

“Se vires o Buda, mata-o !”
Ensaio sobre a essência do budismo

A Agostinho da Silva e Raimon Pannikar

Paulo Borges (Universidade de Lisboa)

Entenda-se este ensaio de reflexão, com um título porventura inesperado, colhido da tradição do budismo *Chan*, como a tentativa de compreendermos o mais fundo sentido do nosso interesse pelo chamado budismo, devido a parecer ser nele que mais radical, aberta e auto-iconoclasticamente se assume que toda a via para a verdade se cumpre na mesma medida em que a si e às figuras e representações dessa mesma verdade transcende e anula, como instâncias ainda relativas ou ilusórias e idolátricas dessa busca de liberdade e nudez totais que constitui o âmago disso que, nas várias tradições religiosas ou sapienciais, se designa por espiritualidade.

A via do Buda, vulgarmente designada como budismo, pode na verdade ser considerada menos como uma doutrina, religiosa ou filosófica, do que como um caminho para a libertação de todos os caminhos e doutrinas, na medida em que visa emancipar a mente de todos os limites na realização de todas as suas inerentes potencialidades cognitivas e afectivas. Segundo a apresentação tradicional, é um caminho para isso que se designa como estado de Buda ou Budeidade, o qual, numa perspectiva, é o potencial universalmente presente em todos os seres sensíveis, enquanto, noutra, é a sua natureza profunda, bem como a natureza profunda de todos os fenómenos, desde sempre e para sempre actual e perfeita, inalterada e inalterável pelos véus conceptuais e emocionais que impedem reconhecê-la. Irredutível a uma pessoa histórica, como o Buda Śākyamuni (566-486 a. C. ¹), o potencial ou natureza de Buda é assim o que plenamente se realiza ou desvela sempre que uma mente se liberte dos três factores condicionantes, adventícios e geradores de toda a forma de

¹ Esta é a datação mais aceite. Vejam-se outras em Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p.501.

insatisfação e sofrimento que são a ignorância dualista e conceptual e seus imediatos derivados emocionais, o desejo-apego e a rejeição. Segundo a visão búdica, a ignorância fundamental reside na concepção de uma dualidade entre sujeito e objecto da percepção, na medida em que cada um se concebe como uma entidade ou existência intrínseca, substancial, idêntica e permanente, em si e por si, seja algo ou alguém, com alguma realidade que se furte à impermanência e interdependência universal de todos os processos mentais e fenoménicos. Entidade que se denuncia como crença irreflectida, pressuposto inquestionado ou convenção esquecida de o ser, na medida em que não resiste à análise racional e à verificação pela experiência meditativa, desde que uma e outra tenham o rigor de não pressuporem a existência disso mesmo que pretendem inquirir. É neste sentido que na tradição búdica se fala de *vacuidade* (*śūnyatā*, em sânscrito; *tong pa nyid*, em tibetano), modo de referir a ausência de existência intrínseca de entidades substanciais, idênticas e permanentes nos fenómenos aparentes, o que, saliente-se, não nega a aparição ou manifestação, mas apenas a validade dos conceitos que a entificam e reificam. A vacuidade designa assim a verdade última ou absoluta de todos os aparentes seres e coisas, ou seja, o não ser coisa nem entidade de todos os fenómenos, incluindo a mente que os percebe, e não uma nova e misteriosa entidade, inefável, mística ou metafísica, que se possa hipostasiar distinta de tudo o que emerge na experiência sensível e inteligível. É nesse sentido, como veremos, que se fala de vacuidade da vacuidade. Por outro lado, se a vacuidade é a verdade última de todos os fenómenos, ela é simultaneamente distinta e inseparável da sua verdade relativa ou convencional, ou seja, da configuração que a sua manifestação assume segundo os limitados, convencionais e utilitários paradigmas do intelecto conceptual ². É neste

² Como diz Śāntideva, num texto clássico do budismo do Grande Veículo (*Mahāyāna*), ao distinguir as “duas verdades”, “relativa e última”: “A última não está ao alcance do intelecto, / Pois se diz que o intelecto é o relativo” – Śāntideva, *A Via do Bodhisattva*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e e Jigme Khyentse Rinpoche, tradução portuguesa de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (anexos e bibliografia), do Grupo de Tradução Padmakara, Lisboa, Ésquilo, 2007, IX, 2, p.158. Para um comentário detalhado deste clássico da espiritualidade budista, cf. Kunzang Palden, *Perles d’Ambrosie*, I-III, tradução do Grupo de Tradução Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, Éditions Padmakara, 2006 (I-II) e 2007 (III). Sobre a simultânea distinção e inseparabilidade das duas verdades, veja-se Nāgārjuna, em duas estâncias consecutivas de outro texto clássico: “Aqueles que não discernem a linha de divisão entre estas duas verdades, não discernem a realidade profunda (*gambhīra*) que está na doutrina dos Budas”; “Sem se tomar apoio no uso comum da vida (*vyāvahāra*), não se pode indicar o sentido último (*paramārtha*)” – Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bugault, Paris, Gallimard, 2002, 24, 9-10,

sentido que a via do Buda é um caminho do meio, equidistante quer do “desejo insaciável de existência”, quer do “desejo insaciável de exterminação”³, quer dos extremos conceptuais do essencialismo, ontologismo ou eternalismo e do niilismo, na medida em que, se no primeiro desses extremos se afirma o que a razão e a experiência não permitem afirmar, uma entidade intrínseca e permanente nos aparentes seres e fenómenos, no segundo se extravasa da desconstrução disso numa negação absoluta, não menos insustentável, em que se perde o sentido da manifestação e da verdade relativa. O niilista não é assim menos iludido pela miragem que nega, na medida em que se creia obrigado a adoptar como sua a tese contraditória daquela a cuja dissipação assiste: não encontrando água (ser, existência) onde ele ou outros a julgavam, tende a assumir a declaração “não há água” (não há ser, não há existência) como um enunciado positivo e objectivo acerca do real, o que constitui uma nova falácia ou miragem⁴. Essencialismo e niilismo são afinal posições conceptuais interdependentes, que uma à outra mutuamente se implicam, sustentam e reconduzem, no círculo vicioso de uma lógica fundada no inquestionado conceito de “ser”⁵, que na experiência búdica se desmonta.

Se na verdade, como veremos, o que propõe a via do Buda, ao falar de vacuidade, é uma evacuação de todos os pontos de vista - incluindo o da vacuidade, se esta se pretender um ponto de vista e não a sua simples ausência, o que seria o mais pernicioso dos pontos de vista⁶ - , o budismo histórico tem-se caracterizado pelo sentido ético-pedagógico que, assumindo a compaixão como a manifestação espontânea da sabedoria, procura transmitir a

pp.308-309.

³ Cf. o primeiro discurso do Buda, conhecido como o Sermão de Benares: “Setting in Motion the Wheel of the Dharma”, in *The Connected Discourses of the Buddha. A new translation of the Saṃyutta Nikāya*, tradução do pāli para inglês por Bhikku Bodhi, II, 56, 11, Boston, Wisdom Publications, 2000, p.1844.

⁴ Conforme o comentário de Guy Bougault, que nota que Nāgārjuna não obedece ao constrangimento do princípio aristotélico do terceiro excluído, que faz da rejeição de uma proposição como falsa a necessidade de aderir à sua oposta como verdadeira: in Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, pp. 122-123; Guy Bougault, *L’Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, pp.240 e 280-284. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 7, 1011 b 24, B, 2, 996 b 29; *Segundos Analíticos*, I, 11, 77 a 22.

⁵ “Aquele que crê na existência de um ser cai necessariamente nas visões de eternalismo ou de aniquilação. Pois este ser será quer permanente, quer impermanente” - Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 21, 14, p.267.

⁶ “Os Vitoriosos proclamaram que a vacuidade é o facto de escapar a todos os pontos de vista. Quanto àqueles que fazem da vacuidade um ponto de vista, eles declararam-nos incuráveis” - *Ibid.*, 13, 8, p.173.

verdade absoluta segundo as condições instauradas pela verdade relativa, ou seja, segundo as possibilidades de compreensão dos seres. Daí a ideia, não compartilhada por todas as escolas budistas, de o próprio ensinamento do Buda se haver processado em três ciclos distintos, donde resultariam três diferentes “Veículos”, progressivamente mais rápidos e profundos porque adequados a mentes menos obscurecidas: o Veículo de Base (*Hīnayāna*), cuja via é a renúncia às emoções negativas, o Grande Veículo (*Mahāyāna*), cuja via é a vacuidade e a compaixão, e o Veículo de Diamante ou Tântrico (*Vajrayāna*), cuja via, igualmente fundada na vacuidade e na compaixão, é a visão pura de todos os fenómenos ⁷. É à luz desta pedagogia pragmática, que visa dispensar a cada um apenas o que lhe é, a cada momento, mais útil para se libertar, que se devem entender os vários silêncios do Buda e as questões deixadas sem resposta, bem como as respostas relativas e graduais, aparentemente contraditórias ⁸. Todavia, em última instância, todo o Dharma ensinado pelo Buda, ou de “transmissão” ⁹, incluindo, como veremos, o que nele se diz sobre a própria natureza de Buda, não decorre directamente da natureza última das coisas, mas antes da sua manifestação em função das necessidades e capacidades dos seres não despertos. Assim se compreende que, no *Sutra do Diamante*, o próprio Buda declare que no Dharma por si ensinado “não se encontra mais verdade do que mentira” ¹⁰ e que já no *Majjhima-Nikāya*

⁷ “Para os seres de capacidade média, a renúncia é a via; para aqueles de grande capacidade, a compaixão é a via; e para os seres de faculdades superiores, a via é a percepção da pureza primordial” – Dilgo Khyentse Rinpoche, *Le Trésor du Coeur des Êtres Éveillés. Pratique de la vue, de la méditation et de l'action. Discours vertueux du début à la fin*, traduzido do tibetano pelo Grupo de Tradução Padmakara, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.94.

⁸ Sobre a recusa do Buda responder a “questões metafísicas inúteis”, cf. Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, prefácio de P. Demiéville, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp.30-34. Como exemplo das respostas relativas, graduais e aparentemente antagónicas, cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 18, 6 e 18, 8, pp.232 e 233: “Os Budas consideraram o eu, ensinaram também o não-eu. E ensinaram também que não há nem eu nem não-eu”; “Tudo é realmente como parece, nada é como parece. Ao mesmo tempo como parece e não como parece. Nem um nem o outro. Tal é o ensinamento progressivo (*anuśāsana*) dos Budas”.

⁹ Distingue-se entre o “Dharma de transmissão”, os ensinamentos dos Budas, adaptados aos limites dos seres, e o “Dharma de realização”, os frutos espirituais da aplicação de tais ensinamentos. Cf. “Glossário” in Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e de Dilgo Khyentse Rinpoche, tradução de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (prefácios, introduções, glossário e bibliografia) (Grupo de Tradução Padmakara), Lisboa, Ésquilo, 2007, p.451.

¹⁰ Cf. *Soutra du Diamant et autres soutras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Arthème Fayard, 2001, XIV e XVII, pp. 45 e 52.

compare o seu ensinamento a uma jangada, feita para atravessar um rio e passar para a outra margem (do sofrimento), devendo então ser abandonada, sem apego ¹¹.

Nesta perspectiva, tais adequações aos limites das mentes e dos seres não têm outro sentido senão despertar neles o germe da sua soteriológica erosão e evanescência, não propondo a via do Buda, em última instância, uma nova doutrina ou ponto de vista sobre o mundo, sempre estruturados segundo os conceitos e emoções da mente obscurecida pela visão dualista, mas antes a radical desconstrução de todas as doutrinas e pontos de vista, sem as substituir por nenhuma outras. Não pode assim deixar de se manifestar profundamente iconoclasta a respeito de todas elas e sobretudo, como veremos, das cristalizações doutrinárias de si mesma. Neste sentido, é difícil ir mais longe do que Nāgārjuna, na declaração lapidar que põe em causa a existência real de algo a que se possa chamar “budismo” enquanto corpo doutrinário, não obstante a verdade relativa de cerca de 2600 anos de complexos, vastos e florescentes ensinamentos budistas, orais e escritos: “Abençoada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas. Jamais um qualquer ponto de doutrina foi ensinado a quem quer que seja pelo Buda” ¹².

A razão disto está em que, na comum experiência humana, a ignorância fundamental, que consiste em não se reconhecer a vacuidade da mente e de tudo o que percebe, suscita os conceitos antinómicos estruturadores de todas as visões do mundo – religiosas, filosóficas, científicas ou do senso comum - , como identidade e diferença, mesmo e outro, ser e não ser, eu e não-eu, sujeito, objecto e sua relação, etc. No que respeita à questão mais sensível da experiência de si, o não reconhecimento da vacuidade suscita o conceito-emoção de si como uma entidade com existência intrínseca e permanente, a que correspondem as designações tradicionais de *ātman*, em sânscrito, de *alma* e seus derivados, cristalizados na noção de *eu*, nas línguas ocidentais. Podemos considerar este conceito emocional fruto de uma auto-apropriação ilusória, enquanto nasce como a primeira forma de suposta propriedade e posse, a do sujeito por si mesmo: penso e digo “eu” na medida em que algo se deseja e concebe uno, idêntico e diferente, com uma forma própria, que se possa

¹¹ Cf. Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, pp.29-30.

¹² Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 25, 24, p.334.

identificar, reconhecer e referir, por exclusão de tudo o que no mesmo lance se designa como outro, na origem de toda a experiência finita e condicionada. Conceber-se algo ou alguém é já desejar-se e ter-se por algo ou alguém, apegando-se a isso ¹³. Não se reconhecendo e esquecendo-se o espaço e processo da sua origem trans-individual e trans-pessoal, no qual retrospectivamente se o projecta, e desenvolvido pelo apego e desejo de conservação na concepção de uma vida eterna, o conceito de eu tende naturalmente a apelar um outro conceito não menos emocional, fruto do desejo de justificação e protecção, o de um Princípio, Deus ou Absoluto do qual o eu ontologicamente dependa, que seja razão, sentido e fim do seu ser, pensar e agir no mundo, que nele o integre ou assista e lhe possibilite uma sobrevivência e bem-aventurança eterna, mas que na verdade, desde as mais grosseiras concepções antropomórficas às mais subtis especulações metafísicas, é sempre criado à imagem e semelhança do próprio eu, na medida em que é necessitado pela insegurança de uma identidade que, diríamos, procura um fundamento e um bem substanciais e absolutos na mesma medida em que presente o vazio e inconsistência de si e de todos os seus medos, desejos e esperanças. Concebendo-se também o mundo como uma colecção de entidades pensadas à imagem e semelhança daquela que se considera realmente existente, formam-se assim as ideias fundamentais – Deus, eu/alma e mundo – que, em múltiplas articulações possíveis, vão estruturar as tradicionais cosmovisões religiosas e filosóficas e bem assim as suas lógicas derivas ateístas e niilistas, quer substituindo o conceito de Deus pelos seus decorrentes avatares metafísicos – o Ser, o Uno, a Natureza, a

¹³ Veja-se ainda Nāgārjuna que, ao referir os cinco *skandhas*, ou “agregados” de cuja interdependência resulta a experiência, a nível relativo, da individualidade – *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra e vijñāna*, corpo, sensação afectiva, noção-percepção, tendências kármicas, consciência dualista -, os designa como “grupos de apropriação [e de apego]” – *Ibid.*, 12, 2, p.160. Guy Bougault comenta: “O ser do “eu” define-se pelo seu ter. E os seus tormentos, a sua alienação, são os de um proprietário” – *Ibid.* Cf. também a sua exposição dos *skandhas* e da sua apropriação como “nossos”, onde termina por evocar o “reflexo de apreensão [“prise”] do recém-nascido que não mais larga o nosso dedo. A apreensão não se aprende, é o abrir mão [“lâcher-prise”] que se aprende” – *L’Inde pense-t-elle ?*, pp.187-189. Cf. também o dito do Buda onde se figura como “louco” aquele que, não sendo sequer dono de si, se atormenta com a posse de “filhos” e “riqueza” – *Dhamappada. As Palavras de Buda*, edição bilingue pali-português, tradução de José Carlos Calazans, Lisboa, Ésquilo, 2006, V, 62, p.65. Para uma subtil apresentação da génese e desenvolvimento do “eu”, cf. Chögyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism*, prefácio de Sakyong Mipham, editado por John Baker e Marvin Casper, ilustrado por Glen Eddy, Boston & London, Shambhala, 2002, pp.121-133.

Razão, a Consciência, a Humanidade, a Sociedade, a Matéria, etc., - , quer metamorfoseando o desejo de conservação em desejo de anulação, seu irmão-gémeo ¹⁴.

No que respeita à abstenção e silêncio do Buda ¹⁵ e da tradição budista perante o debate teísmo-atéismo, podemos aí considerar duas ordens de razões. A primeira prende-se com o já referido pragmatismo búdico que constata que, independentemente das suas crenças e descrenças filosóficas e religiosas, a mente sofre ou é feliz em função de ser ou não dominada pela ignorância dualista, pelo desejo possessivo e pela rejeição, sendo a libertação disso o que unicamente importa e não um crer ou descrer seja no que for, o que, além de vão, é habitualmente condicionado por esses mesmos factores mentais nocivos, como aliás abundantemente o tem provado e continua a provar a história da religião e da irreligião. A segunda razão aplica ao debate teísmo-atéismo o mesmo raciocínio aplicado ao confronto do essencialismo e do niilismo e de todas as visões extremas, na medida em que o facto de não se poder demonstrar a existência do Deus concebido ao modo teísta não prova a sua inexistência, a qual, afirmada, passa a constituir um novo acto de crença. Neste e noutros sentidos, já Nietzsche denunciara os ateus como piedosas gentes...

Alheio ao debate entre teísmo e atéismo, enquanto posições conceptuais e emocionais onde se projectam a mesma ignorância, medo e expectativa inerentes à busca de sentido para a existência e consciência egológica e humana, pensando-se em ambos os casos o mundo em função da falsa evidência do sujeito e do inquestionado pressuposto de que ele realmente exista, em si e por si, com razão, sentido e valor, o Buda recusa-se a sustentar, sossegar e consolar as ilusões mentais e humanas, declarando que a sua visão é a de uma verdade que vai “contra a corrente” (*paṭisotagāmi*), sendo nessa medida “sublime, profunda, subtil e difícil de compreender” ¹⁶.

¹⁴ Apenas para algumas das ideias aqui expostas, cf. Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, pp.75-76.

¹⁵ Sobre o silêncio do Buda, não só mas também “acerca de Deus”, tentando conciliá-lo com “o silêncio de Deus”, cf. Raimon Pannikar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996, em especial pp.255-293. Cf. também Paulo Borges, “O Silêncio do Despertar”, *Cais*, nº100 (Julho-Agosto de 2005), pp.90-91.

¹⁶ Cf. *Mahāvagga* (do *Vinaya*), edição de Saddhātissa Thera, Alutgama, 1922, p. 4 e ss.; *Majjhima-nikāya*, ed. Pali Text Society, pp.167 e ss – citado in Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens. Étude suivie d'un choix de textes*, pp.76-77.

Relativizada a questão da afirmação e negação de Deus e do mundo à questão do eu, resta saber se algo escapa a esta tríade de construções conceptuais. O *Sermão de Benares*, discurso fundador do budismo histórico, formula as quatro nobres verdades que introduzem à compreensão do mundo e à libertação: 1 - a de *dukkha*, termo vulgarmente traduzido por sofrimento, mas com um sentido mais amplo, o da insatisfação, insubstancialidade e impermanência de todas as experiências condicionadas, incluindo a do apego à ideia de uma identidade própria no que não são senão cinco agregados psicossensoriais interdependentes e impermanentes: a forma física, as sensações, as percepções, as construções mentais e a consciência; 2 - a da causa ou origem de *dukkha* no desejo ávido de fruição, existência ou não-existência; 3 - a da possibilidade de cessação de *dukkha* pelo desprender-se desta sua causa; 4 – a do caminho óctuplo que aí conduz, que vai da disciplina ética à disciplina mental e culmina na sabedoria. Se esta, no seu exercício relativo, passa por uma compreensão do mundo convencional, dominado por *dukkha*, e alcança a sua expressão na formulação das quatro nobres verdades, relativas ainda a essa percepção condicionada da realidade que visam superar, já no seu sentido absoluto coincide com a “cessação” (*nirodha*) ou “extinção” (*nibbāna*, em pali, *nirvāṇa*, em sânscrito) indicada na terceira nobre verdade. A sabedoria consiste pois, neste sentido, não num novo conhecimento, mas numa supressão da ignorância (*avidyā*, não visão) e da dualidade pela qual surge o conhecimento, enquanto relação entre sujeito e objecto. A sabedoria é um saber/sabor experimental ¹⁷ da transcensão do parecer haver algo no plano da dualidade eu-outro, é uma vivência do transcender toda e qualquer construção conceptual e emocional, e é por isso que, na medida em que a linguagem é um instrumento sobretudo forjado para expressar experiências dualistas, o falar acerca disso assume necessariamente um modo negativo. No *nirvāṇa* a “extinção” das condições e factores adventícios, dos conceitos e emoções, a “extinção da ilusão” (*mohakkhaya*) e da “sede” (*taṇhakkhaya*), a “extinção do desejo” (*rāgakkhaya*), a “extinção

¹⁷ “A palavra grega que designa o sábio está ligada etimologicamente a *sapio*, saboreio, *sapiens*, o apreciador, *sisyphos*, o homem de gosto extremamente subtil” – Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [*La Naissance de la Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque*, traduzido do alemão por Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1974, p.38].

do ódio” (*dosakkhayo*), diz-se ser o próprio incondicionado (*asamkhata*)¹⁸, que não o devém porque conceitos e emoções se extinguam, sendo, ao contrário, o que emerge em tal extinção e a permite, como que num regresso de todas as percepções ao seu estado natural. Como diz o Buda, numa passagem fundamental: “Ó bhikkhus, há o não-nascido, o que não veio a ser, o incondicionado, o não-composto. Se não houvesse o não-nascido, o que não veio a ser, o incondicionado, o não-composto, não haveria evasão do que é nascido, do que veio a ser, do que é condicionado e do que é composto. Uma vez que há o não-nascido, o que não veio a ser, o incondicionado, o não-composto, há assim (uma possibilidade) de emancipação para o nascido, o que veio a ser, o condicionado e o composto”¹⁹.

Sendo inequívoco que o Buda afirma um estado incondicionado, aquilo mesmo que noutros textos se designa como estado ou natureza de Buda, resta saber se isto não reintroduz, com outro nome, o sentido do divino, enquanto realidade primeira e última, que a seu modo, embora despojada de funções teístas como as de criação, providência e redenção, seja um fundamento entificado, sustento e fim primeiro e último de todas as coisas. Que isso seja possível, e que o Buda e a sua tradição o tenham visto como um risco, julgamo-lo evidente nos sutras e nos textos do Grande Veículo, cujo sentido aponta já a verdade última e não apenas a relativa²⁰, e que nalguns casos, como no paradigmático Nāgārjuna, operam uma crítica radical não apenas das posições filosóficas não budistas, mas sobretudo das próprias concepções fundamentais do chamado budismo²¹. Assim no *Sutra do Coração*, onde a proclamação da vacuidade – recorde-se, a ausência de existência intrínseca, em si e por si – dos cinco agregados da individualidade, bem como de “todas as coisas”, fazendo da ausência de essência o único “atributo essencial” de tudo, leva à contradição formal e literal do *Sermão de Benares*, mais flagrante no que respeita às quatro

¹⁸ *Sam*

yutta Nikāya, I, p.136, citado in Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens. Étude suivie d'un choix de textes*, p. 59.

¹⁹ *Udāna*, Colombo, 1929, p.129, citado in Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens. Étude suivie d'un choix de textes*, pp.59-60.

²⁰ Neste sentido se distingue entre “ensinamentos definitivos e interpretáveis”, sendo os primeiros os que apontam a verdade última e podem ser aceites literalmente, enquanto os segundos carecem de interpretação para encontrar o seu sentido profundo – cf. S. S. Dalai Lama, *Estágios da Meditação*, texto raiz de Kamalashila, tradução de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2001, pp.90-92.

²¹ Cf. substancial parte do já citado *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*.

nobres verdades, que se transmudam no seu contrário: passando-se da verdade relativa ou convencional para a verdade absoluta, “não há sofrimento, origem, cessação nem via”. Não há assim “ignorância nem fim da ignorância”, do mesmo modo que “não há sabedoria, fruto nem ausência de fruto”. Ou seja, compreendendo, não intelectual mas experimentalmente, a inadequação a todos os fenómenos mentais e físicos de qualquer modo de interpretação, incluindo o de fenómenos mentais e físicos, vendo a coincidência dos entes e das coisas com a sua não determinação como tal – “as formas são vacuidade e a vacuidade, ela própria, são as formas; a vacuidade não é diferente das formas e as formas não são diferentes da vacuidade” -, soçobram todos os conceitos entificadores, reificadores e dualistas e com eles a ideia de haver algo a evitar ou a atingir, bem como, implicitamente, pela vacuidade dos cinco agregados, a ideia de haver ou não um sujeito²². Pois, como diz o *Sutra da Liberdade Inconcebível*: “a pessoa é a cessação da pessoa” ou, melhor, “aquele que vê a Aparência real da pessoa não crê na pessoa nem na sua cessação”²³. É exactamente neste duplo reconhecimento de não haver nada a alcançar nem quem alcance, repousando-se assim no “conhecimento transcendente”, ou seja, na constatação de não haver nada sobre que se apoiar, não haver ignorância a evitar nem sabedoria a atingir, que, paradoxalmente ou não, se atinge o nirvãna. O nirvãna aqui entendido, não já como mera “extinção” da ignorância e das emoções, segundo o Veículo de Base, mas como o “insuperável Despertar autêntico e perfeito”²⁴, o estado de Buda com todas as suas qualidades intrínsecas de sabedoria, compaixão e poder, segundo o Grande Veículo.

O estado de Buda, neste sentido, como o mostra o *Sutra do Diamante*, é um estado incondicionado por qualquer afirmação ou negação, por qualquer conceito de realidade ou irreabilidade, quer de noções comuns como “eu”, “ser animado”, “vida”, “indivíduo”²⁵, quer de noções budistas como “realidade de Buda” ou “doutrina” a ensinar: é assim que o Buda proclama não possuir e não haver “jamais ensinado nenhum Dharma”, “qualquer doutrina

²² Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance transcendante*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, pp.77-78.

²³ Cf. *Soûtra de la Liberté inconcevable. Les enseignements de Vimalakîrti*, traduzido do chinês por Patrick Carré, Paris, Arthème Fayard, 2000, p.139.

²⁴ Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance transcendante*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, p.78.

²⁵ *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, VI e XIV, pp. 27-28 e 45.

que seja”²⁶. Uma vez que o chamado estado de Buda não é um qualquer “estado particular”, não há lugar nele para o pensar que se o obteve, não há nele qualquer forma de consciência que se identifique pela sua apropriação, ou seja, não há nele “ninguém de real” que por tal estado se qualifique²⁷: o “Despertar insuperável, autêntico e perfeito é desprovido de si, de qualidade de ser sensível, de vida, de individualidade”²⁸. Porém, como se esclarece, não supõe isto proclamar “a mínima destruição nem o aniquilamento de qualquer fenómeno que seja”²⁹. Se “Tathagata” significa “Que não vem de lado algum e não vai para lado algum”³⁰, é porque designa o incondicionado que é a própria Budeidade omnipresente, só possível de reconhecer pelos bodhisattvas, ou seja, pelo “espírito livre de toda a fixação”, “que não se coagule sobre nada”, “que não se apoie sobre nenhuma forma”³¹. Daí as duas estâncias pronunciadas pelo Buda: “Aqueles que me vêem na minha forma / Ou crêem escutar-me no som da minha voz / embrenham-se no erro: / Esses não me vêem”; “Vendo-se a realidade absoluta, vê-se os budas, / O seu poder de guiar vem do seu corpo absoluto. / Não sendo um objecto de conhecimento, a realidade absoluta / Não se encontra ao alcance da consciência vulgar”³². É assim que, como indica o *Sutra da Liberdade Inconcebível*, ou de Vimalakīrti, da tradição chinesa, essa visão para além da forma é sumamente insusceptível de qualquer entificação, cumprindo-se enquanto não visão: “quem vê realmente nada vê de real nem, por mais forte razão, de irreal”; o “olho do conhecimento” “não vê, mesmo se nada há que não veja: assim se acede ao Real na não-dualidade”³³.

A sistematização desta abordagem desconstrutiva surge com a dialéctica ablativa de Nāgārjuna, eminente sábio indiano do século II, fundador da Escola do Meio, *Mādhyamika*, considerado na tradição como um segundo Buda. Embora reconhecendo que os Budas, no

²⁶ Cf. *Ibid.*, VII e XXI, pp. 29 e 58.

²⁷ Cf. *Ibid.*, IX, pp.32-33. Como diz Subhūti ao Bem-aventurado, falando do seu próprio “entrar na corrente”, metáfora do Despertar e da Libertação irreversível: “Ó Bem-aventurado, se aquele que entrou na corrente pensa ter atingido o fruto da entrada na corrente, nada faz senão aderir à crença no eu, no ser animado, na vida, no indivíduo” – p.32.

²⁸ Cf. *Ibid.*, XXIII, p.61.

²⁹ Cf. *Ibid.*, XXVII, p.66.

³⁰ Cf. *Ibid.*, XXIX, p.68.

³¹ Cf. *Ibid.*, X, pp.35-36.

³² Cf. *Ibid.*, XXVI, p.65.

³³ Cf. *Soutra de la Liberté inconcevable. Les enseignements de Vimalakīrti*, p.141.

seu ensinamento progressivo, adaptado às aptidões e necessidades dos seres, adoptam circunstancialmente uma ou outra das quatro proposições logicamente possíveis acerca de algo – é, não é, é e não é, nem é nem não é ³⁴, o tetralema também conhecido mas abominado por Aristóteles ³⁵ - , o único objectivo de Nāgārjuna é a refutação global e absoluta de todas estas posições, o que se chamará a *prasajya-pratisedha*, sem oferecer qualquer contrapartida positiva. Na verdade, como já indicava o *Sāmadhirāja Sutra*, a chamada Via do Meio é uma via sem posição, que nem sequer mediana se pode dizer, pois nela os extremos desaparecem ³⁶. A dialéctica desconstrutiva e a refutação sem alternativa têm claramente como objectivo proceder, neste caso por mediação lógica e racional, à suspensão do pensamento discursivo e da sua errante vontade de poder numa experiência de vacuidade sem recurso e retorno possível a um novo ponto de apoio ou a um novo alimento para essa fome conceptual e designativa e para esse subtil desejo de conhecer e nomear objectos que é o véu da consciência mais espesso e difícil de reconhecer. É nesta medida que a dialéctica se cumpre numa eficácia libertadora, levando o “pensamento intencional” a extinguir-se, com todos os objectos criados para seu próprio sustento: “Quando o pensamento intencional [*citta*] cessa de se mover em busca de um alimento, a coisa sobre a qual se procura colocar um nome cessa também” ³⁷. Emerge então esse “nobre silêncio” (*āryas tuṣṇībhāvah*) que tão eloquente é na iconografia e que tão bem mostra o carácter

³⁴ “Tudo é como parece, nada é como parece. Simultaneamente como parece e não como parece. Nem um nem outro. Tal é o ensinamento progressivo (*anuśāsana*) dos Budas” - Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 18, 8, p.233.

³⁵ Falando de quem nega o princípio de contradição, Aristóteles reflecte: “Por outro lado, é claro que a discussão com este adversário é sem objecto. Pois ele nada diz. Ele não diz *assim* nem *não-assim*, mas diz *assim e não-assim*. E, de novo, estas duas proposições conjuntas são negadas, e ele diz *nem assim nem não-assim*. Pois, de outro modo, haveria já alguma coisa de definido” – *Metafísica*, Γ, 4, 1008 a 30-34. Sobre a questão, cf. Guy Bougault, *L’Inde pense-t-elle ?*, pp. 246-248.

³⁶ Cf. *Sāmadhirāja Sutra*, 103, 10, onde se declara: “o homem sensato não se mantém mais sequer no meio”, comentando Bougault dever-se isso a que “a seus olhos os extremos (*anta*) desapareceram” – in Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, p. 191.

³⁷ – *Ibid.*, 18, 7, p.233. Num sentido complementar, vejamos dois versos de uma estância citada no *Mahāprajñāpāramitāsāstra*: “Quando se detêm as palavras (*vāda*), / o funcionamento do pensamento (*cittapavrtti*) desaparece também” - tradução de E. Lamotte, I, p.323, citado in Guy Bougault, *L’Inde pense-t-elle ?*, p.271, nota 63. Sobre *citta*, “o pensamento intencional, aquele que visa um objecto, eventualmente uma acção sobre ele e a sua modificação”, cf. Guy Bougault, *La Notion de “Prajñā” ou de sagesse selon les perspectives du “Mahāyāna”. Part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’anagogie bouddhique*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1968, p.170.

ilusório da ideia de haver uma qualquer doutrina búdica. Citando, uma vez mais, Nāgārjuna: “Abençoada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas. Jamais um qualquer ponto de doutrina foi ensinado a quem quer que seja pelo Buda”³⁸. Notemos a mais ousada explicação disto, por Chandrakīrti, citando o *Ārya-tathāgata-guhyā-sūtra*: é “cada um dos auditores” que, “em função da sua capacidade de adesão, das suas tendências, dos seus resíduos inconscientes, projecta as suas respostas sobre o silêncio do Tathāgata e crê ouvi-las da sua boca”. Como diz também um provérbio hassídico: “O mestre mantém o silêncio e os discípulos escutam-no”³⁹. Seja como for, num contexto budista, é apenas nesta suspensão de *citta*, a mente alienada na concepção/projecção de objectos e objectivos, de sentidos, nomes e formas – segundo a filosofia budista, as funções inferiores e mundanas da mente, às quais tendem a restringir-se as fenomenologias ocidentais -, que se dá a evanescência da ignorância e com ela de todas as composições, fantasias e apegos mentais que, encadeadas nos doze elos da produção condicionada da experiência do real, estruturam a transmigração contínua da consciência dualista nas alucinadas percepções das existências samsáricas⁴⁰, como um sonho tanto mais ilusório quanto mais vivido como real.

Cumpra agora notar que este esvaziamento de toda a subjectivação-objectivação, tendo por efeito a evanescência de todas as supostas realidades e irrealidades, não exclui obviamente as mais veneradas noções budistas, sendo elas aliás – o *karma*, as quatro nobres verdades, o *nirvāna*, a transmigração, entre outras e além das já referidas -, as principais visadas pelo implacável iconoclasmo de Nāgārjuna. Entre elas destaca-se, naturalmente, o exame crítico do próprio Tathāgata, ou Buda, o qual se revela “fundamentalmente vazio”

³⁸ Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 25, 24, p.334. Noutra obra, Nāgārjuna também declara: “Se eu tivesse uma qualquer tese, estaria em falta: mas não tenho nenhuma tese” – *Madhyamakavrtti*, 16; citado in Guy Bougault, *La Notion de “Prajñā” ou de sapience selon les perspectives du “Mahāyāna”*. *Part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’anagogie bouddhique*, pp.176-177, nota 4.

Também Bodhidharma, o primeiro patriarca do budismo Zen, respondia a quem o interrogava sobre a sua doutrina: “não tenho” – citado in *Ibid.*, p.176.

³⁹ Citado por Guy Bougault in *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, p.334.

⁴⁰ Cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, Capítulo 26, pp. 341-347. Para uma exposição dos doze elos da produção condicionada, cf. “interdépendance” in Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.258-261.

(*svabhāvataś ca śūnye*), na medida em que não lhe corresponde nenhuma das quatro proposições afirmativas e/ou negativas logicamente possíveis (o tetralema atrás referido), o que torna irrespondíveis, por ausentes de sentido, todas as questões que a seu respeito se possam levantar, como a de saber “se ele existe ou não após a morte”⁴¹. Na verdade, não se designando como Buda uma entidade, existente em si e por si e logo separada, a sua única natureza intrínseca, a mesma de todo o universo, é não a haver. Como diz Nāgārjuna: “O que é a natureza própria do Tathāgata é também a natureza própria deste universo. O Tathāgata é sem natureza própria, sem natureza própria é este universo”⁴². Daí que manter “discursos sobre o Buda”, ou seja, sobre a transcendência de todo o discurso, seja não ver o Buda⁴³. Pretender vê-lo e dizê-lo, pretendê-lo algo ou alguém, pretender reificar e entificar algo que escape à própria ilusão discursiva, sempre entificante, reificante e objectivante, é ainda a mesma ilusão e mesmo a sua forma suprema, mais difícil de reconhecer e superar, na medida em que mais se apegamos ao que mais investe de valor religioso e sacral, convertendo-o em objecto de veneração, quando não de culto. É assim que o comentário de Chandrakīrti recorda o *Astasāhasrikā*, 39, 12, onde se declara, sem qualquer pudor confessional, que todas as coisas e todas as supostas realidades do Dharma, desde os budistas ao Buda perfeito e ao nirvāṇa, são semelhantes “a uma magia (*māyopama*)” e “a um sonho (*svapnopama*)”⁴⁴.

Se quiséssemos brincar um pouco, mas a sério, poderíamos imaginar que, se perguntássemos ao Buda, como o anjo da barca vicentina, “Quem és tu?”, talvez ouvíssemos o seu silêncio responder-nos, como o Parvo: “Não sou ninguém!”. Declaração terrível, que tanto nega ser alguém como ninguém! Um caminho do meio sem extremos! Será o Parvo, que se evacua e morre para si, a mais próxima figura do Buda na cultura portuguesa!?!...⁴⁵

⁴¹ Cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 22, 14, pp. 341-347.

⁴² Cf. *Ibid.*, 22, 16, p.281.

⁴³ “Aqueles que mantêm discursos sobre o Buda, o qual transcende todo o discurso, toda a modificação, todos eles, extraviados pelos seus próprios discursos, não vêem o Tathāgata” - *Ibid.*, 22, 15, p.280.

⁴⁴ Cf. Guy Bougault, in Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, p.281.

⁴⁵ Cf. Gil Vicente, *Auto da Barca do Inferno*, in *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, I, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, pp.210-211.

Seja como for, é da vacuidade do Buda, do seu Todo-o-Mundo/Ninguém, para usar outra expressão medieval e vicentina, que advém o “Se vires o Buda, mata-o !” que dá título a este estudo. Ou, como se diz noutra fórmula deste aparente anarquismo espiritual, presente no budismo chinês: “Mata aquele que encontres no teu caminho. Se encontres o Buda, mata o Buda; se encontres os Patriarcas, mata os Patriarcas; se encontres os Arahats, mata-os também”⁴⁶.

Porquê esta chacina, em nome do fim último do próprio caminho budista, em nome do Despertar, das suas referências e figuras mais centrais e veneráveis ? E sobretudo numa tradição que privilegia a relação estreita entre mestres – considerados e venerados como Budas vivos - e discípulos como factor de aceleração do processo libertador ? A resposta, se não está já evidente, pode ser esboçada pela observação do mestre chinês Yuan: “Se há um único *dharma* [coisa, fenómeno] que estimam ou consideram importante, esse *dharma* será tanto mais capaz de vos atar ou de vos matar...”⁴⁷. Ou seja, sobretudo numa via em que se visa fundamentalmente superar toda a dualidade, toda a entificação, reificação e objectivação, toda a fixação mental em algo ou alguém, toda a religião enquanto tentativa de unir o que só ilusoriamente se supõe separado, toda a divinização e acto de culto enquanto reprodução da relação dualista entre sujeito e objecto, a manutenção e a sacralização de uma qualquer referência particular e exterior, não reconhecida e assimilada como desde sempre íntima a todas as coisas e à própria mente para a qual se manifesta, é o maior obstáculo a

⁴⁶ *Taishō*, 45, 500 b, citado in K. Chien, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton University Press, 1964, p.358, citado in Raimon Pannikar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, p.262. Outra fórmula, atribuída a Linji Yixuan, diz: “Se encontres o Buda, mata o Buda ! Se encontres um patriarca, mata o patriarca !” – citado in Paul Demiéville, *Les entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard, 1972, p.94; cf. também p. 131. Cf. ainda Bernard Faure, “Introduction”, *Le Traité de Bodhidharma*, traduzido e comentado por Bernard Faure, Éditions Le Mail, 1986, p.61.

Veja-se também o reputado mestre budista contemporâneo Tich Nath Hahn, que estabelece uma fecunda correspondência entre este “matar o Buda” e o tema da “morte de Deus”: “Nirvana não pode ser descrito com conceitos e palavras como ser ou não-ser. Quando se fala de Deus, da morte de Deus, isso quer dizer que é necessário que a noção de Deus seja morta para que Deus toque a vida. A mesma coisa é verdadeira com o *nirvana*. Os teólogos eruditos que não se servem senão de noções, de conceitos e de palavras, e não da experiência directa, não são muito úteis.

É necessário matar a noção de Buda para que o verdadeiro Buda possa revelar-se. O *nirvana* é para tocar, para viver e não para descrever. As noções, os conceitos deformam a realidade do que é último... O Buda é uma coisa, a noção de Buda é uma outra. Um mestre Zen disse isto: “Se encontrarem o Buda no vosso caminho, devem matá-lo...” – “Respire, tu es vivant”, *Dharma*, nº26 (Arvillard, Mai-Septembre 1996), p.19.

⁴⁷ Citado in Bernard Faure, “Introduction”, *Le Traité de Bodhidharma*, p.61.

ultrapassar na senda da libertação. Podem-se compreender melhor os aspectos práticos disto, no âmbito da ascese budista, se se considerar a importância da meditação sem objecto, sem suporte, sem acção e sem sujeito, à qual por exemplo conduz, na tradição tântrica, a comum dissolução da divindade ou *maṇḍala* visualizado e de quem o visualiza, bem como a culminação de toda a via e de toda a prática numa não-prática ou não-meditação, entendida como o estado natural da mente, sem sujeito, objecto, intenção ou acção, mesmo que exteriormente se promovam, pela compaixão sábia, espontânea e universal que desse estado emerge, todas as actividades benéficas possíveis, só então plenamente adaptadas às necessidades específicas dos seres. Matar o Buda como algo que se *en-contra* no caminho – tal um *ob-jecto*, que, etimologicamente, é algo que se lança para e está *diant*e, separado e distinto, como um *obstáculo*... (tal o *Gegenstand* germânico, que indica o que é posto contra) - , como um referente particular e localizado, exterior ou interior, físico ou mental, é reconhecê-lo e experimentá-lo assim bem vivo em si e em tudo, é desvendar a omnipresente Budeidade, sem interior nem exterior, sem circunscrição, é desiludir-se de poder haver ou de se poder ser algo senão Buda, numa experiência em que naturalmente esta mesma linguagem conceptual se extingue na paz do “nobre silêncio”. Do mesmo modo que a vacuidade em nada consiste senão na evacuação de todos os pontos de vista, incluindo o da vacuidade, comparada a um purgante que, após libertar o organismo de todas as toxinas, deve por sua vez ser evacuado e abandonado, sem o que se converterá em novo e mais letal tóxico ⁴⁸ – daí falar-se de “*vacuidade da vacuidade*”, “para neutralizar o pensamento / De que a vacuidade é algo real” ⁴⁹ e o conseqüente apego a ela ⁵⁰ - , assim também *Buda* não designa senão o despertar de todo o sono e sonho conceptual, incluindo o budista, na medida em que se apegue à ideia de haver uma qualquer entidade que seja *o Buda*.

É Raimon Pannikar quem aponta o equivalente cristão desta necessidade de matar o Buda - “se encontras Cristo, come-o !” - , no *Evangelho segundo São João* – “Se não

⁴⁸ “Os Vitoriosos proclamaram que a vacuidade é o facto de escapar a todos os pontos de vista. Quanto àqueles que fazem da vacuidade um ponto de vista, eles declararam-nos incuráveis” – *Ibid.*, 13, 8, p.173. Cf.o comentário de Guy Bougault, na mesma página.

⁴⁹ Cf. Chandrakīrti, *Introduction to the Middle Way [Madhyamakavatara]*, 6, 186, comentário de Jamgön Mipham, traduzido pelo Grupo de Tradução Padmakara, Boston & London, Shambhala, 2002, p.94.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p.316.

comerdes a carne do Filho do Homem / e não beberdes o seu sangue, / não tereis a vida em vós” (6, 53; cf. também 51-58), relacionando-o com o passo subtil do mesmo *Evangelho* em que o mestre nazareno indica ser do interesse dos discípulos que ele parta porque, não o fazendo, o Paraclito, “o Espírito que actua interiormente”, não poderia manifestar-se-lhes (*João*, 16, 7) ⁵¹. Num sentido afim, também o Buda declarou que, desaparecendo fisicamente de junto dos discípulos e entrando em nirvana, eles ficariam ansiosos por “seguir o caminho”, enquanto que, se permanecesse entre eles, tornar-se-iam preguiçosos ⁵². Noutra sentença, e num contexto teísta, matar o Buda poderia ainda relacionar-se com o rogar a Deus que dele se seja livre, ou que nos livre de si, em Mestre Eckhart ⁵³, com a necessidade de o transcender, em Angelus Silesius ⁵⁴, ou com a necessidade de se abandonar tudo, e mesmo Deus, cuja proclamação por Schelling gelou certa assembleia académica ⁵⁵.

Em termos budistas, isso significa que, pese toda a inspiração e bênção que do mestre exterior procedem, e a importância da devoção a ele como forma de abrir a mente e o coração para além dos limites do ego, em última instância o verdadeiro Mestre é, desde sempre, o estado primordial e natural da mente, sem conceitos de sujeito, objecto e sua relação. É neste sentido que o mais autêntico mestre é precisamente aquele que, levando o

⁵¹ Cf. *João*, 16, 7. Cf. Raimon Pannikar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, p.262. Para algumas presenças deste tema na teologia e na espiritualidade cristã, interpretando-se por vezes a partida física de Cristo como necessária ao deslocamento do amor dos discípulos da sua humanidade para a sua divindade, cf. Santo Agostinho, *Sermo 143, P. L.*, t. XXXVIII, col.786; São Tomás de Aquino, *In Johann. 7, 32 e Suma Teológica*, II, II, Q. 82, a. 3, sol. 2; Suso, *Tel un Aigle*, traduzido do alemão medieval, apresentado e anotado por Wolfgang Wackernagel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p.29; *La Quête de la Sagesse*, tradução do inglês medieval, apresentação e notas por Alain Sainte-Marie, Éditions du Seuil, 2004, p.168. Mas sobretudo, sobre a transcensão iniciática da relação dualista entre mestre e discípulo, cf. *O Evangelho de Tomé*, 13 e 108, in *Evangelhos Gnósticos*, Biblioteca de Nag Hammadi, II, edição de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents e Francisco García Bazán, tradução de Luís Filipe Sarmiento, revisão científica da tradução de António de Macedo, Lisboa, Ésquilo, 2005, pp.83-84 e 97. Cf., sobre esta questão, Paulo Borges, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006, pp.154-155.

⁵² *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, XV, 268-272, citado in Raimon Pannikar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, p.262.

⁵³ “Darum bitten wir Gott, daß wir “Gottes” ledig werden [...]”; “Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache” - Mestre Eckhart, Pr. 32, in *Deutsche Predigten und Traktate*, edição e tradução de Josef Quint, Zúrique, Diógenes, 1979, pp.305 e 308.

⁵⁴ “Ich muß noch über Gott in eine wüste ziehn” [“Devo ir ainda além de Deus, para um deserto”] - Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 212, edição crítica de Louise Gnädinger, Estugarda, Philipp Reclam, 2001, p.28.

⁵⁵ Cf. *Schellings Werke* (ed. Cotta), IX, pp.217-218, citado in Xavier Tilliette, *L’Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, p.25.

discípulo a libertar-se do ego, o liberta igualmente de si, ou do apego desse mesmo ego a si, convocando-o à experiência não conceptual do que transcende igualmente mestre, discípulo e sua relação e bem assim os limites de toda a religião e filosofia ⁵⁶: o próprio *real*. Esta experiência, “intransmissível por e a outro”, como diz Nāgārjuna ⁵⁷, portanto insusceptível de qualquer revelação ou dom e irreduzivelmente singular (se bem que não menos universal), não se pode articular em termos de sujeito e objecto. Se nela há conhecimento, esse é o conhecimento ou sabedoria transcendente, *prajñā*, um saber por experiência vivida que, em rigor e em termos últimos, não há quem conheça nem o que seja conhecido. Por isso, se *prajñā* ainda evoca, mesmo etimologicamente, a *gnôsis* grega, é uma gnose que se cumpre plenamente na sua própria superação, fazendo evanescer a ilusão do sujeito, do objecto e do conhecimento como sua relação. Daí propostas recentes que a definem como *gnose agnóstica*, na medida em que conhece abolindo todo o conhecimento ⁵⁸. Daí a possibilidade de a considerar, pelo menos até certo ponto, afim à douta ignorância no contexto da (a-)teologia mística ocidental, onde Deus se vê pela “ausência de visão” e de discurso, numa experiência igualmente de “vacuidade” e “silêncio” ⁵⁹. Daí o sentido da “heresia” e das “visões falsas” no budismo, que, em termos últimos, como é particularmente sugerido pela língua tibetana, não se definem propriamente como posições contrárias a uma pressuposta doutrina ortodoxa, mas como o facto de haver uma qualquer posição, ponto de apoio e fixação da mente e sobretudo apego a eles. Como se diz de Confúcio na sua tradição: um sábio é sem ideias, no sentido de não ter jamais um pressuposto, algo de

⁵⁶ Numa oração budista tibetana, diz-se que o “Lama (Mestre) raiz” nos mostra “a nossa própria mente como sendo realmente o dharmakāya”. O *dharmakāya* é o incondicionado imanifestado, livre de qualquer id-entidade intrínseca.

⁵⁷ “Intransmissível por e a outro, pacífico, extra-discurso, extra-conceito, sem diversidade: outras tantas maneiras de indicar o que ele verdadeiramente é [o real modo de ser das coisas]” - Nāgārjuna, *Stances du Milieu par Excellence [Madhyamaka-kārikās]*, 18, 9, p.234.

⁵⁸ “É assim que a ciência está votada a afundar o seu próprio navio... para ir até ao fim de si mesma” – Guy Bougault, *La Notion de “Prajñā” ou de sapience selon les perspectives du “Mahāyāna”. Part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’analogie bouddhique*, p. 170. Sobre esta questão da noética anoética budista, cf. *Ibid.*, pp.167-186.

⁵⁹ Cf., por exemplo, Nicolau de Cusa, que assume ser pela “ausência de visão” que se tende “para o que é realmente Deus”, acrescentando: “Pois a teologia mística conduz à vacuidade e ao silêncio, onde reside a visão do Deus invisível que nos é concedida” – *Apologie de la Docte Ignorance*, in *Trois Traités sur la Docte Ignorance et la Coïncidence des Opposés*, introdução, tradução, notas e comentários por Francis Bertin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p.35.

preconcebido que funcione como princípio a partir do qual deduza ou desenvolva o pensamento e a acção, tornando-os reféns das limitações inerentes a essa prévia tomada de posição que assim lhes impede a espontânea adequação à diversidade e mutabilidade das circunstâncias concretas em que se exercem ⁶⁰. Nós diríamos: o sábio é *idiota*, no sentido ainda grego e socrático do indivíduo que é um “simples particular”, que não se especializou e funcionalizou publicamente ⁶¹ na ignorante presunção de ser e saber isto ou aquilo.

A esta luz, resta concluir que o fim último da via do Buda é o próprio fim do Buda e do budismo, o fim dessa forma primeira e última de ignorância pela qual há Buda e budismo, no sentido de que é pelo ilusório advento da ignorância, do desejo possessivo e da aversão que o estado natural e primordial, livre e luminoso, da mente e dos fenómenos, se manifesta como as Três Jóias da tradição búdica - Buda, Dharma e Sangha - nas e para as consciências onde a experiência primordial se obscurece. Por paradoxal que pareça, cremos que a grande verdade e força do Buda e do budismo residem exactamente no reconhecimento e confissão desassombrada de que, em última instância, não são senão e ainda uma ilusão relativa aos devaneios da mente dualista e obscurecida, embora uma ilusão que sábia, estratégica e habilmente condensa, orienta e utiliza as tendências ilusórias da mesma mente para delas e de si a/se libertar no estado natural sem conceitos. É só nesta medida – a do que na tradição búdica se chamam os “meios hábeis”, exercício activo e compassivo da sabedoria - que o Buda e o budismo podem continuar a ser uma ilusão devoradora de ilusões, uma ilusão libertadora de todas as ilusões, incluindo de si própria ⁶².

Neste mesmo sentido se compreende que a tradição budista do Grande Veículo (*Mahāyāna*) e do Veículo de Diamante ou Tântrico (*Vajrayāna*) haja constituído uma budologia sistemática - que tem uma das mais notáveis expressões no *Mahayana*

⁶⁰ Cf. François Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, pp.13 e ss.

⁶¹ É assim que Sócrates se vê, por oposição ao “homem público” – cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 32 a.

⁶² Sobre esta questão, cf. Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not A Buddhist*, Boston/Londres, Shambhala, 2007, pp.105-106 [edição portuguesa: *O que não faz de ti um budista*, tradução de Paulo Borges, Lisboa, Lua de Papel, 2008]: “[...] mesmo a iluminação é como um sonho e uma ilusão”; “Por fim, temos de abandonar a via para a iluminação. Se ainda nos definimos como um budista, não somos ainda um Buda”. Cf. também Dilgo Khyentse, *Le Trésor du Coeur des Êtres Éveillés*, Seuil, 1996, p.114.

Uttaratantrasāstra, revelado por Maitreya e redigido por Asanga (séc. IV) ⁶³ - , com a sua concepção dos três corpos de Buda: o *dharmakāya*, ou corpo absoluto e imanifestado, o *sambhogakāya*, ou corpo de emanção subtil, e o *nirmanakāya*, ou corpo de emanção grosseira, semelhante ao corpo físico dos seres a quem se manifesta. Esta tríade não é todavia sobrenatural e exterior à experiência imediata de todo e qualquer ser, uma vez purificada de todos os obscurecimentos conceptuais e emocionais que a si mesma a encobrem. Neste sentido, tal como numa experiência mais profunda das Três Jóias Buda não designa senão a vacuidade, Dharma a luminosa manifestação do seu reconhecimento e Sangha a sua compassiva irradiação, do mesmo modo os três corpos de Buda correspondem respectivamente à mente, ao verbo e ao corpo de todos os seres, na tridimensionalidade da sua natureza incondicionada. Assim, como se indica na tradição do *Dzogchen*, ou Grande Perfeição ⁶⁴, considerado o cume de todas as vias budistas, todos os seres e coisas aparentes, todos os fenómenos e percepções, sem qualquer excepção, são desde sempre e para sempre puros, perfeitos e sagrados, ou seja, livres de conceitos como puro e impuro, perfeição e imperfeição, sagrado e profano. Na gloriosa omnipresença da natureza de Buda, não há algo ou alguém que se possa isolar e apontar como o Buda. Pela razão fundamental de o Buda não ser algo ou alguém, de o incondicionado não ser algo ou alguém ⁶⁵.

Por isso, se o virem, matem-no !

⁶³ Cf. Arya Maitreya, *Buddha Nature. The Mahayana Uttaratantra Shastra*, registrado por Arya Asanga, comentário de Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, explicações de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, traduzido por Rosemarie Fuchs, Ítaca, Snow Lion, 2000.

⁶⁴ Sobre o Dzogchen, com indicações bibliográficas, cf. Paulo Borges, “A liberdade natural da mente no Dzogchen ou «Grande Perfeição»”, in Paulo Borges/Carlos João Correia/Matthieu Ricard, *O Budismo e a Natureza da Mente*, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005, pp.61-79.

⁶⁵ Segundo a tradição, a primeira questão que foi posta ao Buda, antes de proferir o seu primeiro discurso após o Despertar, foi: “Quem és tu?”. Perante as várias possibilidades postas por Upaka, o “asceta nu” que o interrogou – ser um espírito da floresta, um espírito celeste, um deus ou um homem - , o Buda respondeu haverem sido anulados todos os *samskaras* – todas as construções mentais, conceptuais e volitivas, condicionadas e condicionantes – que o poderiam levar a ser descrito como um qualquer desses seres, concluindo: “Por conseguinte sou um Buda” – Sangharakshita, *Quem é o Buda?*, tradução de Carlos Grifo, Lisboa, Presença, 1997, pp.142-144. Dizer-se “Buda”, neste contexto, não é distinto de dizer-se “Ninguém”, como o Parvo em Gil Vicente.

