

# VACUIDADE E NIILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro<sup>1</sup>

**Resumo:** A interpretação da filosofia de Nāgārjuna como um niilismo metafísico radical é comum tanto entre os autores antigos quanto nos estudos budológicos contemporâneos. Uma primeira leitura da doutrina da vacuidade proposta por esse autor, com efeito, parece levar à conclusão de que *nada existe* em última análise e, portanto, a realidade em si seria equivalente a um puro não-ser. Uma tal metafísica do nada, entretanto, seria duplamente problemática: primeiramente, ela parece sofrer de graves inconvenientes lógico-conceituais; em segundo lugar, ela colocaria Nāgārjuna fora da ortodoxia budista, por ser o niilismo uma doutrina explicitamente reprovada pelo Buda histórico. Uma leitura mais atenta e completa dos textos a nossa disposição, entretanto, nos leva a concluir que a filosofia do fundador da escola Madhyamaka não pode ser considerado como um niilismo metafísico, mas sim, ao invés disso, como uma tentativa de evitar e de eliminar qualquer metafísica, tanto afirmativa quanto negativa, em total acordo com o programa filosófico – já presente no ensinamento do Buda – do “caminho do meio”, equidistante das categorias do ser e do não-ser.

**Palavras-chave:** Nāgārjuna. Niilismo. Vacuidade. Caminho-do-meio. Realismo antimetafísico.

## EMPTINESS AND NIHILISM IN NĀGĀRJUNA’S THOUGHT

**Abstract:** The interpretation of Nāgārjuna's philosophy as a radical metaphysical nihilism is quite common both among ancient authors and contemporary Buddhist scholarship. Indeed, a first reading of the doctrine of emptiness proposed by this author seems to justify the conclusion that nothing exists in the final analysis and, therefore, reality in itself would be equivalent to a pure non-being. Such a metaphysics of nothingness, however, would be doubly problematic: first, it seems to suffer from serious logical-conceptual drawbacks; second, it would place Nāgārjuna outside Buddhist orthodoxy, as nihilism is a doctrine explicitly disapproved of by the historical Buddha. A closer and more thorough reading of the texts at our disposal, however, leads us to conclude that the philosophy of the founder of the Madhyamaka school cannot be regarded as a metaphysical nihilism, but rather as an attempt to avoid and eliminate any metaphysics, both affirmative and negative, in full accord with the philosophical program – already present in the Buddha's teaching – of the "middle way", equidistant from the categories of being and non-being.

**Keywords:** Nāgārjuna. Nihilism. Emptiness. Way-of-the-middle. Anti-metaphysical realism.

16

### Doutrina nagarjuniana da vacuidade (*śūnyatā*)

No verso 69 da sua “Dissolução das controvérsias” (*Vigrahavyāvartanī*), Nāgārjuna (II-III século) se autodefine com um “teórico da vacuidade” (*śūnyatā-vādin*). O conceito de vacuidade (*śūnyatā*), com efeito, perpassa sua inteira obra e, portanto, pode ser considerado como o aspecto mais próprio e original da filosofia desse autor. Nosso esforço exegético de entender o sentido do pensamento de Nāgārjuna se torna,

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). ORCID: <https://orcid.org/0000000287474705>. Email: [giusepieferraro2003@yahoo.com.br](mailto:giusepieferraro2003@yahoo.com.br)

consequentemente, em grande parte, o esforço de entender em que exatamente consiste sua ideia de vacuidade.

Várias passagens textuais confirmam que no sistema nagarjuniano,<sup>2</sup> mais imediatamente, vacuidade significa ausência de “natureza própria” (*svabhāva*). Uma investigação sobre a noção *madhyamaka*<sup>3</sup> de *sūnyatā* deve começar, portanto, necessariamente, por uma análise do conceito de *svabhāva*.

Na ontologia da escola Sarvāstivāda – a saber, na tradição filosófica budista com a qual Nāgārjuna se confronta e polemiza mais sistematicamente –<sup>4</sup> a natureza própria é o elemento essencial que confere substancialidade aos *dharmas*, ou seja, aos elementos psicofísicos mínimos, atômicos, aos quais a realidade pode ser inteiramente reduzida. Com efeito, o fato dos *dharmas* possuírem uma *natureza própria* é justamente o que faz com que eles gozem de um estado ontológico diferente daquilo dos entes fenomênicos, compostos por fluxos de *dharmas* agregados e, portanto, existentes apenas *convencionalmente*, não em si ou substancialmente.<sup>5</sup> Em outras palavras, na ontologia *sarvāstivāda*, apenas os entes fenomênicos (pessoas e coisas da nossa experiência ordinária) são *vazios*, isto é, desprovidos de essência ou natureza própria – por isso, não existem em última análise; ao contrário, seus componentes atômicos, os *dharmas*, são “cheios”, ou seja, dotados de natureza própria, logo, existem em si, em modo substancial. Agora, a posição de Nāgārjuna é que não apenas os entes fenomênicos, como também os próprios *dharmas* identificados pelas escolas *abhidharma*,<sup>6</sup> são desprovidos de essência.

<sup>2</sup> A noção de “vacuidade” é panbudista: já presente nos discursos “canônicos” do Buda, é sucessivamente reelaborada em várias versões pelas escolas das diferentes fases da história da filosofia budista. Ao longo desta contribuição nos referiremos exclusivamente à versão desse conceito que encontramos no *Madhyamaka*, ou seja, na escola do Caminho do Meio.

<sup>3</sup> Nesta escrita utilizarei o termo “*Madhyamaka*” (“escola do Caminho do Meio”) para me referir à escola budista *mahāyāna* da qual Nāgārjuna é o inspirador e o expoente principal; “*madhyamaka*” é o adjetivo para indicar aquilo que é próprio dessa escola; finalmente, “*mādhyamika*” (*mādhyamikas* no plural) refere-se ao membro da mesma escola.

<sup>4</sup> A noção de *svabhāva* (em pali, *sabhāva*) pode ser encontrada também – em uma versão parecida, mas não perfeitamente coincidente com a versão *sarvāstivāda* (cf. Ronkin, 2005, pp. 86-131) – na outra grande escola *abhidharma* cujas fontes primárias chegaram até nos, a escola Theravāda com a qual, de qualquer forma, aparentemente, Nāgārjuna não se confronta.

<sup>5</sup> Mais precisamente, um *dharma* é qualificado como um “ente [de tipo] substancial” (*dravya-sat*), ao passo que os objetos fenomênicos como coisas e pessoas são “entes convencionais” (*prajñapti-sat*).

<sup>6</sup> Estou usando o termo “*abhidharma*” em sentido adjetival, para me referir ao que pertence à fase “*Abhidharma*” da história da filosofia budista indiana. Uma fase que começa algumas décadas depois da morte do Buda (que pode ser colocada, conforme cronologias possivelmente mais confiáveis, entre o final do século V e o começo do século IV) e que consiste na divisão da comunidade budista em seitas e escolas de pensamento, cada qual dotada de um *abhidharma-piṭaka*, ou seja, uma coletânea de tratados que pretendem reelaborar e sistematizar alguns aspectos do Dharma, a saber, do ensinamento do Buda histórico. Ao redor do começo da era cristã, essa fase começa a ser ladeada por uma nova fase, a *Mahāyāna*, na qual a escola *Madhyamaka* de Nāgārjuna deve ser colocada.

# VACUIDADE E NILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro

Em outras palavras, *qualquer ente* é vazio, assim como qualquer qualidade, ação, relação, categoria conceitual que a gente possa encontrar no interior do nosso universo mental. Ao longo das suas *Mūlamadhyamakakārikā* (doravante MMK), Nāgārjuna examina criticamente uma grande quantidade de objetos e conceitos (fenomênicos ou *dhármicos*) considerados como realmente existentes pelas ontologias budistas e hinduístas alvo da crítica nagarjuniana: por exemplo, entre outros, o fenômeno da causação, o movimento e qualquer tipo de ação, os agregados, os elementos materiais, o sofrimento, o *karman*, o tempo, o próprio *nirvāṇa* – tudo isso, submetido à análise lógica de Nāgārjuna, se mostra vazio e, conseqüentemente, inexistente em última análise.

Através da demonstração da inexistência dos conceitos examinados, mais emblemáticos e representativos de outras categorias de objetos e conceitos, Nāgārjuna pretende, enfim, demonstrar a vacuidade e a inexistência de *todos* os *dharmas*. É justamente essa a conclusão que o autor das MMK, em momentos mais sintéticos e menos analíticos da sua reflexão, alcança em modo explícito e inequívoco. Por exemplo:

MMK 13.3. Pela experiência da alteração, estabelecemos a falta de natureza própria dos entes. Ora, um ente sem natureza própria não existe (*na asti*) – a partir disso, afirmamos a vacuidade dos entes.<sup>7</sup>

18

Um princípio budiano<sup>8</sup> e panbudista é o da impermanência (*anityatā*) de todas as coisas. A existência de uma natureza própria como aquela concebida pelos *sarvāstivādins* (“adeptos da escola Sarvāstivāda”), segundo Nāgārjuna, contradiz esse princípio em, pelo menos, dois sentidos: em primeiro lugar, é a própria natureza própria que, analogamente à forma aristotélica, só pode ser concebida como algo que se mantém fixo e inalterado ao interior dos entes (fenomênicos ou *dhármicos*) aos quais supostamente inere; em segundo lugar, um ente que possua natureza fixa e inalterada deveria ser, por sua vez, fixo e inalterável. A teoria e, ainda mais, ressalta o verso de Nāgārjuna, a *experiência* da mudança e da transformação de todas as coisas mostram, portanto, que não pode existir natureza própria nenhuma nas coisas. No entanto, conforme a definição do próprio

<sup>7</sup> *bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadārśanāt | nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti bhāvānām śūnyatā yataḥ ||*

<sup>8</sup> Uso o neologismo “budiano” no sentido adjetival de “próprio do Buda histórico, Siddhārta Gotama”. Esse termo deve ser distinto de “búdico”, a saber, “relativo à natureza de *buddha* (“desperto”) e, naturalmente, “budista”, que designa o que pertence à tradição filosófico-religiosa do budismo.

adversário de Nāgārjuna,<sup>9</sup> um ente desprovido de natureza própria não existe em última análise: é um ente apenas convencional, sem nenhuma existência *substancial*.

MMK 23.8. Cores, sons, gostos, texturas, cheiros e objetos internos, em si, são como uma cidade de Gandharva,<sup>10</sup> parecidos a uma alucinação ou a um sonho.<sup>11</sup>

Enquanto o verso anterior negava a existência em si das substâncias, este verso nega a existência das qualidades que supostamente inerem às mesmas substâncias.<sup>12</sup> Dessa forma, contudo, aparentemente, não sobra nada que possa ser considerado existente:

MMK 5.5. Portanto, não existem nem o caracterizável, nem as características; e, com certeza, independente das categorias de caracterizável e característica, também não existe ente nenhum.<sup>13</sup>

*Não existe ente nenhum*, pois tudo é vazio – como deve ser entendida essa conclusão? Como pode ser interpretada uma filosofia que nega sistematicamente a existência de qualquer coisa?

19

## Interpretação niilística<sup>14</sup> da filosofia de Nāgārjuna

A negação de Nāgārjuna parece absoluta: ele não está negando algo a favor da existência de outra coisa; não se trata – como frequentemente encontramos na história da filosofia, tanto “ocidental” como “oriental” – de uma negação do fenomênico acompanhada por uma descrição positiva da realidade em si. O programa filosófico

---

<sup>9</sup> A principal técnica argumentativa utilizada por Nāgārjuna é o chamado *prasaṅga*, que consiste na adesão provisória ao ponto de vista do próprio adversário e na extração dele de todas as implicações logicamente inconsistentes. Em outras palavras, a técnica do *prasaṅga* pode ser considerada como uma *reductio ad absurdum* da posição à qual Nāgārjuna se opõe.

<sup>10</sup> Os Gandharva são seres celestiais da mitologia hinduísta. A “cidade dos Gandharva” é a imagem que designa a miragem da Fata Morgana.

<sup>11</sup> *rūpaśabdarasaparśā gandhā dharmās ca kevalāḥ | gandharvanagarākārā marīcivapnasamībhāḥ*

||

<sup>12</sup> A negação da substância não implica necessariamente a negação das qualidades: a ontologia dos “tropos” – concebida por Williams (1953) e reelaborada por Campbell (1990) *et alii* – representa a realidade como um fluxo contínuo de *propriedades* ou de *instantes qualitativos*, sem nenhuma substância que sustente as mesmas qualidades.

<sup>13</sup> *tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate | lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi vidyate*

||

<sup>14</sup> Me parece oportuno distinguir o adjetivo “niilista”, que se refere a quem defende uma posição que nega o ser, do adjetivo “niilístico/a”, que diz respeito ao intérprete ou à interpretação que lê ou considera como *niilista* um determinado ponto de vista.

## VACUIDADE E NILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro

nagarjuniano consiste, de fato, apenas na negação cabal de objetos, conceitos e categorias afirmados por outras filosofias. Como classificar, enfim, uma filosofia na qual encontramos apenas negações, sem nenhuma característica que possa ser atribuída positivamente à realidade? Segundo numerosos autores antigos e contemporâneos, como um rigoroso niilismo metafísico, a saber, uma filosofia que considera o fenomênico como puramente ilusório, afirmando a realidade suprema do puro nada. Se todos os entes dos quais se compõe nossa experiência ordinária são inexistentes, e se em ponto nenhum da sua obra Nāgārjuna atribui qualquer característica positiva à realidade, esta última deve equivaler a uma pura ausência de ser, qualquer coisa isso possa significar.

A leitura da filosofia Madhyamaka como um niilismo radical – “o niilismo mais extremo (*thoroughgoing*) que o mundo já conheceu” (Narain, 1997: 196) – remonta à época do próprio Nāgārjuna ou aos séculos imediatamente sucessivos. Com efeito, tanto o *Samdhinirmocana-sūtra* (“Sermão que desvenda o propósito”) quanto o *Yogācārabhūmiśāstra* (“Tratado sobre os estádios da prática do Yoga) – ou seja, duas escrituras proto-Yogācāra cuja compilação remonta aos primeiros três séculos da era cristã<sup>15</sup> criticam uma interpretação da vacuidade que circula nos próprios meios budistas *mahāyāna* aos quais os autores dessas escrituras pertencem. Essa interpretação errada, que deve ser superada pelo entendimento correto da vacuidade proporcionado pela escola Yogācāra, é precisamente a interpretação niilista: a vacuidade mal entendida<sup>16</sup> é aquela de autores que “por negarem tanto o plano conceitual como o real, devem ser considerados como niilistas supremos (*pradhāna nāstika*).”<sup>17</sup>

Nenhuma das duas escrituras citadas afirma explicitamente que os niilistas em questão são Nāgārjuna, seus inspiradores (que pertencem à tradição escritural *mahāyāna* da Prajñāpāramitā, “perfeição da sabedoria”) ou seus seguidores; entretanto, temos ótimas razões para acreditar que o alvo da crítica dessas escrituras *yogācāra* seja justamente a escola Madhyamaka. Em primeiro lugar, por exemplo, podemos observar que Sthiramati, *yogācārin* do V-VI século, é bastante explícito em definir o Śūnyavāda, a saber, o Madhyamaka, como apoiador da “doutrina do puro nada” (*Madhyāntavibhāgaṭīkā* I.2,

<sup>15</sup> A existência de Nāgārjuna deve ser colocada entre os séculos II e III da era cristã.

<sup>16</sup> No capítulo VII do *Samdhinirmocana-sūtra*, texto-raiz da escola Yogācāra, encontramos a tese de que, ao interior dos meios *mahāyāna*, há uma primeira versão do ensinamento da vacuidade (ou seja, da ideia de que os fenômenos carecem de natureza própria) que, entretanto, “é superável, dá oportunidade de refutação, tem um significado que pode ser interpretado [em maneiras diferentes] e constitui base para disputas” (Powers, 1994, 139-141).

<sup>17</sup> *prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko veditavyaḥ (Bodhisattvabhūmi, Tattvārthapaṭala).*

# VACUIDADE E NIILISMO NO PENSAMENTO DE NĀGĀRJUNA

Giuseppe Ferraro

citado por Narain, 1997, p. 56); em segundo lugar, o *mādhyamika* Bhāviveka (VI século) – comentador de Nāgārjuna, bem como autor de importantes obras do Caminho do meio – cita e apresenta a acusação do *Yogācārabhūmisāstra* como dirigida, justamente, à sua própria escola.

Bhāviveka não é o único autor *mādhyamika* que se defende contra a acusação de niilismo: o próprio Nāgārjuna, em mais de uma ocasião, bem como Buddhapālita, Candrakīrti e o anônimo autor do comentário *Akūthobhayā* (“Sem medo”) estão perfeitamente cientes de que sua filosofia pode ser considerada como uma completa negação da realidade, e apresentam argumentos para recusar o rótulo de “niilistas supremos.”

Os argumentos com os quais os filósofos *mādhyamikas* recusam a acusação de niilismo são cruciais para nos posicionarmos a respeito da questão de como interpretar a filosofia Madhyamaka. Antes de examiná-los, no entanto, observemos que eles não são, evidentemente, considerados satisfatórios por aqueles autores que, nos séculos sucessivos ao florescer da escola Madhyamaka na Índia, continuam a tachar essa escola de defender posições radicalmente niilistas. Além das obras e dos autores budistas (*yogācāra* e *sarvāstivāda*) indianos citados acima, e além, naturalmente, das acusações de niilismo provenientes dos meios hinduístas,<sup>18</sup> também no âmbito do budismo tibetano, já no começo do segundo milênio, temos autores que interpretam a vacuidade *madhyamaka* como “negação absoluta” (*med gag*) – uma negação que chega a ser tanto da verdade convencional quanto da verdade suprema (qualquer coisa isso queira dizer em termos lógicos e ontológicos).<sup>19</sup>

A interpretação niilística da filosofia nagarjuniana é fortemente presente também no contexto da budologia moderna e contemporânea. Aliás, até a década dos anos Trinta do século passado, a conclusão de que o pensamento de Nāgārjuna fosse uma pura e exclusiva negação de qualquer coisa era a *única* leitura presente nos estudos dedicados ao Madhyamaka. Essa tendência – que encontramos nos trabalhos de, entre outros, Eugène Burnouf, Johan Hendrik Kern, Barthélemy Saint Hilaire, Max Walleser e o “primeiro” Louis de La Vallée Poussin – começa a ser posta em discussão por Theodore Stcherbatsky, o “segundo” Poussin, Tirupattur R. V. Murti e outros autores que identificam na filosofia de Nāgārjuna elementos conceituais que não podem ser

<sup>18</sup> Cf. Ferraro (2017a, p.48)

<sup>19</sup> Ibid., pp. 48-49.

considerados como puramente negativos, mas que respeitam, de fato, o propósito dos *mādhyamikas* de trilharem um *caminho do meio* entre ser e não ser.<sup>20</sup>

Essa abordagem interpretativa não niilística, no entanto, continua sendo desafiada, até nossa época, por autores – como Wood (1994), Oetke (1996), Burton (2001) ou, mais recentemente, Westerhoff (2016) – que ainda acreditam que não tenha outra maneira de ler as palavras de Nāgārjuna se não como uma absoluta negação da realidade.<sup>21</sup>

## Caminho do meio

O fato de Nāgārjuna e seus seguidores se defenderem da acusação de niilismo não surpreende: o niilismo é um ponto de vista expressamente reprovado pelo Buda, tanto no sentido de teoria metafísica fundamentada na categoria do não ser,<sup>22</sup> quanto no sentido de aniquilamento futuro – *post mortem* – da dimensão subjetiva.<sup>23</sup> Consequentemente, quem queira – como Nāgārjuna sem dúvida quer –<sup>24</sup> se manter dentro da ortodoxia budista não pode de forma alguma advogar teorias que afirmam a existência do puro nada (atual ou futuro). Se os *mādhyamikas* forem, realmente, niilistas, só poderiam ser tais involuntariamente e por engano. Não tem dúvida, com efeito, que a intenção de Nāgārjuna e dos seus seguidores seja aquela de trilhar o caminho do meio – entre ser e *não-ser* – apontado pelo Buda.

O caminho do meio, entretanto, é um caminho teórico estreito e arriscado: quem o percorre expõe-se facilmente à possibilidade de cair em uma das duas dimensões filosóficas que o mesmo caminho busca evitar – a do ser ou a do não-ser. E é justamente

<sup>20</sup> A interpretação da filosofia de Nāgārjuna proposta por esses autores específicos, entretanto, tende a atribuir ao Madhyamaka um ponto de vista absolutista – conforme o qual, por trás das negações nagarjunianas, haveria a *afirmação* da realidade absoluta unitária ou não dual – mais do que uma posição que realmente exclui qualquer qualificação, positiva ou negativa, da realidade em si (cf. *ibid.*, pp. 61-86)

<sup>21</sup> Para mais detalhes sobre o ponto de vista interpretativo dos autores contemporâneos que defendem leituras niilísticas do pensamento *madhyamaka*, cf. *ibid.*, pp. 47-60.

<sup>22</sup> No *Kaccāyanagotta-sutta* (Saṃyutta Nikāya II.1.15), por exemplo, o Buda recomenda ao asceta Kaccāyanagotta evitar qualquer teoria metafísica fundamentada na categoria do ser, bem como na *categoria do não-ser*.

<sup>23</sup> Dos sessenta e dois pontos de vistas metafísicos errados elencados pelo Buda no *Brahmajāla-sutta* (*Dīgha Nikāya* I.1), sete (os pontos de vista entre o quinquagésimo primeiro e o quinquagésimo sétimo) são posições dos aniquilacionistas (*ucchedavādins*) – “brâmanes que defendem o aniquilamento, a destruição e a dissolução dos seres viventes”.

<sup>24</sup> Entre várias outras possíveis confirmações da vontade de Nāgārjuna de se apresentar como um seguidor e um intérprete fiel do Buda Siddhārta Gotama, podemos lembrar que (1) tanto os dois versos introdutórios das MMK quanto o verso final são dedicados ao fundador do budismo e que (2) no verso 7 do capítulo XV das MMK Nāgārjuna cita expressamente, como base do próprio “caminho do meio”, a palavra do Buda contida no *Kātyāyana-avavāda*, equivalente sânscrito do citado *Kaccāyanagotta-sutta*.

isso que aconteceria com Nāgārjuna segundo quem o considera niilista: na sua tentativa de tomar distância da categoria do ser, da qual, a seu ver, as escolas *abhidharma* que o antecedem não se afastariam suficientemente, ele acabaria invadindo o território do não-ser. Os argumentos com os quais ele, seus seguidores e os intérpretes contemporâneos que não o consideram niilista seriam insuficientes ou ineficazes para evitar a conclusão de que “Nāgārjuna é, como seus oponentes sustentam, um niilista” (Burton, 2001, p. 111). Por outro lado, naturalmente, é possível que a se enganarem sejam os intérpretes antigos e contemporâneos que consideram o Madhyamaka como uma filosofia do não-ser e não como uma proposta conceitual “do meio”, logo, equidistante do ser e do não-ser. A sutileza e as dificuldades do caminho do meio, portanto, não implicariam a incapacidade de Nāgārjuna de o seguir corretamente e sim, ao contrário, a ineptidão dos seus interlocutores antigos e atuais a entendê-lo.

A tese central desta contribuição é argumentar a favor da segunda dessas duas opções: o sistema de Nāgārjuna, mesmo evitando a categoria do ser e as visões substancialistas da realidade, não se configura como um projeto filosófico niilista e, sim, como uma proposta realmente equidistante do ser e do não-ser – conseqüentemente, a interpretação do Madhyamaka como a negação cabal de qualquer forma de existência não tem fundamento e pode ser considerada implausível ou errada, tanto do ponto de vista textual quanto contextual.

## **Inconsistência lógica do niilismo metafísico**

Um bom ponto de partida para aproximarmos do pensamento de Nāgārjuna é a consideração de que ele se coloca – como, de fato, qualquer ponto de vista filosófico budista – em uma perspectiva epistemológica que distingue entre o plano cognitivo da verdade convencional (*saṃvṛti-satya*) e a verdade suprema (*paramārtha-satya*), correspondente à experiência da realidade como se manifesta aos olhos de quem alcance o *nirvāṇa* – “Aqueles que não entendem a distinção entre essas duas verdades não entendem a realidade (*tattva*) presente no ensinamento profundo do Buda” (MMK 24.9).<sup>25</sup>

Com relação à primeira dessas duas verdades, parece-me que a palavra dos dois maiores comentadores de Nāgārjuna – a saber, Bhāviveka e Candrakīrti – possa ser considerada suficientemente segura, mais confiável de outras possíveis definições da

<sup>25</sup> *ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ | te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhaśāsane ||*

verdade convencional que encontramos na literatura secundária (cf. Ferraro, 2016b): “*Samvṛti* é, literalmente, o fato de cobrir todas as coisas. É, portanto, a nesciência, que se chama obscurecimento, pois esconde completamente a verdadeira natureza das coisas” (Candrakīrti, *Prasannapadā*, 492.10).<sup>26</sup> A verdade convencional, portanto, corresponde a um modo de perceber ou de descrever as coisas que não corresponde à (e impede a fruição da) realidade como aparece a quem alcançou a libertação. E essa visão convencional não é nada mais do que a concepção substancialista da realidade, conforme a qual concebemos ideias como: “‘Entities such as form, etc., arise, stay and pass away’, ‘Devadatta goes’, ‘Vasumitra eats’, ‘Somadatta meditates’, ‘Brahmadatta achieves liberation’” (Bhāviveka, *Prajñāpradīpa*, trad. Uryuzu, 1971, p. 33).

A concepção substancialista é tanto a concepção fenomênica ordinária, das pessoas comuns que não têm acesso a raciocínios filosóficos especialmente articulados, quanto a concepção das escolas *abhidharma* reducionistas, que apresentam a realidade como um conjunto de *dharmas* elementais, existentes substancialmente e um última análise. Como vimos na primeira seção desta escrita, o Madhyamaka nega a existência não apenas – como fazem todas as escolas *abhidharma* não personalistas – da realidade fenomênica da pessoa comum, como também dos *dharmas*: na visão de Nāgārjuna não apenas não existem “eus”, “almas” ou “formas” (aristotélicas) duradouras ao interior dos fenômenos, como também não existem aqueles *tropos* psicofísicos instantâneos aos quais muitas escolas pré-Mahāyāna *reduziam* os mesmos fenômenos.

Posto, então, que a verdade convencional equivalha a qualquer *concepção substancialista* (corriqueira ou filosoficamente elaborada que for), para argumentar a favor ou contra a tese de que a filosofia de Nāgārjuna seja um niilismo metafísico, é necessário entender *o que é a verdade suprema*. Com efeito, segundo a interpretação niilística da filosofia Madhyamaka, a negação sistemática da existência última de qualquer coisa não pode que equivaler a afirmação da existência do puro nada, qualquer coisa isso possa significar. Se *tudo* é vazio (desprovido de essência) e *nada* se mostra existente em última análise, logo, a vacuidade – a ser entendida como pura inexistência de qualquer realidade – se revela como a verdade suprema.

<sup>26</sup> *samantādvāraṇaṃ samvṛtiḥ | ajñānaṃ hi samantāt-sarva-padārthatattva-avacchādanāt-samvṛtyucyate* (*Prasannapadā* 492.10-493.1).

Podemos resumir essa ideia através de uma fórmula como “a verdade suprema é que não existe realidade em si”.<sup>27</sup> Antes de verificar se, realmente, essa tese pode ser considerada como a suma e a conclusão do sistema filosófico de Nāgārjuna, observemos que ela não é apenas, como apontado acima, heterodoxa (na medida em que se opõe à explícita recomendação do Buda de evitar o niilismo), como também logicamente defeituosa. Com efeito, além da observação de que a frase “*nada existe*” é necessariamente falsa, pois implica alguma forma de *existência* (a existência do nada), o problema é que a verdade convencional seria desprovida de qualquer fundamento – os conceitos de convencional ou relativo só fazem sentido se admitirmos a existência de algo ultimamente real e absoluto. Nas palavras do autor do capítulo *Tattvārthapaṭala* da obra *Bodhisattvabhūmi*: “não havendo um fundamento do convencional, o próprio convencional, desprovido de base, não existiria”;<sup>28</sup> ou seja, “se inexistir a coisa-em-si (*vastumātra*), base da verdade convencional, a própria verdade convencional seria absolutamente inexistente.”<sup>29</sup>

Em outras palavras, a tese niilista (supostamente defendida por Nāgārjuna) de que existe apenas o fenomênico ou o convencional e não existe coisa-em-si é logicamente inconsistente, pois a noção de “convencional” apenas faz sentido em oposição a *real* ou *definitivo*: uma alucinação é tal apenas em comparação com uma realidade existente em si. Dizer – como Nāgārjuna diz repetidamente – que qualquer objeto fenomênico é como “um sonho ou uma miragem” implica necessariamente a existência de uma dimensão ontológica existente em última análise. Com efeito, uma afirmação como “existe apenas o fictício e não há nada real” significa, evidentemente, *que o fictício se torna real*: se for demonstrado que uma suposta alucinação não está escondendo ou deturpando nenhuma

<sup>27</sup> Essa frase é, de fato, uma paráfrase da fórmula com a qual Siderits sintetiza sua “interpretação semântica” da filosofia nāgarjuniana: “the ultimate truth<sub>1</sub> is that there is that there is no ultimate truth<sub>2</sub>” (Siderits, 2007, p. 202). Na interpretação desse autor – apoiada por Garfield (Siderits & Garfield, 2013) – o primeiro sentido de *ultimate truth* é: “o que necessário *saber* para obter a libertação” (ibid., p. 658, itálico meu), enquanto o sentido de *ultimate truth*<sub>2</sub> é: “como as coisas realmente *são* em última análise” (ivi, itálico meu). Em outros artigos (cf. Ferraro, 2013; Ferraro, 2014; Ferraro, 2017b) argumento que: (1) é inapropriado utilizar a mesma expressão, *ultimate truth* – mesmo que com os expoentes 1 e 2 subscritos – para significar, respectivamente, o conceito semântico (ou epistemológico) de “verdade” e o conceito metafísico de “realidade”; (2) apesar dos esforços de Siderits e de Garfield de passar essa interpretação da filosofia de Nāgārjuna como não niilística (mas, sim, “semântica”), a afirmação de que a não-existência é a maneira na qual as coisas são em última análise não pode não ser considerada niilista. Esta segunda conclusão é de alguma forma alcançada também por Westerhoff (2016), que admite que a tese (por ele mesmo compartilhada) de que a “verdade suprema” é a negação da existência de qualquer “realidade última” não pode não ser considerada como uma forma de niilismo metafísico.

<sup>28</sup> *tatra prajñaptervastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptirapi nāsti.*

<sup>29</sup> *prajñaptiyadhiṣṭhānasya vastumātrasyābhāvātsaiva prajñaptiḥ sarveṇa sarvaṃ na bhavati.*

realidade, não seria uma alucinação. Na mesma maneira, recorrendo a um exemplo que utilizei em outras escritas, para considerar um determinado quadro como uma cópia de um quadro autêntico, e indispensável que o quadro autêntico exista ou existiu em algum lugar – pois se não houver nenhum quadro do qual o *falso* possa ser cópia, este último cessaria de ser uma *cópia* e tornar-se-ia um quadro *autêntico*.<sup>30</sup>

## Realismo antimetafísico

A análise desenvolvida até aqui pode ser resumida em três pontos: (1) a teoria nagarjuniana da vacuidade nega a existência última de qualquer ente fenomênico; (2) vários autores antigos e modernos interpretam essa concepção da vacuidade como equivalente a um niilismo metafísico, segundo o qual qualquer coisa supostamente existente é apenas uma alucinação e a realidade suprema (ou coisa-em-si) não passa de um puro nada; (3) o niilismo metafísico é autocontraditório e logicamente insustentável, além de ser um ponto de vista expressamente proibido pelo Buda, logo, inadmissível em âmbito budista. Se, portanto, Nāgārjuna realmente defendesse o niilismo metafísico, sua filosofia poderia ser tachada de inconsistência lógica e de heterodoxia.

A tese defendida neste artigo é que a interpretação da filosofia de Nāgārjuna como niilismo metafísico, com base nos textos a nossa disposição, é incorreta. O sistema de Nāgārjuna pode ser mais apropriadamente qualificado com “realismo antimetafísico”: um sistema logicamente consistente e – na medida em que reelabora uma vertente filosófica do ensinamento do Buda –<sup>31</sup> perfeitamente ortodoxo (como também confirmado pelos fatos da obra de Nāgārjuna ter sido reproduzida e conservada até hoje<sup>32</sup> e Nāgārjuna ser

<sup>30</sup> Não faltam, de qualquer forma, autores – como, por exemplo, Wood – que discordam da conclusão aqui defendida (bem como da ideia de que Nāgārjuna recusa o rótulo de filósofo niilista): “o ponto de vista niilista é radical, mas eu não estou totalmente convencido que seja filosoficamente insustentável, isto é, que deva ser realmente recusado porque *incoerente*. Essa posição não parece envolver nenhuma inconsistência lógica” (Wood, 1994, p. 278). Os argumentos com os quais Wood defende sua linha interpretativa da filosofia de Nāgārjuna, entretanto, não são, a meu ver, de forma alguma convincentes.

<sup>31</sup> Em outras publicações (p.e. Ferraro 2021b e 2021c) defendo a tese de que a proposta filosófica do Buda, longe de se configurar como um sistema coerente, pode ser melhor entendida como uma pedagogia direcionada a três diferentes tipologias de interlocutores, às quais o Buda apresenta ideias que pertencem a três diferentes vertentes ou registros filosóficos: uma vertente positiva ou afirmativa, centrada na categoria do “ser”; a vertente negativa do “não-ser”; e, finalmente, a vertente do meio, consistente na evitação tanto da senda do ser quanto a do não-ser. É justamente a esta última que o pensamento de Nāgārjuna deve ser reconduzido.

<sup>32</sup> Como observa Walser (2005, pp. 123-152) a reprodução e a conservação dos manuscritos era uma atividade que, nos mosteiros *mahāyāna*, requeria tempo, recursos financeiros e espaço (para guardá-los). Faz sentido pensar que apenas as obras tidas como ortodoxas e filosoficamente “dignas” fossem, de vez em quando, copiadas e reproduzidas.

considerado, em muitos meios budistas, como, possivelmente, a segunda maior autoridade filosófica depois do Buda<sup>33</sup>).

O ponto de partida para defender a filosofia Madhyamaka da acusação de ser “o niilismo mais radical que o mundo jamais conheceu” (cf. acima) pode ser a consideração de que, em todas as passagens em que Nāgārjuna fala de “realidade última” (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*, *nirvāṇa*) ele nunca a qualifica como “inexistente”, “inexistência”, “não-ser” ou “nada”. Por exemplo: “Aqueles que veem natureza intrínseca e natureza extrínseca, ente e não-ente, eles não veem a realidade (*tattva*) presente no ensinamento de Buda” (MMK 15.6).<sup>34</sup>

Neste verso encontramos a ideia de uma realidade em si (*tattva*) que pode ser “vista”, ou seja, se tornar objeto de uma experiência epistêmica. Essa experiência, contudo, apenas é possível na medida em que for superada a visão ordinária, centrada nas categorias de identidade e diferença, bem como de ser e não-ser. O não-ser, portanto, é aqui descartado o mesmo tanto que o ser como possível qualificação da realidade. Mas o niilismo metafísico exige – como foi argumentado acima – que a realidade suprema seja qualificada como *não-ser*.

27

Quando cessa o campo da mente, cessa também o que pode ser expresso verbalmente; com efeito, a natureza autêntica (*dharmatā*), igualmente ao *nirvāṇa*, não é produzida e não é destruída (MMK 18.7).<sup>35</sup>

Desse verso podemos reter a ideia de que a natureza verdadeira da realidade (*dharmatā*) é eterna (não surge e não cessa) – uma afirmação que talvez possa ser tachada de substancialismo ou de eternalismo, mas certamente não de niilismo.

Não dependente de outro, apaziguada, não desdobrada pelo pensamento dicotômico, não conceitual, sem diferenciação semântica: é esse o caráter da realidade (*tattvasya*) (MMK 18.9)<sup>36</sup>.

Nesse elenco de características da realidade em si, evidentemente, não há nada que sugira a ideia de que o *tattva* equivalha a um puro nada. As cinco qualificações da

<sup>33</sup> A importância de Nāgārjuna em várias tradições budistas asiática – por exemplo na tibetana ou na japonesa – é indisputável, até o ponto de ser frequentemente chamado de “segundo Buda.”

<sup>34</sup> *svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca | ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ||*

<sup>35</sup> *nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ | anuṭpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā ||*

<sup>36</sup> *aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam | nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||*

realidade apresentadas nesse verso apontam muito mais na direção de uma abordagem realista antimetafísica – conforme a qual a realidade é afirmada, mas não representada positivamente – do que niilista, na qual a existência última da realidade deveria ser negada.

Naturalmente, os estudiosos que atribuem a Nāgārjuna um ponto de vista radicalmente niilista conhecem bem esses versos (e outros parecidos): segundo eles, no entanto, tais versos apenas demonstram que Nāgārjuna *não quer* defender um niilismo explícito, e que ele *gostaria* de evitar o não-ser o mesmo tanto que o ser – só que não consegue. Como visto acima, o niilismo de Nāgārjuna seria *involuntário* (cf., porém, nota 31): ele, sem dúvidas, almeja trilhar o caminho do meio mas, no seu ímpeto polêmico contra as filosofias (realistas) pré-Mahāyāna, acaba “forçando a barra”, chegando a fazer afirmações (como aquelas citadas na primeira seção desta escrita) que não tem como não serem consideradas niilistas.

Aquelas afirmações diziam respeito, especificamente, à teoria da vacuidade: é essa teoria que determinaria o niilismo de Nāgārjuna, apesar das suas tentativas de evitá-lo. Para excluir que a filosofia do fundador do Madhyamaka equivalha a uma negação da existência da realidade é necessário, enfim, demonstrar que sua vacuidade não implique a concepção da realidade suprema como puro nada.

Para essa demonstração, temos um verso das MMK parece-me especialmente crucial – sua importância parece reconhecida pela maioria dos estudiosos que se aproximam do pensamento de Nāgārjuna; no entanto, ao que parece, nas leituras da filosofia *madhyamaka* que encontramos na literatura secundária, ele acaba não tendo o papel central que deveria ter:

A vacuidade foi declarada pelos budas vitoriosos como um-meio-de-extinção de todas as teorias (*dr̥ṣṭi*). Mas os segundo os quais a vacuidade é uma teoria se definem incorrigíveis (MMK 13.8).<sup>37</sup>

Qualquer leitura crítica da filosofia Madhyamaka, a meu ver, deveria começar por esse verso: ele afirma inequivocamente que a vacuidade, antes de ser um ponto de vista metafísico – uma *dr̥ṣṭi* –,<sup>38</sup> deve ser entendida como uma *ferramenta conceitual* para eliminar todas as *dr̥ṣṭis*. A eliminação das *dr̥ṣṭis* é realizada através da eliminação

<sup>37</sup> *sūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaranam jinaiḥ | yeṣāṃ tu sūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyān babhāṣire ||*  
<sup>38</sup> *dr̥ṣṭi*, da raiz verbal *dr̥ś*, “ver”, significa literalmente “visão”. No contexto filosófico seu sentido é de “representação da realidade”.

sistemática – através de um processo de esvaziamento, a saber, através da demonstração da sua inexistência intrínseca – dos objetos e das categorias conceituais através dos quais as mesmas *dṛṣṭis* se estruturam e se articulam. Tais conceitos e tais categorias pertencem todos ao reino do fenomênico, ou seja, da verdade convencional. É dentro desta última dimensão que a vacuidade nagarjuniana opera – isso, entretanto, não equivale de forma alguma a qualquer tipo de *representação* da realidade suprema: a vacuidade não pretende ser uma descrição da coisa-em-si, mas apenas um meio para desestruturar qualquer tentativa de a representar e descrever.<sup>39</sup> Com certeza, se a vacuidade fosse uma descrição da realidade última (a saber, uma metafísica),<sup>40</sup> seria uma descrição em termos radicalmente negativos – logo, a filosofia de Nāgārjuna não conseguiria evitar de ser classificada como niilismo metafísico. Mas nesse verso Nāgārjuna é absolutamente explícito em declarar que essa seria uma interpretação completamente errada da sua proposta.<sup>41</sup>

A doutrina da vacuidade, portanto, não equivale a uma (absurda e contrária à ortodoxia budista) negação da existência da realidade, nem à equiparação da mesma realidade a um puro nada – Nāgārjuna, como qualquer filósofo budista, não nega que exista uma realidade em si além do fenomênico, nem que a mesma realidade possa se tornar objeto de uma experiência epistêmica: além da verdade convencional, existe uma verdade suprema correspondente à compreensão ou à vivência da realidade em si (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*, etc.). Entretanto, o adepto da escola Madhyamaka evita qualquer tipo de descrição da mesma realidade e dedica sua atividade filosófica à demonstração de que qualquer metafísica, ou seja, qualquer tentativa de representação da realidade, é inapropriada: tanto as descrições (*dṛṣṭis*) positivas do real, centradas na categoria do “ser”, quanto as descrições que utilizam a categoria do “não-ser”, devem ser descartadas. Não por acaso, a única escritura canônica citada por Nāgārjuna ao longo das suas MMK

<sup>39</sup> Essa ideia de que a vacuidade, ao eliminar as várias teorias metafísicas, não deve ser considerada, por sua vez, como uma teoria metafísica, pode ser resumida na fórmula de “vacuidade da vacuidade” que dessumimos de uma afirmação como a seguinte, de Candrakīrti: “também essa vacuidade é considerada ser vazia de qualquer essência da vacuidade” (*Madhyamakāvātara* VI.86, trad. Huntington, 2007, p. 180).

<sup>40</sup> Neste artigo estou utilizando a palavra “metafísica” no seu sentido original, aristotélico, de “ciência do ser enquanto ser”, ou seja, raciocínio ou discurso sobre a realidade em si.

<sup>41</sup> É significativo que, no verso citado, Nāgārjuna define “incorrigíveis” (*asādhyān*) as pessoas que interpretam a vacuidade como uma teoria metafísica. O uso desse adjetivo parece implicar a ideia de que a metafísica seja, para algumas pessoas, uma espécie de “vício”: diante de uma proposta filosófica que consiste, no final das contas, na eliminação de qualquer tipo de representação mental da realidade, tais pessoas (entre as quais podemos incluir, a meu ver, os vários intérpretes contemporâneos de Nāgārjuna que não conseguem evitar de lhe atribuir um posicionamento metafísico) que fazem dessa proposta uma enésima teoria sobre o estado da realidade em última análise.

é, no verso 15.7,<sup>42</sup> o *Kaccāyanagotta-sutta* (Saṃyutta Nikāya, II.1.15), em que o Buda recomenda a Kaccāyanagotta – um asceta especialmente interessado na especulação filosófica – de se abster de qualquer representação da realidade em termos de ser ou de não-ser. E ainda o Buda Gautama, no verso conclusivo das MMK, é homenageado por Nāgārjuna como o mestre que “movido pela compaixão, mostrou o ensinamento verdadeiro para a eliminação de todas as teorias (*dr̥ṣṭi*).”<sup>43</sup>

O “caminho do meio” de Nāgārjuna, conforme a leitura aqui apresentada, longe de se configurar – contra as recomendações do Buda e as intenções do próprio Nāgārjuna – como uma metafísica niilista, se revela, portanto, uma postura radicalmente antimetafísica, que aprofunda e desenvolve uma específica vertente do ensinamento do Buda histórico (cf. nota 32). É significativo que tal vertente, nos relatos do cânon budista, é sempre dirigida a ascetas e velhos praticantes que buscam respostas metafísicas a suas inquietudes espirituais.<sup>44</sup> Evidentemente, quanto mais se aprofunda o caminho rumo à libertação, ou seja, à experiência da realidade como ela é, tanto mais surgem perguntas sobre as características da mesma realidade. O praticamente que faz do *nirvāṇa* sua única razão de vida gostaria de ter ao menos um vislumbre daquilo que o *nirvāṇa* possa ser. Na sua exigência de metafísica, portanto, evidentemente, há uma urgência muito maior do que na mera curiosidade intelectual que possa ter um cultor moderno da filosofia.

Outras tradições sapienciais que admitem e prometem a possibilidade da superação do nível epistêmico ordinário e de uma visão direta da realidade acabam oferecendo a seus adeptos algum tipo de informação teórica sobre a mesma realidade, a saber, sobre o destino que espera os mesmos adeptos: a coisa-em-si pode ser representada como Um, não-dualidade, mundo das formas, absoluto, *natura naturans*, reunião entre *ātman* e *brahman*, ideia, etc. – Antes disso, o Buda, na vertente “do meio” da sua proposta filosófica, e seus seguidores *mādhyamikas*, evitam qualquer representação da realidade e buscam a extinção de qualquer representação. Do ponto de vista da libertação, com efeito,

<sup>42</sup> “Na *Instrução a Kātyāyana* o Buda, bem-aventurado, conhecedor do ente e do não-ente, refutou ambos os caminhos: ‘é’ e ‘não é’” (*kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cōbhayam | pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā ||*).

<sup>43</sup> *sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat | anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam ||* (MMK 27.30)

<sup>44</sup> Além do citado Kaccāyanagotta, podem ser citados Vacchagotta, Maluṅkhyaputta ou Bāhiya, todos protagonistas de *sūtras* canônicos nos quais apresentam ao Buda perguntas metafísicas, como a existência do eu ou de uma substância espiritual independente do corpo, a eternidade do universo, o destino dos *buddhas* após sua morte, etc.

argumentam o Buda e Nāgārjuna, um caminho espiritual condicionado pela representação teórica do seu próprio destino não é tão eficaz – pelo menos, no que diz respeito a certos tipos de personalidade – quanto uma prática ‘esvaziada’ de qualquer ideia sobre seu ponto de chegada. Enfim, a vacuidade, a saber, o caminho do meio,<sup>45</sup> é um meio para tirar do adepto budista mais interessado na metafísica qualquer tipo de apoio conceitual.

## Testemunhas oculares

Nas seções anteriores, em defesa de Nāgārjuna da acusação de niilismo metafísico (uma doutrina logicamente indefensável, que colocaria seus defensores fora da “ortodoxia budista”), recorreremos a evidências textuais: a realidade em si (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*) em ponto nenhum – ao menos nas MMK – é qualificada como *nada*, *não-ser* ou *vacuidade*; a vacuidade, de fato, em hipótese alguma pode ser considerada como uma *descrição* da realidade, a saber, como uma categoria metafísica – antes disso, ela é apresentada por Nāgārjuna como um “meio para a eliminação das visões metafísicas”; é nesse sentido que a vacuidade pode ser equiparada ao caminho do meio, ou seja, à exclusão do uso das categorias de ser e de não-ser para falar do *noumeno*.

Esses argumentos, naturalmente, são utilizados também pelos seguidores *mādhyamikas* de Nāgārjuna, que recusam categoricamente a possibilidade de considerar sua filosofia como um niilismo e acusam seus adversários de não entenderem a noção *madhyamaka* de vacuidade. Candrakīrti, por exemplo:

Vocês, devido apenas ao seu pensamento discursivo, fazem uma errada sobreimposição da ideia de não-ser (*nāstitva*) na [nossa] ideia de vacuidade.<sup>46</sup>

Nós não somos *nāstikas* [niilistas]. Ao rejeitarmos tanto as teorias do *asti* [é] quanto a do *nāsti* [não-é], nós apontamos ao caminho não dual que conduz ao castelo do Nirvāna.<sup>47</sup>

Essa maneira de argumentar – centrada na ideia de que é errado entender a vacuidade como *nada* ou *não-ser* da realidade – a favor da inocência de Nāgārjuna da

<sup>45</sup> Uma passagem na qual a equação “vacuidade = caminho do meio” é expressa em forma mais direta é explícita é o verso MMK 24.18, onde esses dois conceitos são equiparados entre si e iguados à noção de “cooriginação dependente” (cuja análise vai além dos objetivos deste artigo): “Isso que é conhecido como ‘cooriginação dependente’, nós denominamos de ‘vacuidade’. A vacuidade é uma designação dependente. Ela é, precisamente, o caminho do meio” (*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ||*)

<sup>46</sup> *svavikalpanaiva nāstivaṃ śūnyatārtha ityevam viparītam-adhyāropyam (Prasannapadā.490.8).*

<sup>47</sup> *Prasannapadā apud* Nayak, 2006, p. 56.

acusação de niilismo não é, de qualquer forma, a única estratégia de defesa utilizada por seus “advogados”. Na obra de Nāgārjuna e nos seus comentários indianos, com efeito, encontramos uma outra tipologia de argumentos, que visa mostrar que as afirmações dos *mādhyamikas* se fundamentam em um tipo de *experiência* epistêmica diferente daquela própria de quem defende tanto metafísicas substancialistas, *como também* niilistas.

Candrakīrti, por exemplo, mesmo admitindo que as afirmações dos adeptos do Caminho do Meio sejam *parecidas* com as dos niilistas,<sup>48</sup> assevera que entre os *mādhyamikas* e os *nāstikas* “não há identidade/comparabilidade, devido à diferença no seu *modo de entender*.”<sup>49</sup> Para ilustrar essa tese, o autor das *Prasannapadā*, propõe a imagem (presente também no comentário de Buddhapālita às MMK) de dois sujeitos que acusam um terceiro de ter roubado algo; no entanto, enquanto o primeiro – possivelmente, “persuadido por um inimigo do acusado” – acusa sem ter visto o furto acontecer, o segundo é uma testemunha ocular do crime: “embora [formalmente], aqui, não tenha, de fato, diferença alguma [pois os dois falam a mesma coisa], o primeiro pode ser chamado de ‘mentiroso’, ao passo que o segundo é dito ‘confiável’.”<sup>50</sup>

Esse exemplo mostra que a verdadeira diferença entre um niilista e um *mādhyamika* não é tanto uma diferença *formal* – de fato, eles *falam* coisas bastante parecidas ou até mesmo iguais – e, sim, uma diferença cognitiva ou epistêmica: a *concepção* da realidade do niilista que afirma que nada existe é completamente diferente da *experiência epistêmica* do adepto do Caminho do Meio que declara que “tudo é vazio”

Nesse mesmo sentido, podemos citar uma imagem à qual Candrakīrti, nas suas *Prasannapadā*, recorre em várias ocasiões (cf. *Prasannapadā ad MMK* 7.32, 15.12, 18.9, 20.3, etc.): a pessoa que enxerga bem, ao afirmar a inexistência “dos mosquitos ou dos filamentos” percebidos por quem sofre de “descolamento do vítreo posterior” (*timira*), nega com base na *experiência* de não ter tais alucinações. Um niilista, ao contrário, seria como alguém que sofre dessa disfunção ocular, logo, enxerga mosquitos e filamentos, mas nega sua existência – sem ter nenhuma experiência da visão da realidade livre desses objetos ilusórios.

Numa passagem do autocomentário (*svavṛtti*) ao verso 64 da *Vigrahavyāvartanī*, Nāgārjuna declara que uma afirmação como

<sup>48</sup> Candrakīrti, does admit that “the non-establishment (*asiddhi*) [of things]” makes Madhyamaka and *nāstika* positions “actually (*vastutaḥ*) comparable/similar (*tulya*)” (*Prasannapadā* 368.16).

<sup>49</sup> *pratipatṛbhedād atulyatā* (*Prasannapadā* 368.16-17).

<sup>50</sup> *tatra yady api vastuto nāsti bhedaḥ tathāpi pariñāṭṛbhedād ekas tatra mṛṣāvādīty ucyate aparas tu satyavādīti* | (*Prasannapadā* 368.17-369.1).

[uma afirmação como] “todos os entes são desprovidos de natureza própria [logo inexistentes em última análise]” decerto *não torna* todos os entes desprovidos de natureza própria, mas, todavia, dada a ausência da natureza própria, *revela* que os entes são desprovidos de natureza própria.

Por exemplo, se alguém dissesse, enquanto Devadatta [isto é, Fulano de Tal] não está em casa, “Devadatta está em casa” e, portanto, outrem replicasse “não, não está”, esta última afirmação não *determinaria* a ausência de Devadatta, mas, sim, apenas *revelaria* a sua ausência em casa.<sup>51</sup>

Em outras palavras, Nāgārjuna nega a existência dos objetos da experiência fenomênica a partir de outra experiência cognitiva, na qual os mesmos objetos não estão presentes. Ele, portanto, tem uma experiência da realidade na qual não se encontram os objetos da experiência ordinária: ele, de fato, percebe a inexistência de Devadatta em casa. Sua negação, portanto, não “anula” um Devadatta por ele percebido, mas simplesmente declara que, na visão por ele alcançada, não há nenhum Devadatta. O niilista, ao contrário, é alguém que nega a existência de algo do qual *continua tendo experiência* – sem ter, portanto, a experiência da realidade suprema, na qual as coisas da verdade ordinária não se manifestam mais.

As imagens acima, finalmente, nos permitem identificar 3 diferentes situações epistêmicas: (1) a das pessoas ordinárias e dos filósofos substancialistas, que concebem a realidade como um conjunto de entidades existentes em si (logo, dotadas de uma natureza própria) e não questionam tal concepção; (2) a dos niilistas, que negam a existência dos fenômenos sem ter experiência da realidade em si; eles percebem o mundo – exatamente como as pessoas ordinárias – como um conjunto de substâncias, mas eles recusam endossar tal visão e declaram qualquer objeto da própria experiência epistêmica como inexistente em última análise; (3) a dos adeptos da escola Madhyamaka, que negam – como os niilistas – a existência dos objetos da experiência ordinária, mas a partir de uma experiência cognitiva *extraordinária*, na qual aqueles objetos não são mais percebidos; uma experiência da qual, de qualquer forma, eles não dizem nada e, ao invés disso, mostram como qualquer descrição da verdade suprema seja insustentável.

Recorrendo a mais uma imagem, podemos dizer que a pessoa ordinária ou o filósofo substancialista são como alguém que tenha uma alucinação e acredite que ela corresponda à realidade; o niilista tem a mesma alucinação, mas declara que o objeto

<sup>51</sup> *niḥsvabhāvaḥ sarvabhāvā ity etat khalu vacanaṃ na niḥsvabhāvān eva sarvabhāvān karoti | kiṃ tv asati svabhāve bhāvā niḥsvabhāvā iti jñāpayati | kaścīd brūyād avidyamānagrhe devadatte 'sti grhe devadatta iti | tatraiṇaṃ kaścīd pratibrūyān nāstīti | na tadvacanaṃ devadattasya asadbhāvaṃ karoti kiṃ tu jñāpayati kevalam asaṃbhavaṃ grhe devadattasya |*

percebido não existe; finalmente, os *mādhyaṃikas*, tendo vivenciado a revolução epistêmica da iluminação, não têm mais nenhuma alucinação – enxergam a realidade como ela é e, a partir dessa visão, declaram inexistente os objetos e os conceitos da experiência ordinária.

Em conclusão, podemos afirmar que a vacuidade nagarjuniana, mesmo que apresente uma linguagem às vezes parecidas com as palavras que seriam utilizadas por um niilista, não pode ser considerada como um caso de (improvável) niilismo metafísico. A filosofia de Nāgārjuna não nega a existência da realidade, não fala que ela seja igual a um puro não ser. A realidade em si pode ser objeto de uma experiência da qual, entretanto, é errado dizer qualquer coisa. O que alguns intérpretes entendem como uma *metafísica do nada* revela-se, enfim, como um “nada de metafísica!”

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

\* **Asaṅga Bodhisattvabhūmi**. Ed. Digital Sanskrit Buddhist Canon. Rosemead: University of the West. Disponível em: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/328/1308>. Acesso em junho 2022.

**Bhāviveka. Prajñāpradīpa**, capítulo 24. Tradução de Uryuzu, R. In: *The research Bulletin of the Faculty of General Education, The Faculty of General Education, Kinki University, Osaka*, v. 2.2, 1971, p. 15-56.

CANDRAKĪRTI. **Prasannapadā**. Ed. La Vallée Poussin, L. **Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyaṃikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti**. St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica IV, 1903-1913.

**Dīgha Nikāya**. Ed. Vipassana Research Institute. Disponível em: <http://www.tipitaka.org/romn/>. Acesso em junho 2022.

NĀGĀRJUNA. **Mūlamadhyamakakārikā**. In: FERRARO, G. **Nāgārjuna. Versos Fundamentais do Caminho do meio**. Tradução, comentário e notas. Campinas: Phi, 2016a.

NĀGĀRJUNA. **Vigrahavyāvartanī**. In: FERRARO, G. **Nāgārjuna. Dissolução das controvérsias. Tradução, comentário e notas**. Campinas: Phi, 2021a.

**Samdhinirmocana-sūtra**. Tradução em POWERS, J. **Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Mahāyāna sūtra**. Translated by John Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1994.

**Samyutta Nikāya**. Ed. Vipassana Research Institute. Disponível em: <http://www.tipitaka.org/romn/>. Acesso em junho 2022.

### Fontes secundárias

BURTON, D. **Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

CAMPBELL, K. **Abstract Particulars**. Oxford: Blackwell, 1990.

DELHEY, M. (2013). **The Yogācārabhūmi Corpus: Sources, Editions, Translations, and Reference Works**. In: KRAGH, U. T. (org.) **The Foundation for Yoga Practitioners**. Cambridge: Harvard University Press, 2013, 498-561.

- FERRARO, G. **Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine**. In: *Journal of Indian Philosophy*, 41.5, 2013, p. 563-590.
- \_\_\_\_\_. **Grasping snakes and touching elephants: a rejoinder to Garfield and Siderits**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 42.4, 2014, p. 451-462.
- \_\_\_\_\_. **As duas verdades de Nāgārjuna nos comentários de Bhāviveka e Candrakīrti**. In: *Kriterion*, n. 133, 2016b, p. 43-63.
- \_\_\_\_\_. **Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nāgārjuna**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.
- \_\_\_\_\_. **Realistic-Antimetaphysical Reading vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 45.1, 2017b, p. 73-79.
- \_\_\_\_\_. **The Three Modes of the Buddha's Dharma**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 49.1, 2021, p. 23-44.
- \_\_\_\_\_. **A filosofia do budismo Indiano**. Valinhos: Editora Buda Dharma, 2021c.
- NARAIN, H. **The Mādhyamika Mind**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- NAYAK, G. C. **Nirvāṇa in Candrakīrti's Prasannapadā**. Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 2006.
- GARFIELD, J. L.; SIDERITS, M. **Defending the semantic interpretation**. In: *Journal of Indian Philosophy*, 41.6, 2013, p. 655-664.
- HUNTINGTON, C. W. **The emptiness of emptiness**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- RONKIN, N. **Early Buddhist Metaphysics**. London: Routledge Curzon, 2005.
- SCHMITHAUSEN, L. **Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy**. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
- OETKE, C. **Nihilist and non-nihilist interpretation of Madhyamaka**. In: *Acta Orientalia*, n. 57, 1996, p. 57-104.
- SIDERITS, M. **Buddhism as a philosophy**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.
- WALSER, J. **Nāgārjuna in context**. New York: Columbia University Press, 2005.
- WESTERHOFF, J. **On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka**. In: *Journal of Indian Philosophy*, v. 44.2, 2016, p. 337-376.
- WILLIAMS, D. C. **On the Elements of Being II**. In: *Review of Metaphysics*, v. 7.2, 1953, p. 171-192.
- WOOD, T. E. **Nāgārjunian Disputations. A philosophical Journey through an Indian Looking-Glass**. Honolulu: University of Hawaii Press. 1994.