pracaḥśmahe*) ‘vacuidade’. A [vacuidade] (*sā*) é uma designação dependente (*prajñaptir upādāya*). Ela (*sā*) é, precisamente, o caminho do meio (*pratipad madhyamā*).” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 553).

Nesse trecho dos *Versos Fundamentais (Mūlamadhyamakakārikā)* Ferraro aponta três afirmações: 1 – “que a vacuidade e a cooriginação dependente devem ser consideradas como dois ensinamentos equivalentes”; 2 – “que a mesma vacuidade é uma *convenção*, uma *denominação* ou uma *designação dependente*” e; 3 – “que, ainda, a vacuidade equivale também ao caminho do meio” (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 553). Assim dois trechos dos textos de Nagarjuna estabelecem a vacuidade (*śūnyatā*) como equivalente à interdependência (*pratītyasamutpāda*), não sendo, portanto, uma noção que defende a visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*) como os oponentes da Escola Centrista (*Madhyamaka*) costumam acusá-los. Além disso, é importante lembrar que o próprio Nāgārjuna e os proponentes da Escola Centrista (*Madhyamikas*) consideram a abordagem da vacuidade (*śūnyatā*) um ensinamento com o qual se deve ter cuidado, pois pode levar aqueles que não estão preparados a adotarem uma visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*) (NĀGĀRJUNA, 2006).

Então, por que a vacuidade (*śūnyatā*) não direciona aqueles que são capazes de entendê-la, à adotarem o aniquilacionismo (*ucchedavāda*)? Pois também como vimos, o que é negado é a existência inerente (*svabhāva*) como valor ontológico, que, para Nāgārjuna é o que realmente impossibilita a existência de algo: “*For whom there is emptiness, there are all things. For whom there is no emptiness there is nothing whatsoever*” (NĀGĀRJUNA, 2010, p. 129). Portanto, como apontou Ferraro (in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 553), a interdependência (*pratītyasamutpāda*) e a vacuidade (*śūnyatā*) são ensinamentos equivalentes. E ainda mais, como é afirmado na *Essência do Ensino Eloquente*: “Todos os sistemas são completamente viáveis quando esses dois fatores não são contraditórios” (TSONGKHAPA, 2020d, p. 45).

Desse modo, aquele que tem a proclividade de entender a vacuidade (*śūnyatā*), compreende que é o vazio de existência inerente (*śūnyasvabhāva*) que possibilita que algo exista. Assim, os Centristas (*Madhyamikas*) não negam a existência do que é convencional. A vacuidade (*śūnyatā*) é “uma ferramenta conceitual que visa mostrar a ausência de natureza própria em todos os *dharmas*, logo, a inexistência última de tudo o que aparece na dimensão cognitiva ordinária.” (FERRARO in NĀGĀRJUNA, 2016, p. 19).

Algo que possui existência inerente (*svabhāva*) não resulta de causas e nem pode ser causa de outra coisa, nem de si mesmo, nem de ambas, nem de nenhuma delas

(NĀGĀRJUNA. 2016). Portanto, o estudo e entendimento do vazio de existência inerente (*śūnyasvabhāva*) possibilita a compreensão da realidade como um fluxo de relações causais mutuamente determinantes, onde nada é independente e imutável. Sendo assim, a vacuidade (*śūnyatā*), como dimensão de aprofundamento, possibilita o entendimento do fluxo de relações causais que corrige as visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*); de que rituais, disciplina moral e outras práticas religiosas por si mesmas não libertam do ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*), corrigindo a crença na supremacia da ética ou na disciplina religiosa (*śīlaparāmarśadr̥ṣṭi*).

Também possibilita o entendimento da insustentabilidade de que as visões errôneas – o eu-independente (*ātman*), as visões extremistas, etc – são entendimentos superiores, corrigindo a crença na supremacia das visões errôneas (*dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*). E ainda da refutabilidade da visão eternalista (*śāśvatadr̥ṣṭi*) e da visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*) corrigindo a visão extremista (*antaparigrahadr̥ṣṭi*) e; da visão dos agregados (*skandha*) como sendo o eu-independente (*ātman*), corrigindo a visão dos agregados percíveis (*satkāyadr̥ṣṭi*).

Mas o próprio entendimento da interdependência (*pratītyasamutpāda*), na forma catafática, não leva a essas compreensões? Sim, mas enquanto houver um eco de existência inerente (*svabhāva*), sejam os fatores (*dharmas*) defendidos pela Escola Realista (*Sarvāstivāda*), seja a pessoa (*pudgala*) defendida pela Escola Personalista (*Pudgalavāda*), haverá, na perspectiva Centrista (*Madhyamaka*) um erro fundamental que leva às cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*). Erro esse que pode ser corrigido pela abordagem apofática da vacuidade (*śūnyatā*), possibilitando uma real libertação das distorções da ignorância distorsiva (*avidyā*) que prende no ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*).

Assim, a hermenêutica do *SBK* sob uma perspectiva de aprofundamento com viés Centrista (*Madhyamaka*), nos leva a corrigir noções que intensificam nossas aflições (*kleśas*), nos aprisionando ainda mais no ciclo de sofrimento (*saṃsāra*), sendo causa de renascimentos miseráveis. Estando assim relacionada às propostas soteriológicas do sutra em questão a respeito dos renascimentos descontrolados dos seres sencientes e da ajuda a quem sofre.

3.3.3 – Perspectivas sobre o mal

Como vimos o *SBK* não trata diretamente sobre o tema do mal, mas dá direcionamentos para que sejam deduzidas perspectivas possíveis para esse conceito. Em nosso caso partimos do efeito, mapeando as relações causais das atividades (*karma*) presente na narrativa e nos aprofundamos a partir de comparações de diferentes teorias da realidade budista, optando por nos conduzir principalmente nos baseando na perspectiva da Escola Centrista (*Madhyamaka*). Inclusive o entendimento de que as ações não são intrinsecamente más ou boas, mas atividades (*karma*) específicas estarem relacionadas a resultados específicos que permitem atribuir qualidades a elas (WESTERHOFF in NĀGĀRJUNA, 2010, p. 131), faz parte da perspectiva de mútua dependência defendida pelos Centristas (*Madhyamikas*).

No conceito de mal que levantamos no primeiro capítulo, temos as seguintes características: 1 – intensidade da presença de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) e; 2 – a consequência de maior aprisionamento no ciclo de sofrimento (*samsāra*). Sendo a primeira relacionada a diversas características específicas da atividade (*karma*), não só afetando a categoria da atitude (formada por percepção, motivação e aflição) – o que é fácil de relacionar, principalmente ao que diz respeito à aflição predominante –, mas também a execução e a conclusão.

No caso da execução, a intensidade de uma ou mais das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) pode levar a uma intensificação das aflições durante o próprio ato, seja um ato imediato ou, principalmente planejado. Em relação à conclusão, as distorções das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*) podem levar ao não arrependimento, o que já é ruim, ou, pior ainda em termos de intensificação das familiaridades aflitivas, ao regozijo pela atividade (*karma*) não-virtuosa (*akuśala*) cometida.

A outra característica diz justamente respeito ao efeito, nesse caso o efeito de maior aprisionamento no ciclo de sofrimentos (*samsāra*). Se compararmos isso com alguns dos argumentos de oposições dos críticos do conceito de mal (CALDER, 2020), podemos trazer o conceito levantado para uma perspectiva menos proposicional, no máximo que for possível.

O primeiro argumento sobre o qual podemos refletir é a falta da necessidade do conceito de mal, por esse depender de uma teoria associada ao sobrenatural ou alguma

teoria metafísica (CALDER, 2020). O *SBK* é um sutra devocional, alegórico, mitológico, que apresenta os efeitos das ações se utilizando da teoria de renascimentos de uma vida para a outra. Portanto, está presente nele a característica do sobrenatural. O aprofundamento da narrativa leva a teoria dos renascimentos a uma análise metafísica, proposicional, indutiva, pois ainda nos mantemos dentro do referencial budista. Entretanto, se formos selecionar aspectos que permitem diálogos para além desse referencial, podemos apontar, por exemplo, a familiaridade com as aflições (*kleśas*) que direcionam nossas atividades (*karma*).

No primeiro capítulo, no qual foi usada a teoria das atividades (*karma*) para definirmos o conceito de mal, vimos que nossas atividades (*karma*) são movidas por nossa intenção (*cetanā*), que são direcionadas por nossas aflições (*kleśas*) ou virtudes (*kuśala*). Essa teoria diz respeito, portanto, ao aspecto da causalidade moral presente na interdependência (*pratītyasamutpāda*), e busca dar ao praticante budista parâmetros para a análise das próprias atividades (*karma*) e como lidar com ela de maneira efetiva para uma transformação pessoal. Um dos efeitos das atividades (*karma*) descritos é uma maior proclividade em agir conduzido por uma mente aflita e, com isso, de maneira não-virtuosa (*akuśala*), o mesmo pode ocorrer quando há o cultivo de virtudes (*kuśala*) (TSONGKHAPA, 2020b).

Se interpretarmos esse aumento da proclividade aflitiva como um costume de agir de uma maneira com a qual nos alegramos, nos regozijamos, e, portanto, não entendemos uma razão sequer para mudar nossa forma de agir, transformamos esse modo de agir em um hábito. Se não entendemos essa habitualidade como sendo parte de uma relação causal entre entendimento, motivação, execução, regozijo, não haverá um movimento da nossa intenção para mudarmos nosso comportamento. Isso está presente nos trechos a respeito de Yue Tee-li que vimos anteriormente (KṢITIGARBHA, 2016).

Outro exemplo é quando temos uma noção de nosso próprio eu como algo exageradamente importante, independente das relações que travamos, imutável em sua bondade ou maldade, também dificilmente veremos razão para frearmos nossas familiaridades. Desse modo, conseguimos trazer a teoria para um nível proposicional menos sobrenatural ou metafísico.

Outro argumento é a falta de necessidade da utilização do conceito de mal por uma ausência de um poder explicativo do termo, pois esse conceito não é diferente do

fazer algo errado ou algo muito errado, tendo como referência algum parâmetro moral (CALDER, 2020). Isso leva à discussão da necessidade do conceito de mal como sendo qualitativamente diferente do fazer algo errado, e para isso os conceitos comparados não podem dividir todas suas propriedades essenciais de definição (CALDER, 2011).

Nesse caso, o conceito levantado no primeiro capítulo parece não conseguir escapar dessa crítica, mesmo se aproximando de outra noção de conceitos qualitativamente diferentes. Entretanto, se levarmos em conta os dois componentes essenciais que levantamos, eles se diferenciam de uma ação aflitiva menos intensa. Essa intensidade menor é causada por vários possíveis fatores, desde não envolver características de peso como, por exemplo, ser pesada pela base ou pela presença de intensas visões errôneas. A intensidade também diminui quando ocorre o arrependimento, ou quando é aplicado algum dos poderes oponentes, etc (TSONGKHAPA, 2020b). Todas essas características de peso, as cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*) podem intensificar ou mesmo manter como um costume no modo de agir do ser senciente (*sattva*), o prendendo a sofrimentos mais intensos no ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*), como vimos no caso da Yue Tee-li (KṢITIGARBHA, 2016).

Novamente, podemos selecionar alguns aspectos que possibilitem um diálogo fora dos referenciais budistas. Podemos interpretar que entendimentos que não levam em consideração algum tipo de causalidade moral – seja para a própria pessoa, no caso das familiaridades como dito anteriormente, seja nas relações das quais ela participa –, ou que consideram um sistema moral ou ritualístico como sendo superior a utilização das possibilidades relacionais como parâmetros para ações que trazem grande sofrimentos para a pessoa a curto, médio ou longo prazo. Ou mesmo quando há um entendimento que intensifica o egoísmo, ou aumenta o agarramento a opiniões (mesmo quando essas são refutadas), ou até quando leva a pessoa a considerar que a falta de empatia, por exemplo, é uma característica dela que nunca mudará. Todos esses entendimentos, chamados de visões errôneas no budismo, podem levar a noções extremistas de mundo, que resultam em relações violentas, opressoras, cruéis, etc.

Por fim, o último argumento central é a possibilidade – indesejável – do conceito de mal ser usado como um caracterizador fixo de alguém, levando a julgamentos prévios ou mesmo julgamentos morais que durem a vida toda da pessoa (CALDER, 2020). Esse ponto não é confrontado com a definição do termo em si, mas com a

estrutura da interdependência (*pratītyasamutpāda*) e da vacuidade (*śūnyatā*), visto no capítulo dois. Tanto a perspectiva catafática quanto a apofática impossibilitam essa noção de um mal eterno e imutável, que não possa ser superado. Essa possibilidade de mudança está alegoricamente representada no *SBK* tanto no próprio desenvolvimento do ser-desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, quanto no caso da Yue Tee-Li, quanto em vários outros momentos do sutra (KṢITIGARBHA, 2016).

Assim, esse conceito de mal que aqui analisamos, não cabe como um mero fazer algo errado, mesmo estando relacionado a isso. Ele se diferencia desse tipo de ação por possuir fatores de manutenção do sofrimento e suas causas, tanto para a própria pessoa quanto para as relações das quais elas participam. E tal manutenção pode ser superada através do conhecimento, do aprofundamento teórico e prático que direcione para uma busca pela verdade, que está presente também em nossa cultura.

CONCLUSÃO

O Mal como um Problema Educacional

O *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha* foi escolhido como base dessa análise por ser um sutra devocional, estruturado em uma narrativa alegórica e imagética. Através de descrições gráficas dos sofrimentos dos seres-atormentados-pela-dor, ele se propõe a gerar medo no leitor devoto. Já com as descrições das atividades virtuosas – essas menos gráficas e mais técnicas – que podem ser feitas para evitar tais existências e para ajudar os seres sencientes a escaparem de um constante ciclo de morte e renascimento, levando a existências mais prazerosas e confortáveis, estabelece a esperança, que indica uma libertação completa desse ciclo. Essa inter-relação narrativa estabelece um aspecto dual que indicou uma possibilidade de pensar sobre o conceito de mal no budismo *Mahāyāna*.

Pela perspectiva budista *Mahāyāna*, o mal não existe por si mesmo, não tem existência própria, não tem existência inerente. Desse modo, se existe algo que podemos denominar como sendo o mal, ele tem causas e condições para existir e, se assim o é, tem como ser destruído, cessado, deixar de existir, e até que isso ocorra, enfraquecer muito seu poder condicionante. Para que isso aconteça, é necessário entender sua natureza, não como uma essência imutável, eterna e independente, mas como as relações mutuamente determinantes que nos leva a definir algo como mal.

Assim, nessa dissertação, partimos de efeitos de intenso e longo sofrimento, narrados alegoricamente no *Sutra de Kṣitigarbha* como os renascimentos como seres atormentados-pela-dor, para pensarmos sobre o conceito de mal. Esse pensamento, de adotar esse referencial da intensidade do sofrimento como sendo um estado resultante do cultivo do mal e das ações de maldade, surge da comparação com existências mais prazerosas, confortáveis, narradas como nascimentos em reinos celestiais como opostos, locais de prazeres, conforto e longevidade resultantes de ações bondosas. Não parece despropositado o sutra se passar em alguns desses reinos como Tuṣita e Trayastriṃśā.

Ainda assim, não podíamos, com esse referencial, definir o mal como sendo quaisquer ações que levem a esses renascimentos miseráveis. Isso porque estávamos pensando sobre o referencial proposto por Calder, de que o mal teria que ser algo qualitativamente distinto do fazer algo muito errado para que tivesse necessidade da existência de tal conceito. Portanto, o melhor parâmetro de oposição no budismo para se pensar o mal nos pareceu ser a finalidade soteriológica do budismo, ou seja, a paz definitiva / completo despertar.

Nessa investigação adotamos uma perspectiva *Mahāyāna*, mais especificamente inspirada nas noções *Madhyamaka* de entendimento da realidade. Com isso como lente para nossos estudos, refletimos sobre a possibilidade ou não de existir características que distanciam mais e mais os seres sencientes da finalidade soteriológica budista, para que o termo mal fosse adequadamente utilizado por ser qualitativamente diferente do fazer algo muito errado, o que nos levou à presença das visões errôneas.

Tais visões errôneas, que têm como raiz a aflição da ignorância distorciva – principal raiz do ciclo de sofrimentos segundo o budismo *Mahāyāna* – reforçam as condicionalidades aflitivas dos doze elos da originação interdependente. É, portanto, através dos estudos e práticas que direcionam o praticante ao entendimento e, principalmente, a realização da interdependência / vacuidade que o ser senciente praticante é capaz de enfraquecer as visões errôneas e, com os amadurecimentos corretos, que surgem do cultivo das coleções de méritos e sabedoria, se libertar completamente desse mal.

Mas só os praticantes do budismo? Na verdade, se entendemos essa busca pelo entendimento / realização da interdependência / vacuidade como sendo um caminho soteriológico estruturado em disciplina moral, meditação e estudo, compreenderemos

isso como um processo gradual de desenvolvimento. Sendo esse, um desenvolvimento que se estabelece em um fluxo contínuo de relações causais de múltiplos agregados e desses com as condições e elementos externos.

Nesse processo gradual, temos diferentes níveis de entendimento da interdependência e da rede de causalidade presente nesse conceito. Como primeira parte há o tema da impermanência, que trabalha com as mudanças que ocorrem em um processo relacional dinâmico, o que inclui a degeneração. Depois esse tema é ampliado para a impossibilidade de existência de um eu-independente, eterno e imutável, justamente por ele ser uma designação de agregados que surgem no fluxo senciente.

Temos também o entendimento da causalidade moral, o que leva à compreensão de que as transformações de nosso eu ocorrem em um processo de relações causais que incluem, principalmente, nossas decisões morais. Tais decisões fortalecem ou enfraquecem as distorções causadas pelas aflições em nossa mente, modificando o modo que percebemos, sentimos e entendemos nosso eu, sempre em relação aos outros.

Em um segundo momento, somos direcionados a entender que enquanto não cessarmos o que condiciona os sofrimentos, ou seja, destruímos as aflições em nosso fluxo senciente, estaremos presos a recaídas, à degeneração de nossas virtudes, ao fortalecimento de nossas aflições. E assim nos manteremos no ciclo de sofrimentos. Esse entendimento leva ao desenvolvimento da renúncia. Renúncia ao mundo? Não. Renúncia às aflições que nos levam a nos agarrar ao que é impermanente como se fosse permanente, ao que é insatisfatório como se fosse satisfatório, ao que é *duḥkha* como se fosse *sukha*.

Quando reconhecemos os sofrimentos que surgem dessas aflições, não queremos mais nos manter nelas, buscamos assim cultivar aquilo que as enfraquece até sermos capazes de cessá-las. O que nos leva ao terceiro momento, que é a expansão desse desejo de se libertar do ciclo de sofrimentos para todos os seres sencientes, desenvolvendo assim o desejo e as qualidades de ser capaz de libertá-los. Se pensarmos no primeiro momento – tanto a impermanência quanto a causalidade moral – de maneira aberta ao diálogo, podemos refletir sobre o pensamento relacional presente na ciência ocidental. A causalidade moral, quando considerada por esse viés, adentra em diálogos com a Psicologia, ao tocar nos conceitos de aflições e proclividades.

Ela adentra também em diálogos com as Ciências Sociais, História, Antropologia, Direito, ao ser investigada em como as relações sociais e interpessoais foram, são e serão afetadas por ações intencionais. Dialoga também com as questões morais da Filosofia e da Teologia, quando buscamos entender a natureza das ações morais e suas relações soteriológicas.

Seguindo esse fluxo, o segundo momento nos leva a refletir, de maneira individualista mesmo, se queremos isso para nós. Se queremos uma sociedade construída com base em pensamentos distorcidos por egoísmo, ódio, apego aflitivo, ciúmes, inveja, etc. Se o que resulta dessas estruturas de pensamentos condicionados pelas aflições é algo que nos é ou não vantajoso. Quando pensamos nos outros então, percebemos ainda mais as desvantagens. Entre nós e os outros há uma diferença quantitativa imensa: é um em comparação a muitos. Um indivíduo que tenha diminuído seu ódio em meio a um grupo de pessoas que o cultivam, conseguirá se manter fora dos sofrimentos causados pelos demais? De maneira alguma.

Estender o desejo de nos libertar das visões errôneas, da raiz do mal, da maldade e até mesmo das demais aflições, é projetar-se a uma busca constante de se aperfeiçoar para ajudar e inspirar outros a fazerem o mesmo. É planejar e desenvolver métodos para ajudar outros a também se libertarem das distorções que trazem sofrimentos pessoais e sociais. É dedicar-se a transformar e influenciar outros a serem agentes de transformações virtuosas.

Mesmo parecendo uma busca por homogeneizar as concepções morais do mundo, não é. Afinal, estamos dentro de estruturas linguísticas, culturais – ou seja, de entendimento do mundo –, que não são verdade última, mas, pelo contrário, quando nos agarramos a essas verdades convencionais como sendo últimas, nos afastamos de qualquer verdade que esteja para além da linguagem, dos conceitos, dos modelos.

Necessitamos assim, de diversos modelos, conceitos, estruturas de pensamentos para conseguirmos pensar em soluções para o problema dos sofrimentos. Mesmo aqueles modelos que estabelecem como virtudes as características do que analisamos como sendo o mal. Mesmo esses são importantes, justamente para termos contrapontos, para conseguirmos entender melhor as causas daquilo que queremos nos afastar, portanto, entendermos melhor as causas que queremos abandonar.

Isso tudo pode nos levar, a partir da pesquisa aqui apresentada, a outra reflexão sobre o mal. O mal, a maldade, por ter uma natureza que distorce a cognição, deludindo o entendimento e nossas relações com as coisas, é combatível com o próprio conhecimento e, portanto, com a educação. É a educação que nos leva a corrigir essas distorções. O mal, nessa perspectiva, é um problema educacional.

Pensar sobre esse tema dentro do panorama educacional nos possibilita adentrar discussões amplas que pervadem nossa estrutura educacional. Não seria essa estrutura, como ainda se estabelece, parte das relações causais do negacionismo científico que vemos constantemente presente nessa pandemia da Covid-19? Não seria esse negacionismo uma manifestação da *mithyadr̥ṣṭi*, ou seja, da visão errônea que nega a causalidade? Não seria uma negação dos efeitos de nossas ações em nossas relações sociais (macro) e interpessoais (micro) também um efeito dessa visão errônea?

Trazendo para mais próximo do ensino básico, da base de conhecimento que influenciará o desenvolvimento acadêmico de futuros pesquisadores, não seria uma negação da causalidade estabelecer uma disciplina como superiora a outra? Tal como ocorre com a língua portuguesa e matemática em relação a outras disciplinas? Isso não afasta nosso entendimento de uma rede de relações causais mais amplas que se influenciam mutuamente na construção do conhecimento? E buscar entender a realidade dentro dessa relação de redes causais não indicaria uma possibilidade de reorganização dessa estrutura?

Quando buscamos entender as redes de causalidade, buscamos corrigir não apenas nós mesmos, mas nossas relações. Quando buscamos entender um problema a ser resolvido através de uma rede de relações causais de diversos conhecimentos, somos capazes de propor soluções mais apuradas, que não levam em consideração apenas uma área de conhecimento, mas diversas áreas e suas intersecções.

Buscar aplicar essa perspectiva de investigação e análise da realidade pode nos abrir diversas portas de diálogo com o que é diferente em sua forma, em seu método, nos conceitos empregados, mas que leva a um objetivo comum de benefícios para os seres sencientes, seja nós mesmos apenas, seja nós mesmos & os outros. Isso mesmo quando o objetivo último é distinto. Afinal, buscamos soluções concretas para os nossos problemas concretos e nosso conhecimento e teorias proposicionais nos direcionam para tais soluções.

Tendo refletido sobre tudo isso e retornando para a perspectiva budista de interdependência, gostaria de encerrar essa conclusão com uma dedicatória de méritos, uma prática comum ao budismo. Como vimos durante a dissertação, acredita-se que os méritos cultivados por alguém que beneficia outros seres sencientes, pode ser dedicado para beneficiá-los ainda mais. Assim, quando é feita alguma ação virtuosa costuma-se dedicar os méritos, para que essa ação possa ser de benefício para os outros.

Não pretendo dizer que essa pesquisa foi ou não virtuosa, mas se há qualquer virtude presente no esforço e trabalho feito por mim, pelo meu orientador e por todos aqueles que participaram dessa pesquisa, dedico os méritos ao completo despertar meu e de todos os seres sencientes. Que todos os seres tenham causas e condições para investigarem os sofrimentos e suas causas, e busquem por cessá-las.

Para isso, dedico também para que todos os sistemas educacionais básicos e acadêmicos se voltem para a investigação da realidade, para a busca da verdade, através dos diálogos, debates, pesquisas, confrontações de ideias, observação, experimentação, verificação e confirmação. E que estejamos dispostos a abrir mão de nossas noções, opiniões, interpretações e perspectivas, quando formos confrontados pela realidade e entendermos que nossos modelos, compreensões, métodos, não se sustentam diante dela.

Dedico também para que sejamos capazes de, com isso tudo, corrigir nossas visões errôneas que nos levam a negar a causalidade, nos levam a nos agarrar naquilo que chamamos de eu como se fosse algo que existe independente de contextos históricos, sociais, culturais, etc. Que também possamos corrigir as visões errôneas que nos levam a nos agarrarmos às nossas opiniões, ou por achar que nos prendermos a um código de conduta é o mesmo que aplicá-lo de modo a transformar nossa mente e nossas relações.

E como Kṣitigarbha é o modelo de conduta e meditação do sutra escolhido para essa pesquisa, não posso deixar de dedicar os méritos a todos os seres sencientes que faleceram nesses últimos quarenta e nove dias. E também para todos aqueles que faleceram durante essa pandemia, seja por Covid-19, por outras doenças, por miséria, fome, ou mesmo por violência. Que todos esses seres possam ter um bom renascimento, com causas e condições para se dedicarem às virtudes, encontrarem caminhos soteriológicos que os levem a ir para além do conforto e do bem estar.

E dedico também para todos aqueles que causaram mal aos outros, que trouxeram tristeza, lamentação, angústia, desespero, morte e toda a gama de sofrimentos para outros seres sencientes. Que eles tenham causas e condições, nessa vida ou nas próximas, para reconhecerem as aflições que os levam a agirem de maneira não-virtuosa. Que as reconhecendo eles entendam os efeitos de sofrimentos que elas trarão, entendendo assim a causalidade moral, e com isso corrigindo suas mentes, abandonando os fatores de maldade que já surgiram, não deixando surgir os fatores de maldade que não surgiram, produzindo os fatores de bondade que não surgiram e cultivando os fatores de bondade que já surgiram.

Que com isso sejamos capazes de direcionar a nós mesmos e a sociedade a uma bem-aventurança, com menos sofrimentos, menos aflições, até que consigamos nos libertar, definitivamente, do sofrimento e suas causas. E que essa dissertação, por mais erros que possua, possa, de alguma forma, contribuir para isso.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

BUDDHA. *As Três Reuniões*. In.: TSAI, Plínio (Trad. e Org.). *Coleção de Meditações: Tempo Sthāvira, volume II*. Valinhos, SP: Editora Associação Buda Darma, 2020.

BUDDHA. *Sutra das Quatro Verdades Superiores (Dharma-chakra-vartana-sutra)*. In: TSAI, Plínio Marcos. *Meditações: A Vida do Buddha*. Valinhos, SP: ATG, 2017.

BUSWELL, Robert E.; GIMELLO, Robert M. *Buddhist Soteriology: The Marga and Other Approaches to Liberation: A Conference Report*. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 13, n. 1, pp. 79-84, 1990.

BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey, US: Princeton University Press, 2014.

CALDER, Todd. *Is evil just very wrong?*. *Philosophical Studies*, v. 163, n. 1, pp. 177-196. Cham, CH: Springer, 2011.

Calder, Todd. *The Concept of Evil*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>>. Acesso em 01 jan. 2021.

DHARMATRATA. *Coleção dos Versos Indicativos: Udanavarga de Dharmatrata*. Tradução e Adaptação: Plínio Marcos Tsai e Ana Cristina Castro. Valinhos, SP: ATG, 2018.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *O Caminho Básico à Plena Iluminação (Byan chub gzum lam)*. Valinhos, SP: ATG, 2013.

DRAGPA, Lobsang. *Essência do Ensino Eloquente*. In: TSAI, Plínio (trad. e org.). *Coleção de Meditações: Tempo Sthāvira, volume 1*. Valinhos, SP: Editora Associação Buda Darma, 2020e.

DRAGPA, Lobsang. *Grande Tratado dos Estágios do Caminho (Lamrim Chen Mo) Tomo V*. Tradução: Plínio Tsai. Valinhos, SP: ATG, 2016.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment – Volume One*. Trad. CUTLER, W. C. New York, US: Snow Lion Publications, 2000.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do caminho gradual da iluminação Parte I: Ensinos Gerais*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2020a.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do caminho gradual da iluminação Parte II: Ensinos do Primeiro Escopo*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2020b.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do caminho gradual da iluminação Parte III: Ensinos do Segundo Escopo*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2020c.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do caminho gradual da iluminação Parte IV: Ensinos do Escopo Superior: Como Gerar o Espírito da Iluminação*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2021a.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação Parte V: Ensinos do Escopo Superior: Desenvolvendo o Espírito da Iluminação*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2021b.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Lamrim Chenmo: Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação Parte VI: Ensinos do Escopo Superior: A União da*

Serenidade e da Compreensão na Meditação. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2021c.

DRAGPA, Je Tsongkhapa Lobsang. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Trad. GARFIELD, Jay L. New York, US: Oxford University Press, 2006.

EDGERTON, Franklin. *Buddhist hybrid sanskrit grammar and dictionary*. New Haven, Yale University Press, 1993.

GÄB, Sebastian. *Why do we Suffer? Buddhism and the Problem of Evil*. Philosophy Compass, V. 10, pp. 345–353. doi: [10.1111/phc3.12207](https://doi.org/10.1111/phc3.12207), Maio, 2015.

GOMBRICH, Richard F. *What the Buddha Thought*. London, UK: Equinox Publishing, 2009.

GYATSO, Tenzin. *O Despertar de uma Nova Consciência*. Tradução: Marcia Epstein Fiker. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GYATSO, Tenzin. *O Sentido da Vida*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

HEIRMAN, Ann; BUMBACHER, Stephan P.. *The Spread of Buddhism*. Leiden, NL: Brill, 2007.

HOPKINS, Jeffrey. *Jeffrey Hopkins's Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*. Taipei, CH: Library and Information Center of Dharma Drum Buddhist College, 2011. Disponível em: <<https://glossaries.dila.edu.tw/data/hopkins.dila.pdf>>. Acesso em 03 jun. 2021.

HUA, Hsüan. *Sutra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva: The Collected Lectures of Tripitaka Master Hsüan Hua*. Trad.: CHING, Heng. Nova Iorque: Sino-American Buddhist Association, 1974.

ITO, Makoto. *Sentient Beings and Their Salvation in the Dizang pusa benyuan jing*. The Bulletin of the Association of Buddhist Studies, CiNii Articles, n.21. Kyoto: Bukkyo University, 2016.

KṢITIGARBHA. *Original Vows of Kṣitigarbha Bodhisattva Sutra*. Trad.: TSAI, Heng. Jeanne, CN: Fo Guang Shan International Translation Center, 2015.

KṢĪTIGARBHA. *Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha (Arya-Bodhisattva-Kṣitigarbha Purva-Pranidhana-Sutra)*. In: TSAI, Plínio (trad. e org.). *Buddhanusmrti*. Valinhos, SP: ATG, 2016.

LIEBEL, Sílvia. *O Diabo e a Dinâmica do Ocidente*. Revista História: Questões e Debates. Curitiba, PR: UFPR, 2004.

LINDEMANN, Ricardo. *O Problema do Mal no Cristianismo, Hinduísmo e Budismo: Uma Abordagem Teosófica*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, v.20, n.1. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2014, p. 138.

LOUNDO, DILIP. *A noção de svabhāva nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia*. In: Loundo, D.; Ferraro, G.; Monteiro, J.; Veira, L.. (Org.). *Nagarjuna. Exame do Ser e do Não Ser*. 1ed. Campinas: Phi Ltda, 2018, v. , p. 32-48.

LOUNDO, Dilip. *As Raízes Hinduístas do Budismo*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, v.20, n.1. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2017, pp. 47-56.

MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

NAGAO, G. M. *The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation*. In.: KAWAMURA, L. S. & NAGAO, G. M. *Mādhyamika and Yogacara: A Study of Mahāyāna Philosophies – Collected Papers of G. M. Nagao*. Albany, US: State University of New York, 1991.

NĀGĀRJUNA. *Carta a um Amigo: Com o Comentário do Venerável Rendawa*. Trad.: VIDAL, Manoel. São Paulo, SP: Palas Athena, 1994.

NĀGĀRJUNA. *A Grinalda Preciosa e o cântico das quatro lembranças*. Trad. para o português: COLOMBINI, Duílio. São Paulo, SP: Palas Athena, 1995.

NĀGĀRJUNA. *Mahāprajñāpāramitāśāstra, Chapter I, Part 4: Conditioned dharmas cannot have the three marks (lakṣaṇā)*. Tradução para o inglês: CHODRON, Karma Migme. Wisdom Library, Netherlands, 2001a. Disponível em: <<https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/maha-prajnaparamita-sastra/d/doc224997.html>>. Acesso em: 03 de jun. de 2021.

NĀGĀRJUNA. *Mahāprajñāpāramitāśāstra, Chapter X, Bodhisattva quality 14: skilled in teaching dependent origination*. Tradução para o inglês: CHODRON, Karma Migme. Wisdom Library, Netherlands, 2001b. Disponível em: <<https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/maha-prajnaparamita-sastra/d/doc225106.html>>. Acesso em: 03 de jun. de 2021.

NĀGĀRJUNA. *Mahāprajñāpāramitāśāstra, Chapter XLIX, part 1: Understanding the Conditions (pratyaya)*. Tradução para o inglês: CHODRON, Karma Migme. Wisdom Library, Netherlands, 2001c. Disponível em: <<https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/maha-prajnaparamita-sastra/d/doc226218.html>>. Acesso em: 03 de jun. de 2021.

NĀGĀRJUNA. *Versos Fundamentais do Caminho do Meio (Mulamadhyamakakarika)*. Trad. e comentário: FERRARO, Giuseppe. Campinas, SP: PHI, 2016.

NARAIN, Harsh. *The Mādhyamika Mind*. Delhi, IN: Motilal Banarsidass, 1997.

NG, Zhiru. *The making of a savior bodhisattva Dizang in medieval China*. Honolulu, US: University of Hawai'i Press, 2017.

RAMANAN, K. Venkata. *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in The Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*. Delhi, IN: Motilal Banarsidass, 1987.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *The Prince of Darkness: Radical evil and the power of good in history*. New York, US: Cornell University Press, 1988.

SHAILER, Mathews; SMITH, Gerald B.. *A Dictionary of Religion and Ethics*. New York, US: The MacMillan Company, 1923, ed. 2013.

SHIM, Jae-Ryong. *Evil and the Overcoming of Suffering in Buddhism*. In: KOSLOWSKI, Peter (org). *The Origin and The Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions*. Dordrecht, NL: Springer Science+Business Media, 2001.

SILK, Jonathan A. *Good and Evil in Indian Buddhism: The Five Sins of Immediate Retribution*. Journal of Indian Philosophy, Vol. 35, nº 3, pp. 253-286. Berlin / Heidelberg, DE: Springer, 2007.

SINGER, Marcus G. *The Concept of Evil*. Philosophy, Vol. 79, nº 308, pp. 185-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SINGH, N. K. *Theories of Causation: Sinitic Mahayana Understanding*. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). *International Encyclopaedia of Buddhism*, Vol.14. New Delhi: Anmol Publications, 1998. pp. 1783-1803.

SINGH, N. K. *The Laws of Buddha*. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). *International Encyclopaedia of Buddhism*, Vol.27. New Delhi: Anmol Publications, 2003. pp. 2773-2793.

SINGH, N. K. *The Noble Eightfold Path*. In: SINGH, Nagendra Kr (ed). *International Encyclopaedia of Buddhism*, Vol.29. New Delhi: Anmol Publications, 1999. pp. 3464-3488.

SMART, Ninian. *Soteriology: An Overview*. In: JONES, Lindsay (org.). *Encyclopedia of Religion*. 10 v. 2ª Ed. Farmington Hills. USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 8526-8530.

TALIAFERRO, Charles; MARTY, Elsa J.. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York, US: The Continuum International Publishing Group, 2010.

TSAI, Plínio. *A Teoria da Realidade dos Novos Absolutistas Budistas no Comentário ao Tratado Tesouro da Realidade Inefável de Vasubandhu*. Valinhos: ATG, 2018.

TSAI, Plínio. *Sermão do Grande Fundamento*. Valinhos, SP: ATG, 2019.

TSAI, Plínio. *Coleção de Meditações: Tempo Sthāvira, volume 1*. Valinhos, SP: Editora Associação Buda Darma, 2020.

TSAI, Plínio. *Ética Normativa nas Tradições Monásticas Budista e Cristã*. Valinhos, SP: ATG, 2017a.

TSAI, Plínio. *História da Tradição Budista Indiana*. Valinhos, SP: ATG, 2017b.

TSAI, Plinio. *A Meditação Budista Indiana*. Valinhos, SP: ATG, 2017c.

TSAI, Plínio. *Cerimônia do Uposatha: De acordo com o Pratimoksa Mulasarvastivada*. Valinhos: ATG, 2017d.

VASUBANDHU, Mahāpaṇḍita. *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary – Vol. II*. Trad. Francês:

POUSSIN, Louis de La Valee. Trad. Inglês: SANGPO, Gelong Lodrö. Delhi, IN: Motilal Banarsidass, 2012.

VASUBANDHU, Mahāpaṇḍita. *Tratado da Refutação do Personalismo: Do Comentário ao Tesouro do Conhecimento Manifesto (Abhidharmakośabhāṣya)*. Trad.: TSAI, Plínio. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2021.

VERDU, Alfonso. *The Philosophy of Buddhism: A “Totalistic” Synthesis*. Boston, US: Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

YŪICHI, Kajiyama. *O Prajñāpāramitā e o Surgimento da Tradição Mahāyāna*. In: (Org.) YOSHINORI, T.; BRAGT, J.; HEISIG, J. S. O.; SANSON, P. L. *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China primitiva*. São Paulo, SP: Perspectiva, 2006, pp. 153-171.

Referência das Palavras em Chinês

若有眾生出佛身血. In: MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em: <[https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=若+有+眾+生+出+佛+身+血+](https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=若+有+眾+生+出+佛+身+血+>)>. Acesso em: 01/07/2021.

毀謗三寶. In: MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em: <[https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=毀+謗+三+寶+](https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=毀+謗+三+寶+>)>. Acesso em: 01/07/2021.

罪人. In: MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em: <[https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=罪人+](https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=罪人+>)>. Acesso em: 01/07/2021.

信邪常. In: MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em: <[https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=信邪常+](https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=信邪常+>)>. Acesso em: 01/07/2021.

惡見. *In:* MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em:
<<https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=惡見>>.
Acesso em: 01/07/2021.

邪見. *In:* MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em:
<<https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=邪見>>.
Acesso em: 01/07/2021.

不信因果. *In:* MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em:
<<https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=不+信+因+果>>. Acesso em: 01/07/2021.

魂神. *In:* MDBG, Chinese to English Dictionary. Disponível em:
<<https://www.mdbg.net/chinese/dictionary?page=worddict&wdrst=1&wdqb=魂神>>.
Acesso em: 01/07/2021.

Glossário

A

Abhidharma: Conhecimento Manifesto; conhecimento superior; realidade inefável; coleção de ensinamentos que versa sobre os fatores que compõe a realidade que estão relacionados ao caminho que conduz para a paz definitiva (*nirvāṇa*).

Abhidharmakośabhāṣya: Comentário ao Tesouro da Realidade Inefável; Tesouro do Conhecimento Manifesto; tratado do séc. V d.C. sobre o Conhecimento Manifesto (*Abhidharma*) da Escola Realista (*Sarvāstivāda*).

Adhiprajñāsikṣā: Treino Superior em Entendimento.

Adhisamādhisikṣā: Treino Superior em Meditação.

Adhiśīlāsikṣā: Treino Superior em Disciplina Moral.

Adhitriśikṣā: Três Treinamentos Superiores; formado por: 1 - Treinamento Superior em Disciplina Moral (*Adhiśīlāsikṣā*); 2 – Treinamento Superior em Meditação (*Adhisamādhisikṣā*) e; 3 – Treinamento Superior em Entendimento (*Adhiprajñāsikṣā*); vide: *Adhiśīlāsikṣā*, *Adhisamādhisikṣā* e *Adhiprajñāsikṣā*.

Akuśala mahā bhūmika dharma: Fatores universais não-virtuosos; subdivisão dos fatores associados aos pensamentos concomitantes (*saṃskāra*; *caittāsikṣā*); essa

subdivisão é formada por dois tipos de fatores: 1 – não modéstia (*āhrīkyā*) e; 2 – ausência de vergonha (*anapatrāpya*).

Akuśala: Não-virtuoso / não-virtuosa; adjetivo relacionado as atividades direcionadas por uma intenção distorcida pelas aflições ou fatores impuros.

Ānantaryakarma: Cinco derrotas de retribuição imediata; ações de retribuição imediata; são elas: 1 - matar a própria mãe; 2 – matar o próprio pai; 3 - matar um realizado (*arhat*); 4 – causar cisão na comunidade (*saṃgha*) e; 5 - com uma mente de maldade fazer um *Buddha* sangrar.

Antaparigrahadr̥ṣṭi: Visões extremas; uma das cinco visões errôneas (*pañcadr̥ṣṭi*), caracterizada pelo entendimento extremista formado ou pela visão eternalista (*śāśvatadr̥ṣṭi*) ou pela visão aniquilacionista (*ucchedadr̥ṣṭi*); vide: **pañcadr̥ṣṭi**.

Apratisaṃkyā-niroddha: Libertação sem deliberação; um dos fatores incondicionados; vide: **asaṃskṛta dharma**.

Ārūpyadāthu: Reino ou esfera de existência da imaterialidade.

Ārya-Bodhisattva-Kṣitigarbha Pūrva-Praṇidhāna-Sūtra: *Sutra da Aspiração Original do Nobre Bodhisattva Kṣitigarbha*; sutra que narra as ações do ser desperto (*bodhisattva*) Kṣitigarbha, conhecido por ter se determinado a ajudar todos os seres sencientes que tiveram renascimentos nos reinos miseráveis a se libertarem do sofrimento; sua origem se mantém em discussão, tendo a versão mais antiga traduzida para o chinês datada do século VII d.C., pelo monge Śikṣānanda.

Āryakṣitigarbha-sūtra: *Sutra do Nobre Kṣitigarbha*; sutra citado por Śāntideva no texto *Śikṣāsamuccaya*, mas o qual o original se perdeu.

Āryāṣṭāṅgamārga: Nobre Caminho Óctuplo, a quarta Nobre Verdade; sistema de desenvolvimento que leva para a paz definitiva (*nirvāṇa*) ensinado pelo *Buddha* Śākyamuni, formado por: visão correta (*samyakdr̥ṣṭi*), intenção correta (*samyaksaṃkalpa*), fala correta (*samyagvāc*), ação correta (*samyakkarmānta*), modo de vida correto (*samyagājīva*), esforço correto (*samyagvyāyāma*), memorização correta (*samyaksmṛti*), meditação correta (*samyaksamādhi*).

Asaṃskṛta dharma: Fatores incondicionados; são três os fatores incondicionados da lista de setenta e cinco fatores da Escola Realista (*Sarvāstivāda*): 1 – espaço (*ākāśa*); 2 – libertação com deliberação (*pratisaṃkyā-nirodha*) e; 3 – libertação sem deliberação (*apratisaṃkyā-nirodha*).

Asaṃskṛta: Incondicionado.

Āsura: Celestial-sem-moral.

Āsura-sattva: Ser-celestial-sem-moral; um dos seis tipos de existência do reino do desejo (*kāmadhātu*).

Ātman: Eu-independente.

Avīci: Tortura ininterrupta; um dos reinos de existência de intenso sofrimento dos seres atormentados-pela-dor (*naskara-sattva*), que são conhecidos como “aqueles que são torturados ininterruptamente”.

Avidyā: Ignorância distorciva; uma das três aflições raízes (*trimūlakleśa*), para a Tradição Universalista (*Mahāyāna*) a principal entre elas; o primeiro dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Avijñaptirūpa: Matéria não-informativa; é nessa matéria sutil que a qualidade moral da atividade está presente no fluxo senciente.

Avyākṛta: Neutralidade referente a intenção presente em uma atividade; atividade neutra.

B

Bhāṣya: Tratado; gênero textual que foca em explicações a respeito de temas tratados nos sutras.

Bhava: Expectativa; expectativa do vir-a-ser; o décimo dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Bhinna: Particular; um dos dois tipos nos quais a causalidade-homogênea (*sabhāgahetu*) é dividida pelos Realistas (*Sarvāstivādins*).

Bodhi: Despertar; iluminação; amadurecimento intelectual.

Bodhicitta: Mente da plena iluminação; mente do despertar; desejo de realizar o completo despertar para beneficiar a todos os seres sencientes.

Bodhipathapradīpa: Uma Lâmpada Para o Caminho da Iluminação; texto de autoria de Dipamkara Srijnana (Atiśa), 982-1054 d.C.

Bodhisattva: Ser-desperto; aquele que treina no desenvolvimento das perfeições (*pāramita*) para realizar os dois propósitos: seu próprio benefício e o dos outros, sendo o primeiro a paz definitiva (*nirvāṇa*) e o segundo as habilidades pedagógicas (*upāyakauśalya*) para ajudar os outros seres a também realizarem a paz definitiva (*nirvāṇa*).

Buddha Śākyamuni: O *Buddha* histórico que sistematizou os ensinamentos do budismo aproximadamente no século VI a.C.; na Tradição Universalista (*Mahāyāna*) aceita-se a existência de outros *Buddhas* em outros sistemas de mundo e até mesmo nesse, porém, foi o *Buddha* Sakyamuni quem girou a Roda do Dharma (sistematizou os ensinamentos), sendo a maior autoridade em seu sistema de ensinamentos.

Buddha: Despertado.

C

Caittaśikṣā: Fatores associados aos pensamentos concomitantes; como categoria de fatores é sinônimo de *saṃskāra*; esses fatores são divididos em seis classes: 1 – fatores universais (*mahā bhūmika dharma*); 2 – fatores universais virtuosos (*kuśala mahā bhūmika dharma*); 3 – fatores universais aflitivos (*kleśa mahā bhūmika dharma*); 4 – fatores universais não virtuosos (*akuśala mahā bhūmika dharma*); 5 – fatores particulares aflitivos (*partita kleśa bhūmika dharma*); 6 – fatores de natureza indeterminada (*aniyata dharma*).

Cetanā: Intenção; vontade.

Cetauitva karanam: Atividade ativa; uma das sub-divisões da causalidade-de-maturação (*vipākahetu*); é a movimentação da intenção meramente mental ou direcionador físico (corpo e fala) que determina a qualidade moral da atividade.

Chan: Escola da Meditação; escola budista chinesa desenvolvida no sécul VI d.C.

Citta: Mente; fator da mente.

D

Daśa: Dez.

Dana: Generosidade.

Danapāramita: Perfeição de generosidade; primeira perfeição (*pāramita*) de um ser-desperto.

Daśacakra-sūtra: *Sutra das Dez Rodas*; teve seu nome completo reconstituído do sânscrito como *Daśacakrakṣitigarbha-sūtra*, que pode ser traduzido como *Sutra das Dez Rodas de Kṣitigarbha*; sutra que possui a tradução chinesa mais antiga datada do século V d.C., e trata do caminhos das dez atividades.

Daśākuśalakarmapathā: Caminho das dez atividades não-virtuosas.

Daśakuśalakarmapathā: Caminho das dez atividades virtuosas.

Daśapāramita: Dez perfeições; qualidades que os seres-despertos (*bodhisattvas*) necessitam treinar para realizarem o correto e completo despertar (*samyaksaṃbodhi*); vide: *bodhisattva* e *samyaksaṃbodhi*.

Dāthu: Reino ou esfera de existência.

Deva: Celestial (gênero masculino).

Devani: Celestial (gênero feminino).

Devaputra-māra: Māra filho dos celestiais; māra externo.

Deva-sattva: Ser-celestial; um dos seis tipos de existência do reino do desejo (*kāmadhātu*).

Dharma: Termo com diversas possibilidades de tradução; fator fundamental; aquilo que mantém ou sustenta; ensinamentos do *Buddha*.

Dravya-dharma: Fator real; fator fundamental.

Drṣṭiparāmarśadrṣṭi: Crença na supremacia das visões errôneas; apego a própria opinião; uma das cinco visões errôneas (*pañcadrṣṭi*), caracterizada pelo agarramento à verdades convencionais (*saṃvṛtisatya*) como se fossem últimas (*paramārthasatya*); vide: *pañcadrṣṭi*.

Dveṣa: Ódio; ódio-ressentimento.

E

Evaṃ mayā śrutam: “Assim escutei certa vez”; frase inicial que caracteriza os sutras budistas, diferenciando-os de textos de outros movimentos de sua época.

G

Geluk: Escola do Sistema da Virtude; uma das quatro principais escolas do budismo tibetano fundada por Je Tsongkhapa Lobsang Dragpa no séc. XIV d.C.; Escola pertencente a Tradição Universalista (*Mahāyāna*); vide: *Mahāyāna*.

H

Hetu: Causa principal; causa raiz.

J

Jambudvīpa: Uma das existências humanas no Reino do Desejo; um dos quatro continentes humanos segundo a cosmologia apresentada por Vasubandhu no *Abhidharmakośabhāṣya*.

Jarāmarana: Envelhecimento-e-morte; o décimo segundo dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, elo esse que costuma ser acompanhado de tristeza, lamentação, dor, desprazer e desespero (*sakaparidevanaḍuḥkhadaurmanasyopayāsāḥ*).

Jati: Surgimento; nascimento; o décimo primeiro dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

K

Kagyü: Escola da Linhagem Oral; uma das quatro principais escolas do budismo tibetano; a Escola *Kagyü* foi fundada no século XI d.C. pelo professor Marpa Lotsawa (sendo esse “sobrenome” o título de “tradutor”); Escola pertencente a Tradição Universalista (*Mahāyāna*); vide: *Mahāyāna*.

Kalpa: Contagem de tempo utilizada em narrativas budistas para se referir a uma imensa passagem de tempo; um *kalpa* seria o equivalente a aproximadamente 4,32 bilhões de anos.

Kāmadhātu: Reino do desejo; reino de existência onde o desejo, em especial o sexual, é um dos fatores com maior poder nos seres sencientes que se constituem dessa forma; categoria geral de existência, formada por seis outras categorias um pouco mais específicas: ser-celestial-com-moral (*deva-sattva*), ser-celestial-sem-moral (*āsura-sattva*), ser-humano (*manasvin-sattva*), ser-animal (*tiryak-sattva*), ser-ciumento-invejososo (*preta-sattva*) e ser-atormentado-pela-dor (*naskara-sattva*).

Kāraṇahetu: Causa-eficiente; é a intenção como atividade mental, ou presente nas atividades de corpo e fala.

Karma vāsanā: Atividade passiva; uma das subdivisões da causalidade-de-maturação (*vipākahetu*); é o que permeia o fluxo senciente, carregando a qualidade moral que irá amadurecer como atividade reativa (*karma-phala*).

Karma: Atividade.

Karmapathā (Karma-pathā): Caminho das Atividades.

Karma-phala: Atividade reativa; uma das subdivisões da causalidade-de-maturação (*vipākahetu*); é o amadurecimento da atividade que afeta o ser senciente de forma subjetiva e/ou objetiva, ou seja, as tendências ou proclividades e/ou seu corpo e ambiente, respectivamente.

Karuṇā: Compaixão.

Kayika-karma: Atividade de corpo.

Kleśa mahā bhūmika dharmā: Fatores universais aflitivos; subdivisão dos fatores associados aos pensamentos concomitantes (*saṃskāra; caittaśikṣā*); essa subdivisão é formada por seis tipos de fatores: 1 – delusão (*moha*); 2 – não diligência, preguiça (*pramāda*); 3 – frouxidão, negligência (*kausīdya*); 4 – não fé (*aśraddhya*); 5 – torpor (*styāna*) e; 6 – agitação (*auddhatya*); vide: *caittaśikṣā*.

Kleśa: Aflições; degenerações.

Kleśa-māra: Māra das aflições; um dos māras internos; no budismo os māras internos, que incluem o māra da morte e o māra dos agregados, são as principais preocupações dos praticantes, e não os māras externos, vide: *devaputra-māra*.

Kṣānti: Paciência.

Kṣāntipāramita: Perfeição de paciência; terceira perfeição (*pāramita*) de um ser-desperto (*bodhisattva*).

Kṣitigarbha: Útero (*garbha*) da terra (*kṣiti*); ser-desperto (*bodhisattva*) que serve como personagem central do *Sutra da Aspiração Original do Nobre Bodhisattva Kṣitigarbha*; vide: *Ārya-Bodhisattva-Kṣitigarbha Pūrva-Prañidhāna-Sūtra*.

Kuśala: Virtuoso ou Virtuosa.

L

Lamrim Chenmo: *O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação*; texto fundante da Escola do Sistema da Virtude, escrito por Tsongkhapa no século XIV d.C.

Lobha: Cobiça; pensamento de cobiça.

Lobsang Dragpa: Nome de ordenação de Tsongkhapa, 1357-1419, escrito de forma completa como Lobsang Dragpa Je Tsongkhapa; fundador da Escola do Sistema da Virtude (*Geluk*) do budismo tibetano.

M

Madhyamaka: Escola Centrista; Escola pertencente a Tradição Universalista (*Mahāyāna*); escola atribuída a Nāgārjuna, séc. II d.C., porém ela passa a existir formalmente no séc. V e VI d.C. com Bhāvaviveka e Buddhapālita, consolidando-se no séc. VII d.C. com Candrakīrti, onde é estabelecida a divisão de duas sub-escolas: Escola Centrista Autonomista (*Madhyamaka-svātantrika*) e Escola Centrista Consequencialista (*Madhyamaka-prāsaṅgika*); escola budista que foca no entendimento da verdade última (*paramārthasatya*) a partir da perspectiva apofática da vacuidade (*śūnyatā*); vide: *Mahāyāna*.

Madhyamika: Proponente da Escola Centrista (*Madhyamaka*).

Mahākaruṇā: Grande Compaixão.

Mahāmaitrī: Grande amor-bondade; grande bondade.

Mahāprajñāpāramitāśāstra: *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom*; é um extenso comentário ao *Sutra da Grande Perfeição de Sabedoria (Mahāprajñāpāramitāsūtra)* atribuído a Nāgārjuna, séc. II d.C, que junto com o texto *Carta a um Amigo (Suhṛllekha)* e com *Guirlanda Preciosa (Ratnāvalī)*, faz parte do conjunto de textos atribuídos ao mesmo autor nos quais ele trata de disciplina moral (*śīla*), além dos demais temas.

Mahāsāṃghika: Grande Comunidade; grupo surgido a partir da cisão que ocorreu no Segundo Concílio, aproximadamente no século IV a.C.

Mahāyāna: Tradição Universalista; Sistema Universalista; tradição budista desenvolvida a partir da Grande Comunidade (*Mahāsāṃghika*) aproximadamente no século I a.C., durante o império Maurya; vide: **Mahāsāṃghika**.

Manasvin-sattva: Ser-humano.

Mano-karma: Atividade de mente.

Maṇuṣya: Humano; ser humano, vide: **manasvin-sattva**.

Māra: Um personagem que aparece nas narrativas budistas que representa um dos celestiais (*deva*) mais poderosos do reino do desejo (*kāmadhātu*) e que busca manter seu estado de extremo poder, considerando *Buddha* uma ameaça, aparecendo assim como um oponente do *Buddha* e seus principais alunos; forças que se opõem a libertação do ciclo de sofrimento (*saṃsāra*), sendo três internas (a morte-adoecimento, os agregados e as aflições) e uma externa (qualquer ser aflito que busque atrapalhar o treino de alguém que está no caminho para a libertação, vide: **devaputra-māra**, **mṛtyu-māra**, **kleśa-māra**, **skandha-māra**).

Mithyadr̥ṣṭi: Visões errôneas; uma das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), caracterizada principalmente pela negação da causalidade moral; vide: **pañcadṛṣṭi**.

Moha: Delusão.

Mṛtyu-māra: Māra da morte; um dos māras internos; no budismo os māras internos, que incluem o māra das aflições e o māra dos agregados, são as principais preocupações dos praticantes, e não os māras externos, vide: **devaputra-mara**.

Mūlakleśa: Aflições raízes; formadas por ignorância distorciva (*avidyā*), apego aflitivo (*upādāna*) e ódio-ressentimento (*dveṣa*).

Mūlamadhyamakakārikā: *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*; um dos principais trabalhos atribuídos a Nāgārjuna, séc. II d.C., e um dos principais textos da Escola Centrista (*Madhyamaka*).

N

Nāgārjuna: Acadêmico budista aproximadamente do séc. II d.C., normalmente estabelecido como fundador da Escola Centrista (*Madhyamaka*), entretanto há controvérsias sobre quantos “Nāgārjunas” tiveram e qual escreveu qual texto; alguns textos atribuídos a eles são: *Mūlamadhyamakakārikā*, *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, *Ratnāvalī* e *Suhṛllekha*.

Namaḥ citta: Fator da mente.

Nāmarūpa: Mente e corpo; nome e forma; o quarto dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Nāraka: Reinos miseráveis de grande tormento; ser-atormentado-pela-dor; “inferno”, vide: *naskara-sattva*.

Naskara-sattva: Ser-atormentado-pela-dor, vide: *nāraka*.

Nidāna: Elo; relacionado aos doze elos (*nidāna*) que formam a co-originação dependente ou interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Nirodha: Libertação; objetivo soteriológico do sistema budista visto pela perspectiva negativa da cessação.

Nirvāṇa: Paz definitiva; objetivo soteriológico do sistema budista visto pela perspectiva positiva da realização.

P

Paiśunyavāda: Discurso divisor.

Pañcadṛṣṭi: Cinco visões errôneas compostas por: 1 – visão da eternalização dos agregados perecíveis (*satkāyadrṣṭi*); 2 – visão extremista (*antaparigrahadṛṣṭi*); 3 –

crença na supremacia das visões errôneas (*dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*); 4 – crença na supremacia da ética ou na disciplina religiosa (*śīlaparāmarśadr̥ṣṭi*) e; 5 – visões errôneas (*mithyadr̥ṣṭi*).

Pañcaskandha: Cinco agregados que compõem os seres sencientes do reino do desejo (*kāmadhātu*).

Pāpa: Imoral; mal; insalubre; errado.

Pāpīyām: O maldoso; o imoral; um dos epítetos do personagem *Māra*.

Paramārthasatya: Verdade última; Realidade Última; nível de entendimento inefável da realidade, alcançado através da realização direta da paz definitiva (*nirvāṇa*).

Partita kleśa bhūmika dharma: Fatores particulares aflitivos; subdivisão dos fatores associados aos pensamentos concomitantes (*saṃskāra; caittaśikṣā*); essa subdivisão é formada por dez tipos de fatores: 1 – raiva (*krodha*); 2 – inimizade, antipatia (*upanatha*); 3 – dissimulação (*śāthya*); 4 – ciúmes, inveja (*īrsyā*); 5 – depravação (*pradāśa*); 6 – fingimento (*mrakṣa*); 7 – avareza (*mātsarya*); 8 – engano (*māyā*); 9 – orgulho (*mada*) e; 10 – nocividade (*vihimsā*).

Prājña: Entendimento; muitas vezes traduzido como “sabedoria”.

Prājñapāramitā: Perfeição de entendimento; perfeição de sabedoria; a sexta perfeição (*pāramita*) de um ser-desperto (*bodhisattva*).

Prakrit: Linguagem Indo-ariana da época de *Buddha* Sakyamuni, que possuía diversos dialetos como o *Māgadhī*; alguns pesquisadores estabelecem essa linguagem como sendo o proto-sânscrito e o proto-pali, outros defendem que ela apenas influenciou o desenvolvimento dessas duas outras linguagens.

Prāsaṅgika: Consequencialista; sub-escola da Escola Centrista (*Madhyamaka*) associada a Candrakīrti, séc. VII d.C.

Pratītyasamutpāda: Interdependência; a interdependência (*pratītyasamutpāda*) pode ser dividida em particular e universal; a particular também conhecida como co-originação dependente, formada por doze elos (*nidāna*) e é o condicionamento que prende o ser-senciente ao ciclo de sofrimento (*saṃsāra*); a universal são as relações dos seres

sencientes e das coisas, e é chamada de universal pois envolve diversas características de diversas relações em seu funcionamento.

Pratyaya: Causas secundárias; sub-causas.

Preta: Ser-ciumento-invejoso; “fantasma faminto”; vide: *preta-sattva*.

Preta-sattva: Ser-ciumento-invejoso.

R

Rakṣas: Ogros; demônios.

Ratnāvalī: *Guirlanda Preciosa*; texto do séc. II d.C. atribuído a Nāgārjuna, que junto com o texto *Carta a um Amigo (Suhṛllekha)* e com *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, faz parte do conjunto de textos atribuídos ao mesmo autor nos quais ele trata de disciplina moral (*śīla*), além dos demais temas.

Rūpa: Corpo; materialidade; fatores do corpo ou matéria; primeiro dos cinco agregados (*pañcaskandha*); vide: *pañcaskandha* e *pratītyasamutpāda*.

Rūpadāthu: Reino ou esfera da existência da materialidade.

S

Sabhāgahetu: Causalidade homogênea; possui a mesma natureza entre causa e efeito; é dividido pelos Realistas (*Sarvāstivādins*) em dois tipos: natureza comum (*sabhāgatā*) e particular (*bhinna*).

Sabhāgatā: Natureza comum; um dos dois tipos nos quais a causalidade-homogênea (*sabhāgahetu*) é dividida pelos Realistas (*Sarvāstivādins*).

Ṣaḍāyatana: Seis bases sensoriais; o quinto dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Samādhi: Meditação; concentração meditativa; vide: *adhisamādhisikṣā*.

Samāropa: Superimposição; projeção de uma natureza própria.

Samgha: Comunidade budista.

Samghabheda: Causar cisão na comunidade (*saṃgha*); uma das cinco ações de retribuição imediata, vide: *ānantaryakarma*.

Samjñā: Ideação; discriminação; o terceiro dos cinco agregados (*pañcaskandha*); vide: *pañcaskandha*.

Samsāra: Ciclo de sofrimento; existência condicionada pelas aflições que é objeto de cessação do sistema budista, mesmo que seja um termo pré-budista e ressignificado por *Buddha Śākyamuni*.

Samskāra: Formações mentais; fatores associados aos pensamentos concomitantes; o quarto dos cinco agregados (*pañcaskandha*); o segundo dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular, relacionado as atividades (*karma*).

Samvṛtisatya: Verdade convencional; Realidade convencional; nível de entendimento aparente (convencional) da realidade que oculta o entendimento da natureza vazia da realidade.

Samyagājīva: Modo de vida correto; a quinta parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyagvāc: Fala correta; a terceira parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyagvyāyāma: Esforço correto; a sexta parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyakdr̥ṣṭi: Visão correta; a primeira parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyakkarmānta: Ação correta; a quarta parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyaksamādhi: Meditação correta; a oitava parte do Nobre Caminho Ótuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyaksambodhi: Correto e completo despertar; completo despertar; objetivo soteriológico do budismo da Tradição Universalista (*Mahāyāna*), que é a paz definitiva

(*nirvāṇa*) somada ao desenvolvimento de meios habilidosos (*upāyakaśālyā*) para ajudar a todos os seres sencientes a se libertarem do sofrimento.

Samyaksaṃkalpa: Intenção correta; a segunda parte do Nobre Caminho Óctuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Samyaksmṛti: Memorização correta; a sétima parte do Nobre Caminho Óctuplo (*Āryāṣṭāṅgamārga*), vide: *Āryāṣṭāṅgamārga*.

Sarvāstivāda: Escola Realista; Escola datada aproximadamente do séc. III a.C. e que se tornou uma grande influência teórica na Índia Central e na região de Gandhāra na época de surgimento da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) no séc. I a.C.

Sarvāstivādins: Proponente da Escola Realista (*Sarvāstivāda*); vide: *Sarvāstivāda*.

Śāstras: Comentários; textos de cunho exegéticos dos sutras.

Śāśvatadr̥ṣṭi: Visão eternalista; entendimento eternalista.

Śāśvatavāda: Eternalismo; extremo do eternalismo, uma das visões extremistas (*antaparigrahadṛṣṭi*); vide: *antaparigrahadṛṣṭi*.

Śāśvatavādin: Proponente do eternalismo.

Satkāyadr̥ṣṭi: Visão da eternalização dos agregados percívies; apego ao eu e ao meu; uma das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), caracterizado pelo entendimento dos agregados como sendo o eu-independente (*ātman*) ou pertencendo a um eu-independente; vide: *pañcadṛṣṭi*.

Sattva: Ser senciente.

Satyadvaya: Duas verdades, composta por: 1 – verdade convencional (*saṃvṛtisatya*); 2 – verdade última (*paramārthasatya*); vide: *saṃvṛtisatya* e *paramārthasatya*.

Śikṣāsamuccaya: Compêndio de Treinamento; texto do séc. VIII d.C. escrito pelo monge Śāntideva, erudito da Tradição Universalista (*Mahāyāna*); nesse texto foi referenciado o *Sutra do Nobre Kṣitigarbha* (*Āryakṣitigarbha-sūtra*).

Śīla: Disciplina moral.

Śīlaparāmarśadr̥ṣṭi: Crença na supremacia da ética ou na disciplina religiosa; apego a preceitos ideológicos ou religiosos; uma das cinco visões errôneas (*pañcadṛṣṭi*), caracterizada pelo entendimento de que a disciplina moral e/ou os rituais por si mesmos levam a libertação dos sofrimentos.

Śīlapāramita: Perfeição de disciplina moral; a segunda perfeição (*pāramita*) de um ser-desperto (*bodhisattva*).

Skandha: Agregados; conjunto de coisas; vide: *pañcaskandha*.

Skandha-māra: Māra dos agregados; um dos māras internos; no budismo os māras internos, que incluem o māra da morte e o māra das aflições, são as principais preocupações dos praticantes, e não os māras externos, vide: *devaputra-mara*.

Skandhasaṃtāna: Fluxo dos agregados; rede dos agregados; rede dos cinco agregados; vide: *pañcaskandha*.

Sparśa: Contato; o sexto dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Śrāvaka: Ouvintes; termo utilizado para definir praticantes do *Buddha Dharma* do escopo inicial e intermediário no sistema Universalista (*Mahāyāna*).

Śthavira: Anciãos; movimento surgido a partir da cisão que ocorreu no Segundo Concílio, aproximadamente no século IV a.C. junto a *Mahāsāṃghika*; vide: *Mahāsāṃghika*.

Suḥṛllekha: *Carta a um Amigo*; texto do séc. II d.C. atribuído a Nāgārjuna, que junto com o texto *Grinalda Preciosa* (*Ratnāvalī*) e com *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom* (*Mahāprajñāpāramitāśāstra*), faz parte do conjunto de textos atribuídos ao mesmo autor nos quais ele trata de disciplina moral (*śīla*), além dos demais temas.

Śūnyasvabhāva: Vazio de existência inerente; vide: *śūnyatā*.

Śūnyatā: Vacuidade; abordagem apofática para a compreensão da realidade de modo que direcione, junto ao treino superior em meditação (*adhisamādhiśikṣā*), a realização da verdade última (*paramārthasatya*).

Sūtra: Sutra; sermão; gênero de uma das coleções textuais budistas.

Svabhāva: Existência inerente; natureza própria; substância própria.

Svātantrika: Automista; sub-escola da Escola Centrista (*Madhyamaka*), relacionada a Bhāvaviveka e Buddhapālita, séc. V e VI d.C.

T

Theravāda: Tradição Ancientista; Tradição que se desenvolveu a partir do movimento dos Anciãos (*Sthavira*); vide: *Sthavira*.

Tiryak-sattva: Ser-animal.

Trayastrīṃśa: Reino Celestial dos Trinta e Três; reino celestial do Reino do Desejo (*Kāmadhātu*); vide: *Kāmadhātu*.

Trimūlakleśa (Tri-mūlakleśa): Três aflições raízes: apego aflitivo (*upādāna*), ódio-ressentimento (*dveṣa*) e ignorância distorciva (*avidyā*); vide: *Mūlakleśa*.

Triśīkṣā: Três treinamentos; vide: *Adhitriśīkṣā*.

Triviṣa: Três venenos; vide: *Mūlakleśa*.

Tṛṣṇā: Desejo aflitivo; ânsia; desejo sedento; o oitavo dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

Tsongkhapa: Vide: *Lobsang Dragpa*.

Tuṣita: Reino da Alegria; reino celestial do Reino do Desejo (*Kāmadhātu*); vide: *Kāmadhātu*.

U

Ucchedadṛṣṭi: Visão aniquilacionista; entendimento aniquilacionista.

Ucchedavāda: Aniquilacionismo; extremo do aniquilacionismo, uma das visões extremistas (*antaparigrahadṛṣṭi*); vide: *antaparigrahadṛṣṭi*.

Ucchedavādin: Proponente do aniquilacionismo.

Upādāna: Apego aflitivo; apego fixado; o nono dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular.

V

Vacika-karma: Atividade de fala.

Vāsanā: Habitualidade; proclividade.

Vasubandhu: Professor e erudito budista do séc. V d.C. cujos trabalhos são divididos em duas fases: 1 – Realista (*Sarvāstivāda*) e; 2 – Treinista (*Yogācāra*); autor do texto Realista (*Sarvāstivāda*) Comentário ao Tratado Tesouro da Realidade Inefável (*Abhidharmakośabhāṣya*); vide: ***Sarvāstivāda*** e ***Abhidharmakośabhāṣya***.

Vedanā: Sensação; o segundo dos cinco agregados (*pañcaskandha*); o sétimo dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular; vide: ***pañcaskandha*** e ***pratītyasamutpāda***.

Vijñāna: Consciência; o quinto dos cinco agregados (*pañcaskandha*); o terceiro dos doze elos (*nidāna*) da interdependência (*pratītyasamutpāda*) particular; vide: ***pañcaskandha*** e ***pratītyasamutpāda***.

Vipākahetu: Causalidade-de-maturação; efeito nos agregados do ser senciente a partir de uma ação intencional de acordo com a qualidade moral da ação.

Vyāpāda: Maldade; atividade mental de maldade.

Y

Yogācāra: Escola Treinista; Escola do budismo da Tradição Universalista (*Mahāyāna*) desenvolvida pelo erudito Asaṅga no séc. V d.C, irmão de Vasubandhu, que o ajudou no desenvolvimento teórico dessa Escola; vide: ***Mahāyāna***.

Yogācāravādins: Treinistas; proponentes da Escola Treinista.