ARAHANTS, BODHISATTVAS E BUDDHAS

Entre as diversas denominações do budismo, surge uma imensa riqueza e variedade de visões que pautam o caminho de um praticante. Aqui, o Ven. Bhikkhu Bodhi discorre, com toda a sua erudição, sobre as diferenças que separam as escolas budistas, suas raízes históricas e sua visão sobre a integração saudável dessas perspectivas, sem que precisemos recorrer ao sincretismo universalista.

-- por Ven. Bhikkhu Bodhi

(tradução por Seladhamma)

Nota do tradutor: O autor deste texto alterna termos entre o páli e o sânscrito da forma como vê necessário. As formas foram mantidas como no original, incluindo ênfases e grifos, para tentar comunicar em língua portuguesa a mensagem mais próxima possível do original. É possível encontrar o texto original em inglês aqui.

I. IDEAIS BUDISTAS EM COMPETIÇÃO

Os ideais do arahant e do bodhisattva são frequentemente considerados os respectivos ideais-guia do budismo Theravada e Mahayana. Essa suposição não é totalmente correta, tendo em vista que a tradição Theravada absorveu o ideal do bodhisattva em sua estrutura e, portanto, reconhece a validade tanto da busca por tornar-se um arahant quanto um Buddha como objetos de aspiração. Seria, portanto, mais acertado dizer que os ideais do arahant e do bodhisattva são os respectivos ideais-guia do Budismo Antigo e do Budismo Mahayana. Por "Budismo Antigo", não quero dizer o mesmo que budismo Theravada como pode ser encontrado nos países do sudeste asiático. Quero dizer o tipo de budismo encontrado nos Nikayas antigos do budismo Theravada e nos textos correspondentes de outras escolas de budismo indiano que não sobreviveram à destruição generalizada do budismo na Índia.

É importante reconhecer que esses ideais, nas formas como foram passados para nós, se originam de diferentes corpos de literatura decorrentes de diferentes períodos no desenvolvimento histórico do budismo. Se não levarmos este fato em consideração e simplesmente comparar esses dois ideais descritos nos textos budistas canônicos, podemos supor que os dois foram originalmente ensinados pelo próprio Buddha histórico, e podemos supor que o Buddha – que viveu e ensinou na planície do Ganges no século V a.C. – oferecia a seus seguidores uma escolha entre ambos, como quem diz: "Este é o ideal do arahant, que tem essas e essas características; e este é o ideal do bodhisattva, que tem essas e essas características. Escolha qualquer um que te apeteça"[1]. Os sutras Mahayana, tais como o Mahaprajña-paramita Sutra e o Saddharmapundarika Sutra (o sutra do lótus) dão a impressão de que o Buddha de fato ensinou ambos os ideais. Estes sutras, no entanto, certamente não são antigos. Ao contrário, são tentativas relativamente tardias de se esquematizar as diferentes práticas budistas que evoluíram ao longo de um período de aproximadamente quatrocentos anos após o parinirvana do Buddha.

Os textos budistas mais antigos – os Nikayas em páli e seus homólogos de outras escolas antigas (alguns dos quais foram preservados nos Agamas chineses e no Kanjur tibetano) – apresentam o ideal do discípulo budista como o do arahant. Os sutras Mahayana, compostos alguns séculos depois em sânscrito híbrido budista, apresentam o ideal para um discípulo Mahayana como aquele do bodhisattva. Algumas pessoas argumentam que, pelo ideal do arahant pertencer ao Budismo Antigo, enquanto o ideal do bodhisattva pertence ao posterior budismo Mahayana, então o Mahayana deve ser um tipo mais avançado ou altamente desenvolvido de budismo, um ensinamento mais derradeiro comparado aos ensinamentos mais simples e básicos contidos nos Nikayas. De fato, essa é uma atitude comum entre praticantes Mahayana, que chamarei de "Elitismo Mahayana". Uma atitude oposta e comum entre os conservadores que advogam os Nikayas rejeita todos os desenvolvimentos posteriores da história do pensamento budista como um desvio ou distorção, um dissenso da "pureza prístina" dos antigos ensinamentos. Chamo essa atitude de "Purismo Nikaya". Tomando somente o ideal do arahant como válido, os puristas rejeitam o ideal do bodhisattva, algumas vezes forçosamente e até mesmo agressivamente.

Tenho buscado um ponto de vista que possa fazer jus a ambas as perspectivas, tanto a dos Nikayas quanto a dos mais antigos sutras Mahayana, um ponto de vista que possa acomodar suas respectivas forças sem cair num sincretismo suave e fácil, sem apagar dissonâncias conceituais entre elas, sem abandonar a fidedignidade aos registros históricos – e, ainda assim, reconhecendo também que esses registros não são tão claros e que é pouco provável que estejam livres de vieses. Essa tarefa não tem sido, de forma alguma, fácil. É muito mais simples adotar o ponto de vista do "Purismo Nikaya" ou o do "Elitismo Mahayana" e segurá-los sem titubear. O problema com essas duas visões, no entanto, é que ambos são obrigados a negar fatos que são desconfortáveis a seus respectivos pontos de vista.

A despeito de ter sido ordenado como um monge budista Theravada, neste texto eu não tentarei defender as opiniões de nenhuma escola de budismo em particular ou apoiar um ponto de vista sectário. Por seis anos, vivi em monastérios chineses Mahayana e meu entendimento sobre o budismo foi particularmente enriquecido no meu contato com os ensinamentos do monge erudito chinês Yinshun (1906-2005) e seu mais antigo discípulo vivo, mestre Renjun, fundador do Bodhi Monastery in New Jersey. Meu propósito primeiro é extrair desses textos aquilo que é dito explicitamente e, também aquilo que dizem implicitamente, sobre esses dois ideais de vida budista em competição. Ao fim, quando tirar minhas conclusões, deixá-las-ei claras e estas serão inteiramente [conclusões] minhas. Algumas vezes, não tirarei conclusões, mas sim levantarei questões, apontando os problemas na história do budismo dos quais estou agudamente consciente mas que, infelizmente, não posso resolver. É bem possível que aquilo que eu considero um ponto de vista cheio de nuances e equilibrado vá atrair ataques dos defensores partidários de ambos os lados da divisória. Porém, a partir de minha atual compreensão, não tenho escolha senão assumir esse risco.

II. TOMANDO O BUDDHA COMO IDEAL

Quero começar fazendo o que creio ser uma observação extremamente importante, mas raramente feita, qual seja, que ambos os tipos de textos – os Nikayas e os Agamas de um lado e, do outro, os sutras Mahayana – em certo sentido tomam o próprio Buddha como o ideal. Isto é, não é que o Budismo Antigo deixe de lado o Buddha para tomar seus discípulos como o

ideal, enquanto o budismo Mahayana vem ao resgate e recupera aquilo que os “Hinayana”[i] teriam esquecido, a saber, o ímpeto inspirador transmitido pelo próprio Buddha. Ao contrário, quero reiterar que seguidores de ambas as formas de budismo – e dos textos tradicionais a partir dos quais ambas as formas de budismo se desenvolvem – olham para o Buddha como a figura exemplar a qual o verdadeiro seguidor do Dharma deve emular.

As duas diferem primariamente na medida em que veem o Buddha a partir de duas perspectivas diferentes. Usarei uma analogia para ilustrar isso e então proverei uma explicação mais completa. O salão do Buddha aqui em nosso monastério possui duas entradas situadas em ambos os lados da imagem do Buddha. Se alguém olhar para a imagem tendo entrado pelo lado oeste, o Buddha parece-se de uma forma; o ângulo salienta certas características de sua face. Se alguém olha para a imagem tendo entrado no salão pela entrada leste, o Buddha parece-se doutra forma; o ângulo salienta outras características de sua face. Vejo isso como um símile adequado para a forma como as duas tradições enxergam o Buddha e sua iluminação. Vejo tanto os antigos suttas dos Nikayas e Agamas, quanto os sutras Mahayana dando-nos diferentes perspectivas do Buddha e sua iluminação e, portanto, oferecendo diferentes compreensões daquilo que significa ser um verdadeiro seguidor do Buddha.

Para caracterizar brevemente essas perspectivas, eu diria que os Nikayas e os Agamas nos dão uma “perspectiva histórico-realista” sobre o Buddha, enquanto os sutras Mahayana nos dão uma “perspectiva cósmico-metafísica”. Ao usar esses termos, não intento usar os Nikayas para desautorizar os sutras Mahayana – apesar de que, naturalmente, creio mais provável que eles estejam mais próximos dos próprios ensinamentos orais do Buddha. No entanto, estou apenas tentando caracterizar os pontos de vista que estes usam para olhar para o Buddha e interpretar seu significado para o mundo. Essas duas perspectivas, então, definem o que o Buddha alcançou por meio de sua iluminação. Quando tomamos a perspectiva histórico-realista, o Buddha se tornou um arahant. Porém, apesar de ser um arahant, poderíamos chamá-lo de “um arahant com diferenças”; ele era não tão somente um arahant com algumas diferenças incidentais, mas um arahant cujas diferenças eventualmente o elevaram a um nível distindo, o Bhagava, um professor do mundo, alguém que superava todos os outros arahants. Essas diferenças abriram a porta, por assim dizer, à “perspectiva cósmico-metafísica” do Buddha como uma forma de compreender a que se deviam essas diferenças. Uma vez que essa porta se abriu, o Buddha passa a ser visto como alguém que trouxe à consumação a longa carreira de bodhisattva que se estendia por incontáveis éons, nos quais ele se sacrificou de várias formas, muitas vezes, pelo bem dos outros: este é o aspecto cósmico desta perspectiva. Novamente, ele era visto como aquele que chegou à verdade última, o Tathagata que veio da Talidade[ii] (tatha + agata) e que foi à Talidade (tatha + gata) e ainda, que reside em lugar nenhum: este é o aspect metafísico desta perspectiva. Essa perspectiva cósmico-metafísica, então, tornou-se característica do Mahayana.

III. A perspectiva dos Nikayas

Como indiquei acima, há um sentido no qual tanto os Nikayas quanto os sutras Mahayana tomam como seus projetos demonstrar o que se requer de alguém que queira “seguir os passos do Mestre”. Mas, tomam este projeto a partir de dois pontos de vista diferentes. Explicarei primeiramente o ponto de vista dos Nikayas e, então, o ponto de vista dos sutras Mahayana.

Os Nikayas começam com nossa condição humana em comum e representam o Buddha partindo desta mesma condição humana. Ou seja, para os Nikayas, o Buddha começa como

um ser humano que compartilha totalmente de nossa humanidade. Ele nasce entre nós como um homem, sujeito às limitações da vida humana. Ao crescer, ele é confrontado com o inevitável envelhecer, doença e morte, os quais revelam a ele a profunda miséria que jaz perpetuamente escondida sob a juventude, saúde e vida, zombando de nossas alegrias mais brilhantes. Bem como muitos outros indianos pensativos de seu tempo, ele busca um caminho para a liberação das aflições da vida – e da forma como nos conta, ele busca liberação primeiramente para si, não com um pensamento grandioso de salvar o mundo. Ele vai adiante[iii], torna-se um asceta e engaja num implacável esforço pela liberação. Finalmente, ele encontra o caminho correto e atinge a bem-aventurança de nirvana. Após sua realização, ele considera se deve ou não disponibilizar este caminho para outros, e seu primeiro impulso é permanecer silente. Note que ele quase segue a rota de um paccekabuddha. Somente quando a deidade Brahma Sahampati o faz sua súplica, ele toma para si a tarefa de ensinar o caminho a outros. Sua maior realização é ter atingido o nirvana, o estado livre de todas as amarras e sofrimento. Este é o grande objetivo, o fim derradeiro de todo esforço espiritual, a paz além de toda a ansiedade e desassossego da condição humana ordinária. Ensinando este caminho, ele disponibiliza esse objetivo a outros, e aqueles que seguem o caminho alcançam o mesmo que ele próprio realizou.

O Buddha é o primeiro dos arahants, enquanto aqueles que estão tentando atingir o objetivo ao seguir seu caminho também se tornam arahants. No verso de homenagem ao Buddha, diz-se: "Iti pi so Bhagava Araham... – O Abençoado é um arahant..." Brevemente após sua iluminação, enquanto andava em direção a Benares para encontrar os cinco monges[iv], um viajante parou o Buddha e perguntou quem ele era. O Buddha respondeu: "Eu sou o arahant no mundo, sou o supremo professor" (MN 26/I 171). Então o Buddha primeiramente se declara um arahant. A marca que define um arahant é a realização de nirvana nesta vida presente. A palavra "arahant" não foi criada pelo Buddha, mas era comum mesmo antes dele aparecer no cenário religioso indiano. A palavra é derivada do verbo arahati, que significa "ser digno" e, portanto, significa que uma pessoa é verdadeiramente digna de veneração e oferendas. Da perspectiva dos Nikayas, o objetivo último – o objetivo em termos estritamente doutrinais – é o nirvana, e o objetivo em termos humanos é o estado de arahant, o estado de uma pessoa que atingiu nirvana na vida presente. A iluminação do Buddha é significativa porque marca a primeira realização do nirvana neste período histórico. Pode-se dizer que o Buddha se posiciona acima do horizonte histórico como um arahant; em sua manifestação histórica, ele surge na consciência humana como um arahant.

Após atingir a iluminação, o Buddha torna o caminho até a iluminação disponível a muitos outros. A iluminação é valorizada pois é o pórtico para a liberdade absoluta do nirvana. Nos Nikayas, encontramos diversas descrições do processo pelo qual o Buddha atingiu a iluminação, e há textos correspondentes que descrevem a iluminação dos discípulos nos mesmos termos. Em MN 26, o Buddha diz que "estando eu mesmo sujeito ao nascimento, envelhecimento, doença e morte, eu atingi o não-nascido, sem envelhecimento, livre da doença, sem-morte, suprema proteção da sujeição, Nibbana" (MN I 167). Alguns meses depois, quando ele ensinou o Dhamma para seus primeiros cinco discípulos, ele diz a eles: "Quando aqueles monges foram instruídos e guiados por mim, estando sujeitos ao nascimento, envelhecimento, doença e morte, eles atingiram o não-nascido, sem envelhecimento, livre da doença, sem-morte, suprema proteção da sujeição, Nibbana" (MN I 173). E, portanto, a realização desses monges é descrita nos exatos mesmos termos que o Buddha usa para descrever sua própria realização. Novamente, em diversos suttas – MN 4, MN 19, MN 36 – o Buddha descreve sua própria realização da iluminação envolvendo dois estágios

principais. Primeiro, a realização dos quatro jhanas. Segundo, durante três partes da noite, ele realizou três conhecimentos superiores: a recordação de vidas passadas, o conhecimento do perecer e renascer de seres de acordo com seu karma e o conhecimento e destruição dos asavas, as impurezas primordias que sustentam a roda dos renascimentos. Diversos suttas na mesma coleção, o Majjhima Nikaya, descrevem a iluminação do discípulo desta mesma forma: realização dos quatro jhanas e a realização dos três conhecimentos superiores; ver MN 27, MN 51 e MN 53. Apesar de ser verdade que nem todos os discípulos atingiram os jhanas e muito provavelmente não atingiram os dois primeiros conhecimentos superiores, estes pareciam estabelecer certo marco ideal na antiga Sangha – um marco que o Buddha e os grandes arahants compartilhavam.

Em SN 22:58, o Buddha diz que tanto o Tathagata e o discípulo arahant são similares em sua liberação dos cinco agregados: forma, sensação, percepção, formações volitivas e consciência. Então, qual a diferença entre eles? A resposta que o Buddha dá aponta para uma prioridade temporal como distinção: o Tathagata é quem dá origem ao caminho, quem produz o caminho, aquele que declara o caminho. Ele é o conhecedor do caminho, descobridor do caminho, expositor do caminho. Seus discípulos permanecem no seguir o caminho e tomam posse dele posteriormente. Mas ambos andam pelo mesmo caminho e atingem o mesmo fim.

Assim o Buddha se distingue dos discípulos arahants, não por alguma diferença categórica em suas respectivas realizações, mas por seus papéis: ele é o primeiro em seu período histórico a atingir a liberação e serve como guia incomparável ao tornar conhecido o caminho para a liberação. Ele tem qualidades para ensinar que até mesmo os mais capazes entre seus discípulos não podem se comparar, mas com relação a suas realizações que transcendem este mundo, tanto o Buddha quanto os arahants são “buddho”, “iluminados”, no sentido de que compreenderam as verdades que devem ser compreendidas. Eles são ambos “nibbuto”, no sentido de terem extinguido as máculas e, portanto, atingiram a paz do nirvana. São ambos “suvimutto”, totalmente liberados. Eles compreenderam totalmente a verdade do sofrimento; abandonaram o desejo, a origem do sofrimento; realizaram nirvana, a cessação do sofrimento; e eles completaram a prática do Nobre Caminho Óctuplo, o caminho que leva à cessação do sofrimento.

Sendo o primeiro a completar todas essas realizações dignas, o Buddha realiza duas funções. Primeiro, ele serve como um exemplo, o supremo exemplo; quase todo aspecto de sua vida é exemplar, mas acima de tudo, sua própria pessoa demonstra a possibilidade de atingir a liberação perfeita de todas as amarras da mente, a completa liberação do sofrimento, das armadilhas do nascimento e da morte. Segundo, como supracitado, ele serve como o guia, constantemente exortando seus discípulos para que engajem em um dedicado esforço para atingir o fim último, nirvana. Ele os admoesta para que se esforcem com a mesma diligência de um homem cujo turbante está em chamas se esforçaria para apagá-las. As chamas do coração humano são a cobiça, ódio e delusão[v]; sua extinção é o nirvana. Aqueles que extinguiram a cobiça, ódio e delusão são arahants.

IV. COMO O BUDDHA SE DISTINGUE DE OUTROS ARAHANTS

No entanto, dificilmente seria correto dizer que a prioridade temporal é a única coisa que distingue o Buddha dos arahants. Para elucidar a diferença, quero trazer duas fórmulas

comuns que ocorrem muitas vezes nos textos, uma para o Buddha e outra para os arahants. Eu já citei a abertura da fórmula do Buddha; agora deixe-me expô-la por inteiro: “O Abençoado é um arahant, perfeitamente iluminado, que possui verdadeira sabedoria e conduta, exaltado, conhecedor do mundo, insuperável treinador de pessoas a serem domadas, professor de devas e humanos, iluminado, o Abençoado”.

Há nove epítetos aqui. Desses nove, quatro são usados para os discípulos arahants: arahant, possuidor de verdadeira sabedoria e conduta, exaltado, iluminado; cinco são usados exclusivamente para o Buddha: perfeitamente iluminado, conhecedor do mundo, insuperável treinador de pessoas a serem domadas, professor de devas e humanos, Abençoado. Note que destes cinco, dois (insuperável treinador de pessoas a serem domadas, professor de devas e humanos) explicitamente se referem à significância do Buddha para outros, enquanto, da forma como eu vejo, este aspecto também está implícito na palavra “Bhagava”. Mesmo os epítetos que se referem à sabedoria têm intenção de mostrar que ele é uma autoridade confiável; ou seja, em razão de sua sabedoria ou conhecimento, ele é alguém em quem outros podem confiar como guia. Então, quando o Buddha é designado um samma sambuddha, “perfeitamente iluminado”, isso salienta não só a completude de sua iluminação, mas sua autoridade e confiabilidade como um professor espiritual.

A fórmula do arahant dita: “Aqui, um monge é um arahant, um cujas máculas foram destruídas, que viveu a vida espiritual, fez o que havia para ser feito, abandonou os fardos, atingiu seu fim, destruiu totalmente as amarras da existência, completamente liberado por meio da sabedoria final”. Todos esses epítetos são verdadeiros também para o Buddha, mas o Buddha não é descrito dessa forma, pois esses termos enfatizam a realização da própria liberação de alguém, e o Buddha é exaltado, não primariamente como alguém que tenha atingido sua própria liberação, mas como alguém que abre as portas para a liberação de outros. Isto é, até mesmo nos suttas antigos dos Nikayas há uma significância de “consideração por outrem” sendo sutilmente atribuída ao status do Buddha, sem que o mesmo seja atribuído ao arahant.

Enquanto o conteúdo da iluminação do Buddha, de acordo com os suttas nos Nikayas, não é qualitativamente diferente daqueles de outros arahants, ele desempenha um papel diferente no que podemos chamar de grande projeto cósmico de salvação. A iluminação do Buddha tem um componente essencialmente “direcionado a outrem” imbuído em si desde o começo. Em virtude de atingir a iluminação, o Buddha serve de grande professor que “abre as portas para o Sem-Morte”. Em AN I, xiii.1, diz-se que ele é a pessoa que surge no mundo pelo bem do próprio mundo, por compaixão pelo mundo, pelo bem de devas e seres humanos. Em MN 19, compara-se [o Buddha] a um homem gentil que lidera um rebanho de cervos (representando os seres sencientes) de um local perigoso para a segurança; Em MN 34, [o Buddha] é comparado a um sábio boiadeiro que leva seu gado (os nobres discípulos) a cruzar o rio em segurança. De acordo com MN 35, o Buddha é honrado por outros arahants porque ele é quem, tendo ele mesmo atingido a iluminação, ensina o Dhamma em prol da iluminação; tendo atingido a paz, ensina em prol da paz; tendo atingido o nirvana, ensina em prol do nirvana (MN I 235). Ele é perfeito em todos os aspectos, e a mais importante de suas perfeições é sua habilidade de ensinar o Dharma das maneiras mais adequadas às capacidades de quem o procura como guia. Seu ensinamento é sempre exatamente ajustado às capacidades daqueles que buscam sua ajuda e, quando seguem suas instruções, recebem resultados favoráveis, seja meramente o ganho de fé ou a realização da liberação.

Outros arahants podem certamente ensinar e muitos ensinam grupos de discípulos. Não obstante, como professores, não se comparam ao Buddha. Assim o é em ao menos dois aspectos: Primeiro, o Dhamma que ensinam a outrem é o mesmo que veio do próprio Buddha e, portanto, é o Buddha a fonte de sua sabedoria, em última instância; e segundo, suas habilidades de ensino nunca correspondem às do Buddha em todos os aspectos, que é o único a conhecer o caminho em sua completude. O Buddha pode funcionar tão efetivamente como professor devido à sua realização da iluminação – o conhecimento das quatro nobres verdades, que traz a destruição das impurezas – traz consigo a aquisição de diversos outros tipos de conhecimento que são consideradas habilidades especiais de um Buddha. Principalmente entre estas, de acordo com as fontes mais antigas, estão os dez poderes de um Tathagata (ver MN I 70-71), que incluem o conhecimento das diversas inclinações dos seres (sattanaṃ nanadhimuttikataṃ yathabhutaṃ ñaṇaṃ) e o conhecimento do grau de maturidade das faculdades de outros seres (parasattanaṃ parapuggalanaṃ indriyaparopariyattaṃ yathabhutaṃ ñaṇaṃ). Tais tipos de conhecimento possibilitam ao Buddha compreender as tendências mentais e capacidades de qualquer pessoa que venha a ele buscando orientação e, de modo a ensinar a pessoa de alguma forma que seja mais benéfica, tomando conhecimento de seu caráter e circunstâncias pessoais. Ele é, portanto, "o insuperável treinador de pessoas a serem domadas". Enquanto discípulos arahants são limitados em suas qualidades comunicativas, o Buddha pode se comunicar eficientemente com os seres em muitos outros reinos de existência, bem como com pessoas de diferentes classes e posições sociais. Essa qualidade o torna único como "professor de devas e humanos".

Portanto, podemos ver os aspectos nos quais o Buddha e seus discípulos arahants compartilham certas qualidades, acima de tudo sua liberação de todas as impurezas e de todas as amarras conectando-os ao ciclo de existências. E também podemos ver como o Buddha se distingue de seus discípulos, a saber: (1) pela prioridade de sua realização; (2) por sua função como professor e guia e (3) por sua aquisição de certas qualidades e modos de sabedoria que o permitem funcionar como professor e guia. Ele também tem um corpo físico agraciado com trinta e duas qualidades excelentes e com outras marcas de beleza física. Estas inspiram confiança naqueles que dependem da beleza das formas.

V. O PROBLEMA DO BODHISATTVA

Disse acima que cada atitude extrema – "Purismo Nikaya" e "Elitismo Mahayan" – negligenciam fatos que são desconfortáveis a seus respectivos pontos de vista. "Elitismo Mahayana" negligencia o fato de que, em sua manifestação histórica, o Buddha não ensinou o caminho do bodhisattva, que emerge somente em documentos que começam a aparecer ao menos um século depois de seu parinibbana[vi]. O que o Buddha consistentemente ensinou, de acordo com os registros mais antigos, é a realização do nirvana, atingindo o estado de arahant. O problema que acomete o "Purismo Nikaya" é a figura do próprio Buddha; pois é no Buddha que encontramos a pessoa que, enquanto arahant, não atingiu tal estado como discípulo de um Buddha, mas como ele próprio um Buddha. Nos próprios Nikayas, ele é representado não meramente como o primeiro dos arahants, mas como membro de uma classe de seres – os Tathagatas – que possuem características únicas que os diferenciam de todos os outros seres, inclusive de seus discípulos arahants. Além disso, os Nikayas tratam dos Tathagatas como supremos na ordem total dos seres senscientes: "Em qualquer medida,

monges, há seres, quer não tenham pés ou bípedes, quadrúpedes, ou de muitos pés, quer tenham forma ou sejam informes, quer tenham capacidade perceptiva ou não, ou nem tenham capacidade perceptiva nem não a tenham, o Tathagata, o Arahant, o Perfeitamente Iluminado, é declarado o melhor entre eles" (AN 4:34).

Já que o Buddha é distinto de seus discípulos liberados nas maneiras supracitadas, parece evidente por si mesmo que, em suas vidas passadas, ele deve ter seguido um percurso preparatório o suficiente para expedir tal estado tão exaltado, a saber, o percurso de um bodhisattva. Essa conclusão é, na verdade, um ponto de concordância comum a todas as escolas budistas, tanto aquelas que derivam do Budismo Antigo quanto aquelas pertencentes ao Mahayana; também me parece ser uma conclusão necessária à reflexão. De acordo com todas as tradições budistas, para atingir a suprema iluminação de um Buddha, requer-se a formação de uma resolução deliberada e a realização das perfeições espirituais, paramis ou paramitas; e é um bodhisattva que consuma a prática dessas perfeições. No entanto, os Nikayas e Agamas, os textos mais antigos, são estranhamente silenciosos a respeito dessa questão[2]. Nos Nikayas, o Buddha se refere a si como um bodhisatta no período anterior à sua iluminação: em sua vida anterior, quando ele habitava o paraíso de Tusita, e durante o período final de sua vida, como Gotama[vii] do clã Sakya, antes de sua iluminação[3]. Mas ele não diz nada que sugira que ele estava conscientemente seguindo um percurso deliberado de conduta que objetivava à realização de um Buddha. Além disso, logo após sua iluminação, quando o Buddha considerou se deveria ou não ensinar o Dhamma, ele diz que primeiramente está inclinado a "permanecer em repouso" (appossukkatava citam namati MN 26/I 168; Vin I 5), ou seja, não ensinar, o que sugere que mesmo após sua iluminação ele poderia não ter cumprido a função de um samma sambuddha, mas poderia ter sido um paccekabuddha.

Há, porém, outras passagens espalhadas nos Nikayas que nos impedem de tirar uma conclusão definitiva de que o Buddha, de algum modo, esbarrou na realização do estado búdico por mera chance ou de que sua hesitação implicava em possibilidade genuína de escolha. Essas passagens sugerem, ao contrário, que sua realização do estado búdico já estava preparada em nascimentos anteriores. Apesar de não ser dito que em suas vidas passadas ele estava deliberadamente seguindo o caminho do bodhisattva para atingir o estado búdico, os Nikayas o representam habitando o paraíso de Tusita em sua existência prévia (como tomei nota acima), destinado a se tornar um Buddha totalmente iluminado em sua próxima vida como Gotama do clã Sakya, e isso implica que em suas vidas passadas ele deve ter cumprido os pré-requisitos mais exigentes para tomar um papel tão exaltado, para tornar-se o mais elevado e mais venerado ser em todo o mundo. Quando ele desce ao ventre de sua mãe, uma grande e imensurável luz aparece no mundo, ultrapassando a luz dos devas; e tal luz aparece novamente em seu nascimento. Quando ele nasce, ele é recebido primeiramente por deidades, e riachos d'água derramaram dos céus para limpá-los a ele e sua mãe. Imediatamente, ao seu nascimento, ele dá sete passos e declara a si o melhor neste mundo (MN 123 / III 120-23). Os deuses cantam canções de regozijo, declarando que o bodhisattva surgiu para o bem-estar e felicidade do mundo humano (Sn 686). Tais passagens, é claro, poderiam ser vistas como adições posteriores aos Nikayas, indicativas de um estágio em que a "lenda do Buddha" já começava a ganhar espaço nos textos mais antigos. Não obstante, dada a lei da causa e resultado como operante nas dimensões espirituais do domínio humano, parece virtualmente impossível que qualquer um possa ter atingido a extraordinária estatura de um Buddha sem ter feito um esforço deliberado ao longo de muitas vidas para alcançar tal realização suprema.

A despeito dessas considerações, nos Nikayas o Buddha nunca é visto ensinando a outrem o caminho do bodhisattva. Quando quer que ele exorte seus discípulos monásticos a se esforçar pela realização de algum objetivo, ele os exorta à realização do estado de arahant, pela liberação, pelo nirvana. Quando quer que discípulos monástico venham ao Buddha, eles pedem pela orientação na busca pela realização do estado de arahant. Os monges que o Buddha louva entre a Sangha são aqueles que atingiram a realização de um arahant. Discípulos leigos frequentemente atingem os três primeiros estágios da liberação, da entrada na correnteza ao não-retorno; aqueles que carecem do potencial para realizações que transcendem este mundo, se esforçam por um nascimento em um dos paraísos ou um renascimento afortunado no reino humano. Não há menção, no entanto, de um discípulo leigo trilhando o caminho do bodhisattva, tampouco de uma dicotomia entre arahants monásticos e bodhisattvas leigos.

Nós não precisamos, porém, simplesmente tomar os Nikayas à literalidade, mas podemos levantar questionamentos. Por que é que nunca encontramos nos Nikayas alguma situação em que um discípulo vai ao Buddha para pedir orientação para seguir o caminho do bodhisattva? E por que nunca se vê o Buddha exortando seus seguidores para tomarem o caminho do bodhisattva? Essas questões em si parecem perfeitamente legítimas, e tentei trabalhar com diversas explicações; porém, sem sucesso total. Uma explicação possível é que houve situações em que isso ocorreu, mas foram filtradas pelos compiladores dos textos porque tais ensinamentos não eram consistentes com os ensinamentos orientados ao caminho do arahant. Essa hipótese é pouco provável, pois, se os discursos no caminho para tornar-se um Buddha tivessem as marcas de um ensinamento genuíno, é improvável que os monges compiladores dos textos os tivessem omitido. Outra explicação é de que na fase mais antiga do budismo, a fase pré-textual, o Buddha fosse simplesmente o primeiro arahant que ensinou o caminho do arahant e não diferisse significativamente de seus próprios discípulos arahants que possuíam os três tipos de conhecimento superiores e os iddhis, os poderes supranormais. De acordo com essa visão, os Nikayas seriam o produto de diversas gerações de elaboração monástica e, portanto, já mostrariam sinais da apoteose do Buddha, sua elevação a um estado exaltado (mas ainda não super-humano). Nesta hipótese, se pudéssemos viajar com uma máquina do tempo de volta ao tempo do próprio Buddha, encontraríamos o Buddha sendo diferido de outros arahants principalmente na prioridade de sua realização e de certas habilidades que ele possuía como um professor, mas essas diferenças não seriam tão grandes nem mesmo quanto como os antigos Nikayas as fazem parecer. Porém, essa posição parece tirar do Buddha aquilo que é mais distinto em si: sua incrível habilidade de tocar profundamente os corações daqueles que vinham a ele buscando orientação e de ensiná-los de uma forma particular, adequada a suas características e situações. Essa habilidade marca a profundidade de sua compaixão, um espírito de serviço desinteressado que se harmoniza melhor com o conceito posterior de bodhisattva do que com o conceito canônico de arahant como vemos retratado, por exemplo, nos muitos poemas do Theragatha ou nos poemas muni do Sutta-nipata.

Na análise final, preciso confessar minha inabilidade de prover uma solução perfeitamente cogente a esse problema. Tendo em vista o fato de que, em tempos posteriores, tantos budistas – tanto em terras Theravada quanto no mundo Mahayana – têm sido inspirados pelo ideal do bodhisattva, é de se ficar perplexo que não se encontrem ensinamentos sobre o caminho do bodhisattva ou práticas bodhisattva incluídas nos discursos tidos como aqueles que nos foram passados do período mais antigo da história literária do budismo. Isso segue sendo um enigma – para mim, pessoalmente e, creio também ser um enigma para a

historiografia budista. De qualquer modo, os textos que herdamos não apontam uma diferença profunda entre as funções “em consideração a outrem” do Buddha e as assim chamadas “de iluminação pessoal” dos arahants, como tradições posteriores entendem. Os Nikayas demonstram suficiente ênfase na atividade altruísta de compartilhar o Dhamma com outros; admitidamente, porém, a maior parte dessa ênfase vem do próprio Buddha na forma de prescrições a seus discípulos. Portanto, diversos textos distinguem as pessoas em quatro tipos: aqueles preocupados apenas com seu próprio bem, aqueles preocupados apenas com o bem de outros, aqueles que não se preocupam com nenhum dos dois e aqueles que se preocupam com ambos; estes textos louvam como melhores aqueles que são devotados ao bem de ambos. E o que se devotar ao bem de ambos quer dizer é a prática do nobre caminho óctuplo e ensinar os outros a praticá-lo; observar os cinco preceitos e encorajar outros a observá-los; trabalhar para eliminar cobiça, aversão e delusão e encorajar outros a eliminá-los (NA 4:96-99). Em outros suttas o Buddha urge a todos que sabem os quatro fundamentos da atenção plena a ensinar para seus parentes e amigos sobre eles; e o mesmo é dito sobre os quatro fatores da entrada na corrente e as quatro nobres verdades (SN 47:48, 55:16-17, 56:26). No começo de seu ministério, ele exorta seus discípulos para seguir adiante e pregar o Dharma “por compaixão pelo mundo, pelo bem, bem-estar e felicidade de devas e humanos” (Vin I 21). Entre as qualidades importantes de um monge excepcional estão erudição abundante e habilidade em expor o Dharma, duas qualidades que são diretamente relevantes ao benefício de outrem. Ademais, precisamos lembrar que o Buddha estabeleceu uma ordem monástica norteada por regras e regulações desenhadas para fazê-la funcionar como uma comunidade harmônica, e essas regras frequentemente demandavam a renúncia do interesse pessoal pelo bem comum. Quanto aos seguidores laicos, o Buddha elogia aqueles que praticam para seu próprio bem, para o bem de outros e para o bem do mundo inteiro. Muitos proeminentes seguidores laicos converteram seus colegas e vizinhos ao Dharma e os guiaram à prática correta.

Portanto, podemos ver que enquanto o Budismo Antigo enfatiza que cada pessoa é, em última instância, responsável por seu próprio destino, mantendo que ninguém é capaz de purificar outrem ou resgatá-los das misérias do Samsara, inclui também uma dimensão altruísta que o distingue da maior parte dos outros sistemas religiosos que floresciam concomitantemente no norte da Índia. Essa dimensão altruísta pode ser vista como a “semente” a partir da qual a doutrina do bodhisattva se desenvolveria. Pode, portanto, também ser considerado um dos elementos no Budismo Antigo que contribuiu para a emergência do Mahayana.

VI. A TRANSIÇÃO PARA O CONCEITO PLENAMENTE DESENVOLVIDO DE BODHISATTVA

Talvez, para que uma doutrina completamente desenvolvida do bodhisattva pudesse vir a emergir no budismo, algo mais seria necessário do que a própria concepção do Buddha que encontramos nos textos antigos dos Nikayas. Portanto, a tendência comum de comparar o arahant dos Nikayas com a figura do bodhisattva nos sutras Mahayana podem ser um tanto quanto errônea. Da forma como vejo, um dos fatores que subjaz à emergência da doutrina plenamente desenvolvida do bodhisattva foi a transformação do conceito antigo do Buddha dos sutras dos Nikayas na figura do Buddha da fé religiosa e lendas budistas. Isso ocorre principalmente na era do Budismo Sectário, ou seja, entre a fase do Budismo Antigo, representado pelos Nikayas e a ascensão do budismo Mahayana mais primitivo. Durante esse

período, dois desenvolvimentos significativos do conceito de Buddha ocorreram. Primeiro, o número de Buddhas foi multiplicado; e segundo, começou-se a atribuir aos Buddhas crescentes e exaltadas qualidades. Esses desenvolvimento ocorreram de formas levemente diferentes nas escolas budistas, mas certas características comuns as uniam.

Os Nikayas mencionam seis Buddhas precedentes a Gotama, e um que viria a sucedê-lo, Metteya (em sânscrito, Maitreya). Visto que o tempo cósmico não possui um início discernível, nem fim concebível, a inferência daí extraída é que deve ter havido Buddhas ainda mais antigos e, portanto, o número de Buddhas passados foi aumentado; histórias sobre alguns desses entraram em circulação e os trouxeram à vida. Já que o espaço é, de forma similar, sem fronteiras discerníveis, com sistemas de mundos como os nossos espalhados em todas as "dez direções", algumas escolas postulam a existência presente de Buddhas em outros sistemas de mundos além do nosso próprio – Buddhas ainda vivos que podem ser adorados e, por meio de poder meditativo, vistos através da visão contemplativa.

Os textos do Budismo Sectário aumentaram as faculdades de conhecimento de um Buddha até que eventualmente atribuíam a ele nada menos que onisciência. Ele passou a possuir inúmeros poderes miraculosos. Dezoito "Buddha-dharmas" especiais, sem menção nos antigos suttas, foram adicionados. Lendas e histórias entraram em circulação descrevendo as formas maravilhosas que ele ensinava e transformava outros. Algumas dessas histórias já eram encontradas nos suttas: as histórias de seus encontros com o assassino em série Angulimala, o feroz demônio Alavaka, o pobre leproso Suppabuddha, o nervoso brâmane Bharadvaja. Essas histórias aumentaram exponencialmente, pintando uma imagem do Buddha como um professor incrivelmente engenhoso que redime pessoas de todo tipo da miséria e delusão. Ele quebra o orgulho de brâmanes altivos; ele traz consolação a mães desesperadas e viúvas lamentosas; ele dissipa a complacência de guerreiros soberbos e belas cortesãs; ele sobrepuja brilhantes eruditos em debates e rivaliza os feitos e poderes supranormais de ascetas; ele ensina milionários avarentos as maravilhas da generosidade; ele inspira diligência em monges negligentes; ele ganha a reverência de reis e príncipes. Enquanto devotos budistas olhavam para seu falecido Mestre e ponderavam a questão do que explicava sua grandeza extraordinária, em pouco tempo realizaram que o havia de mais excepcional nele era sua compaixão sem limites. Não contentes em confinar sua preocupação compassiva por outros a uma só vida, eles a viram espalhada ao longo de inúmeras vidas na cadeia de existências samsáricas. Suas imaginações criativas deram à luz um vasto léxico de histórias sobre nascimentos, a saber, os nascimentos anteriores do Buddha. Essas histórias – os Jatakas, ou Contos de Nascimento – contavam de como ele tinha se preparado para sua missão como o Buddha, traçando o caminho de um bodhisattva por incontáveis éons.

O fio-condutor das mais memoráveis entre essas histórias é o serviço a outrem e auto sacrifício. Foi servindo os outros e sacrificando a si para o bem de outrem que o bodhisattva conquistou os méritos e adquiriu as virtudes que o permitiram alcançar o estado de um Buddha. Portanto, no pensamento budista claro nas escolas de Budismo Antigo, a dimensão altruísta da iluminação do Buddha foi trazido ao primeiro plano, literalmente gravada na pedra – nos pilares e monumentos que se estendem da Índia à Indonésia – e memorados em histórias e poesia. Dessa perspectiva, a iluminação do Buddha foi significativa, não meramente porque abriu o caminho para o nirvana para muitos outros, mas porque consumou uma carreira de muitos éons que começou com uma motivação altruísta e perdurou ao longo das eras, sustentada por uma resolução altruísta. Durante essa carreira, acreditava-se, o bodhisattva se qualificava para se tornar um Buddha ao cumprir certas virtudes supremas, as

paramis ou paramitas, que agoram tomam o lugar que os fatores do nobre caminho óctuplo ocupavam no Budismo Antigo. Essa compreensão do Buddha, enfatizo, era comum a todas as escolas do Budismo Sectário, inclusive o Theravada.

Durante o período do Budismo Sectário, as escolas do Budismo Antigo vieram a admitir três "veículos" para a iluminação: o veículo do discípulo arahant, o sravakayana, a ser tomado pelo maior número de discípulos; o veículo do "iluminado solitário", que atinge a realização sem um professor, mas não ensina, o pratyekabuddhayana, que era ainda mais difícil; e o veículo do aspirante a Buddha, o bodhisattvayana. Uma vez difundido no Budismo Indiano corrente, a ideia de três veículos não foi tomada só pelo Mahayana, mas eventualmente foi também absorvida no conservador Budismo Theravada. Portanto, lemos nos posteriores comentários Theravada, tais como aqueles de Acariya Dhammapala e outros, sobre os mesmos três yanas ou sobre os três tipos de bodhi: a iluminação dos discípulos, de paccekabuddhas e de samma sambuddhas[4].

VII. A EMERGÊNCIA DO MAHAYANA COMO O VEÍCULO DO BODHISATTVA

Em algum momento durante este período, a interpretação altruísta da iluminação do Buddha que culminou na concepção do caminho do bodhisattva fluiu de volta para a comunidade budista e, para alguns membros, ao menos, tomou o caráter de uma força prescritiva. Enquanto refletiam profundamente no que significava ser um seguidor ideal do Buddha, tais discípulos budistas concluíram que, para seguir os passos do Buddha no sentido mais elevado, não mais seria suficiente simplesmente seguir o nobre caminho óctuplo almejando atingir o nirvana. Isto ainda era visto como uma opção válida, uma opção que culminava na liberação de si e aqueles que pudessem porventura ser imediatamente influenciados por ensinamento e exemplo; mas, acreditavam, o próprio Buddha mirou o estado que o habilitaria a promover o bem-estar e felicidade de toda classe de devas e humanos. Portanto, sustentavam estes pensadores, a escolha superior, a mais altaneira forma de se seguir o Buddha, seria engajar na mesma busca que o Buddha tomou para si: tomando os votos de um bodhisattva e seguindo o curso do bodhisattva. Isto marcaria a emergência do bodhisattvayana como conceito do caminho budista ideal, o caminho que marcava um verdadeiro seguidor do Iluminado.

Este ideal emergiu de um ponto de partida diferente daquele do Budismo Antigo, um pano de fundo visionário diferente. Enquanto o Budismo Antigo toma (como vimos anteriormente) a condição humana comum como seu ponto de partida, e mesmo as visões do Buddha tendo começado como um ser humano sujeito a fragilidades humanas, o budismo Mahayana de períodos mais antigos toma como seu ponto de partida o longo alcance do pano de fundo cósmico da realização do estado de um Buddha. Torna seu olhar para sua primeira concepção de bodhicitta, seus votos originais e sua prática das paramitas por incontáveis vidas, e trata-as como paradigmáticas à prática. Ou seja, vê-se esse processo não meramente como uma descrição do caminho que um Buddha trilha, mas como uma recomendação do caminho que seus verdadeiros discípulos deveriam seguir; algumas versões posteriores do Mahayana veem isso como a atualização do potencial para o estado de um Buddha, tathagatagarbha ou "embrião d'Aquele Vindo da Talidade", já profundamente incutido em nossa natureza.

Podemos imaginar um período quando o bodhisattvayana tenha conscientemente sido adotado por um crescente número de budistas provavelmente, em primeiro lugar, por um

pequeno conjunto de monges, que buscavam guiar-se pelos sutras dos Nikayas ou Agamas e as histórias dos Jatakas que lidam com as vidas passadas do Buddha. Eles ainda eram membros das primeiras comunidades budistas e provavelmente não tinham ainda nem mesmo se tornado conscientes de si como "budistas Mahayana", como entendemos o termo hoje, mas simplesmente como comunidades de budistas devotados a seguir o bodhisattvayana, ao qual poderiam ter designado "mahayana" pelo simples sentido de que constituía um "vasto percurso" à iluminação. No entanto, enquanto por algum tempo eles possam ter tentado permanecer no contexto do budismo dominante, uma vez que começassem a propagar abertamente o ideal do bodhisattva, teriam se encontrado em confronto aberto com aqueles que aderissem mais estritamente às ideias e ideais dos mais antigos e bem-estabelecidos sutras. Esse confronto teria aumentado a sensação de distinção e, portanto, teria levado a sua amalgamação consciente em comunidades que se organizassem em torno de uma nova visão do caminho e objetivo budistas.

Neste ponto, poderiam ter sentido que os ensinamentos dos sutras encontrados nos Nikayas e Agamas, que descrevem as práticas necessárias à obtenção da liberação pessoal da roda de nascimentos e mortes não mais atendia suas necessidades. Claramente, ainda aceitariam estes ensinamentos como dotados de autoridade, uma vez que vinham diretamente do Buddha, mas teriam também sentido a necessidade de escrituras enraizadas na mesma autoridade que providenciava ensinamentos detalhados sobre as práticas e estágios do caminho do bodhisattva, que mirava nada menos que a completa perfeição búdica. Foi para preencher essa necessidade, presumivelmente, que os sutras Mahayana começaram a aparecer no cenário budista indiano. Como, exatamente, estes sutras foram compostos em primeiro lugar e apareceram é ainda uma questão com a qual a academia contemporânea tateia no escuro[5], visto que tudo que temos ao nosso dispor são os sutras Mahayana que são consideravelmente avançados e representam um budismo Mahayana que podemos chamar "estágio dois", ou até mesmo "estágio três" de seu desenvolvimento histórico. Infelizmente, não podemos usá-los para olhar no passado, nos estágios mais antigos do Mahayana, quando esses sutras estavam começando a tomar forma, ou até mesmo além desse período, quando as ideias Mahayana ainda estavam em gestação, buscando articulação sem ainda culminar na expressão de documentos literários.

Há duas atitudes perceptíveis nos antigos sutras Mahayana no que concerne o antigo paradigma baseado no ideal do arahant. Afirma-se ser válido para o típico praticante budista, enquanto se exalta o caminho do bodhisattva como o veículo apropriado para as pessoas de aspirações excelentes. Essa atitude trata o antigo ideal arahant, ou o paradigma sravaka, com respeito e admiração, enquanto esbanja louvores ao ideal do bodhisattva. Quando esta atitude é adotada, os dois caminhos – juntamente do caminho para iluminação de um pratyekabuddha – tornam-se três veículos válidos, cuja escolha fica a critério do discípulo. A outra atitude que pode ser encontrada nos sutras Mahayana é a de desvalorização e denegração. Isso envolve não simplesmente uma comparação do caminho do arahant sob luz desfavorável em relação ao caminho do bodhisattva (visto que todas as escolas do budismo reconheciam a superioridade do caminho do bodhisattva para alcançar o estado búdico), mas menosprezando e ridicularizando o antigo ideal das formas anteriores de budismo, algumas vezes tratando-o quase que com desdém. A primeira atitude é vista em textos Mahayana antigos tais como o Ugrapariprccha Sutra[6]. Com o tempo, no entanto, a segunda atitude torna-se cada vez mais proeminente até encontrarmos textos como Vimalakirti Sutra, que ridiculariza os grandes discípulos do Buddha, como Sariputta, Upali e Punna Mantaniputta; ou o Asokadatta Sutra, no qual uma jovem bodhisattva recusa demonstrar respeito aos grandes discípulos arahant; ou o

Saddharmapundarika Sutra, que compara o nirvana dos arahants com salários de um trabalhador contratado. Em alguns sutras é até mesmo dito que arahants sentem vergonha e repreendem a si mesmos por atingirem tal estado, ou que arahants são pretensiosos e deludidos. É incontestável que os sutras Mahayana frequentemente contêm passagens de grande profundidade e beleza. Acredito, porém, que uma atitude mais conciliatória para com as formas mais antigas de budismo teriam feito a tarefa de atingir harmonia entre diferentes escolas budistas muito mais fácil do que é hoje. Dentro da escola Theravada, os ensinamentos Mahayana sobre o ideal do bodhisattva e a prática de paramitas foram incorporadas em comentários posteriores, mas nunca de forma que envolvesse denegrir o objetivo mais antigo e histórico do arahant.

VIII. DEMOLINDO VELHOS ESTEREÓTIPOS

Nesta parte da minha apresentação, gostaria de usar a análise histórica feita para quebrar velhos estereótipos e preconceitos que dividiram os seguidores das duas formas majoritárias de budismo. A partir daí, podemos trabalhar para uma integração saudável, antes que competitiva das duas. Os dois estereótipos são os seguintes:

(1) Arahants e budistas Theravada estão preocupados exclusivamente com sua própria salvação, antes que com o benefício a outrem; têm uma fixação tacanha na liberação pessoal porque têm “medo do nascimento e morte” e, portanto, possuem pouca compaixão por outros e não se engajam em atividades que possam beneficiá-los.

(2) Seguidores do ideal do bodhisattva, e budistas Mahayana, estão tão envolvidos em projetos sociais em benefício de outros, que não se engajam nas práticas exortadas pelo Buddha a seus discípulos, quais sejam, domar a mente e desenvolver insight. Eles se sobrecarregaram com deveres sociais e abandonaram práticas meditativas.

Lidarei com os dois estereótipos em ordem, começando com os antigos arahants. Apesar de que o Buddha foi o pioneiro na descoberta do caminho para a liberação, isso não significa que seus discípulos colheram os benefícios do caminho egoisticamente sem nada fazer por outrem. Ao contrário, nos suttas podemos ver que muitos deles se tornaram eles mesmos grandes professores, capazes de guiar outros em direção à liberação. Os mais conhecidos entre eles são Sariputta, Mahakaccana, Moggallana e Ananda. Havia o monge Punna que foi ao país bárbaro de Sunaparanta, arriscando sua vida para ensinar o Dhamma às pessoas que ali estavam. Havia monjas como Khema e Dhammadinna, que foram exímias proclamadoras [do Dhamma], Patacara, que foi mestre da disciplina e muitos outros. Por quatrocentos anos, os textos budistas foram preservados oralmente, transmitidos de professor para alunos, e obviamente era indispensável que houvesse milhares e monges e monjas que dedicassem suas vidas ao aprendizado dos textos e seu ensino a pupilos, tudo pelo propósito de preservar o bom Dhamma e Vinaya no mundo.

O exemplo estabelecido pelos grandes discípulos arahants do Buddha tem sido um modelo para os seguidores desse ideal por toda a história. Enquanto aqueles que seguem esse ideal não fazem votos sublimes como aqueles feitos pelos seguidores do ideal do bodhisattva, ainda assim são inspirados pelo exemplo do Buddha e de seus grandes discípulos para trabalhar, da melhor forma que podem, pela elevação espiritual e moral de outros; ensinando, servindo de

exemplo e por influência espiritual direta, inspirados pelo comando do Buddha para “vagar adiante, pelo bem-estar da multidão, pela felicidade da multidão, por compaixão pelo mundo, pelo bem, bem-estar e felicidade de devas e seres humanos”.

O padrão de vida de um seguidor do ideal do arahant se coaduna em muitos aspectos com aquele do Buddha. Tomo como exemplo aqueles que não necessariamente possam ter atingido o estado de arahant em si, mas estão praticando neste caminho e atingiram algum estágio elevado de realização espiritual. Inicialmente, em suas vidas de praticante, podem ir para um monastério da floresta ou um centro de meditação para treinar sob um professor competente. Então, depois de atingir um nível de maturidade suficiente em suas práticas, eles se retiram em prática solitária para desenvolver sua prática por um período que pode durar cinco anos ou mais. Então, em determinado momento, suas realizações começarão a exercer uma influência nos outros. Eles podem começar a ensinar por iniciativa própria, ou seus professores podem pedir a eles que comece a ensinar, ou um estudante em potencial pode perceber ter atingido algum estado superior e pedir por orientação. A partir deste ponto, eles começarão a ensinar, e com o tempo eles podem se tornar professores espirituais bem-respeitados, com muitos discípulos e centros sob sua tutela.

Em contraste com a imagem de uma “liberação pessoal egoísta” que budistas Mahayana atribuem aos arahants e àqueles que seguem o caminho do sravakayana, os mais proeminentes mestres da tradição Theravada frequentemente ensinam milhares de discípulos, monásticos e laicos. Alguns podem trabalhar dez ou mais horas por dia. Por exemplo, em tempos recentes, o Venerável Mahasi Sayadaw do Myanmar estabeleceu centenas de centros de meditação em seu país e presidiu o sexto Concílio Budista; Ajahn Chah tinha um monastério principal e muitos monastérios que dali surgiram, na Tailândia, um deles dedicado a monges estrangeiros; o Venerável Pa Auk Sayadaw, U Pandita e Bhante Gunaratana – professores de meditação Theravada atuais – viajam pelo mundo conduzindo cursos; Ajahn Maha Bua[viii], aos 93 anos, reputado arahant, dá seu apoio a sessenta hospitais na Tailândia, e regularmente visita-os para consolar pacientes e distribuir medicamentos. Aqueles que não são competentes para servir como professores de meditação ainda podem se tornar mestres dos textos e filosofia budistas e devotarem-se de forma totalmente abnegada a guiar outros no entendimento do Dhamma, seja pelo treinamento de monges e monjas, seja por instruções aos seguidores laicos, seja por meio do ensino do budismo em escolas monásticas, seja pela proclamação do Dhamma em templos budistas.

Da perspectiva Theravada, enquanto o trabalho social é certamente digno de louvores, de todos os benefícios que podem ser concedidos aos outros, o mais precioso é o presente do Dhamma. Portanto, o caminho para a liberação como um arahant não é simplesmente um empreendimento privado ou pessoal, tendo, sim, uma influência de longo alcance que pode ter impactos em toda uma sociedade. Em países tradicionalmente Theravada, antes da chegada de influências mais nefastas do ocidente, toda a vida da comunidade revolvia em torno do Dhamma. Os monges que meditavam nas florestas e montanhas eram a inspiração e modelo para a sociedade; aqueles que pregavam e ensinavam nas vilas ajudavam a transmitir o Dhamma para as pessoas. A comunidade laica, do rei aos aldeões, via como seu propósito principal o suporte à Sangha. Então, o objetivo supremo da realização de um arahant se tornou o ponto focal para um sistema social inteiro, inspirado e sustentado por devoção ao Dhamma.

Aqueles que buscam a realização do nirvana não esperam até que se tornem arahants antes de começar a ajudar os outros. Dentro deste sistema, generosidade é vista como a fundação de todas as outras virtudes, e é a primeira base de mérito e a primeira das dez paramis. Por isso,

tanto as escrituras em páli quanto os monges que as pregam encorajam as pessoas a doarem da melhor maneira que puderem. Os laicos dão suporte à Sangha com suas necessidades materiais básicas de comida, vestes, abrigo e medicamentos. Eles também doam generosamente aos pobres e despossuídos. No Sri Lanka, por exemplo, campanhas de doação de sangue são comuns em feriados budistas, e muitas pessoas doam seus olhos a bancos de olhos e seus órgãos para pesquisa médica após sua morte. Descobri recentemente que, no Sri Lanka, mais de duzentos monges doaram seus rins, sem qualquer pensamento de remuneração ou qualquer tipo de ganho pessoal, simplesmente pelo privilégio de doar um órgão. Monges com conhecimento do Dhamma e habilidade em oratória se tornam pregadores e professores. Aqueles com habilidades gerenciais podem se tornar administradores de monastérios. Alguns que se sintam fortemente motivados para conseguir a liberação nessa vida dedicam sua energia à meditação em eremitérios na floresta. Professores de meditação realizados devotam seu tempo ensinando meditação e tentam também encontrar tempo para desenvolver sua própria prática. Algumas vezes eles precisam atrasar sua própria prática de modo a cumprir suas responsabilidades tutelares.

Até aqui lidou-se com mal-entendidos no que concerne o ideal do arahant, é tempo de lidar com aqueles que se atribuem ao ideal do bodhisattva: Penso que seria uma supersimplificação equacionar a busca do caminho do bodhisattva ao engajamento em serviços sociais e presumir que um bodhisattva abandona todo treinamento no caminho para a liberação. No meu entender, a fundação do caminho do bodhisattva é o despertar de bodhicitta (bodhicittotpada), a aspiração à suprema iluminação. De modo geral, esta surge somente por meio de prática meditativa diligente. De acordo com fontes tradicionais sobre a meditação no budismo Mahayana, para gerar bodhicitta, é necessário treinar a mente sistematicamente para perceber todos os seres como nossas mães e pais, irmãs e irmãos, e despertar para com eles ilimitado amor-bondade (metta/maitri) e grande compaixão, até que tal percepção se torna natural e espontânea. Isso não é, de forma alguma, fácil. Li que o Dalai Lama disse que ele próprio só experimentou bodhicitta real apenas algumas vezes, por alguns momentos cada vez, então isso nos dá uma ideia do quão difícil deve ser alcançar essa realização. Não se pode conquistá-la por meio de um casual engajamento em algum serviço social e então convencer a si de que despertou bodhicitta.

É verdade que os votos do bodhisattva servem ao bem-estar de outros de uma forma mais ampla do que o seguidor do veículo sravaka, mas tais esforços são superficiais se eles não forem motivados e apoiados por verdadeira bodhicitta. Além de gerar a bodhicitta de aspiração, o bodhisattva deve aplicar a bodhicitta pela prática das seis paramitas e outros grandes atos de auto-abnegação. As paramitas começam com dana-paramita, a perfeição da generosidade. Engajamento social certamente pode ser incluído nessa categoria, já que envolve dar a outros presentes materiais e o presente da segurança. Mas esses presentes, dignos como são, não se comparam em valor com o presente do Dharma, pois o presente do Dharma leva à extinção permanente do sofrimento. Ser qualificado para dar esse presente requer habilidades que vão além do serviço social.

A próxima perfeição espiritual é sila-paramita, a perfeição da moralidade, e engajamento social pode ser incluído sob o escopo da moralidade de ações altruístas, atos que beneficiam os outros. Enquanto está engajado em serviço social, um bodhisattva precisa também praticar a paciência – paciência em suportar as condições difíceis, paciência em suportar desprezo e abuso de outrem; então ele está cumprindo com ksanti-paramita, a perfeição da paciência. E o trabalho do serviço social demanda energia. Isso ajuda no cumprimento de virya-paramita, a

perfeição da energia. Portanto, engajamento social pode contribuir para a realização de quatro das seis paramitas.

Mas o bodhisattva precisa também cumprir com dhyana-paramita e prajña-paramita, as perfeições da meditação e sabedoria, e essas duas perfeições requerem a adoção de um estilo de vida contemplativo. O Prajña-paramita Sutra diz que prajña-paramita guia e direciona as outras cinco paramitas, e as outras cinco paramitas se tornam "perfeições", ou virtudes transcendentes, apenas quando estão conectadas com prajña-paramita. Mas prajña-paramita só pode ser realizada por meio da prática contemplativa, pela busca de um estilo de vida similar àquele dos que buscam o estado de arahant.

Os sutras Mahayana mais antigos, tais como o Ugraparipccha Sutra, não recomendam ao bodhisattva noviço monástico que se imerja em trabalho social. Do contrário, direcionam-no para a floresta e o instruem a devotar seus esforços para a meditação. Se olharmos a história do budismo Mahayana, seja na Índia, China ou Tibete, veríamos que grandes mestres Mahayana tais como Nagarjuna, Asanga e Atisha na Índia; Huineng, Zhiyi e Xuancang (Hsuan Tsang) na China; Longchen, Gampopa e Tsongkhapa no Tibete, eram renomados não por seu engajamento no serviço social, mas por suas realizações como filósofos, eruditos e mestres de meditação. O próprio Buddha atingiu a mais elevada das realizações em meditação. Visto que os bodhisattvas miram tornar-se Buddhas, é natural que aperfeiçoem as práticas meditativas que são características de um Buddha.

Apesar de que a motivação e base filosófica dos seguidores do veículo do bodhisattva diferem daquelas dos seguidores do veículo sravaka, os estilos de vida dos dois não é muito diferentes. As imagens populares do arahant afastado e solitário, e o bodhisattva super-ativo e gregário são ficções. Na vida real, os dois se parecem um com o outro muito mais do que se pensa, inicialmente. Os arahants, e aqueles que estão buscando realizar o estado de arahant, frequentemente trabalham assiduamente pelo melhoramento espiritual e material de outros seres humanos. Os bodhisattvas, e aspirantes a bodhisattvas, frequentemente precisam passar longos períodos em meditação solitária, cultivando as qualidades meditativas que serão necessárias para a realização do estado búdico. Eles também terão que estudar todas as doutrinas e caminhos do veículo sravaka, ainda que não realizem estes caminhos. Os bodhisattvas terão que aprender a entrar nas absorções meditativas, praticá-las e, eventualmente, ganhar maestria sobre elas. Terão que contemplar as três características da impermanência, sofrimento e não-eu. Terão que adquirir sabedorias derivadas do insight nessas três características. Eles diferem dos sravakas na medida em que um sravaka procura usar as sabedorias derivadas do insight para atingir a realização de nirvana. Um bodhisattva ligará sua prática do caminho com a aspiração de bodhicitta, os votos do bodhisattva e o espírito da grande compaixão. Sustentado por esses suportes, um bodhisattva será capaz de contemplar a natureza da realidade sem atingir a realização de nirvana até que ele ou ela tenha maturado todas as qualidades que culminam em perfeição no estado búdico. Entre estas está a perfeição da generosidade e de partilha dos benefícios com os seres sencientes. Mas o maior presente que alguém pode dar é o presente do Dharma, e o mais benevolente benefício que se pode dar aos seres sencientes é o ensino do Dharma e a orientação no Dharma. Apesar de que um bodhisattva pode certamente se engajar em serviço social como uma expressão de sua compaixão, para realizar estados mais elevados do caminho do bodhisattva, o aspirante vai precisar de uma variedade diferente das qualidades que são praticadas no engajamento social, qualidades que são mais próximas daquelas possuídas por um arahant.

IX. POR UMA INTEGRAÇÃO SAUDÁVEL DOS VEÍCULOS

Em meu próprio entender, ambos os caminhos (ou veículos) – o caminho do arahant e o caminho do bodhisattva – podem ser vistos como expressões válidas do ensinamento do Buddha. No entanto, ambos precisam se conformar a certos critérios formais. Em questão de princípios, eles precisam se conformar a ensinamentos como as Quatro Nobres Verdades, as Três Características [Três Marcas da Existência] e Origem Dependente; em questão de práticas, precisam incorporar uma ética salutar e seguir o esquemático dos três treinamentos em moralidade, concentração e sabedoria. Não obstante, mesmo quando esses critérios são cumpridos, precisamos evitar qualquer tipo de sincretismo que leve à denegração dos ensinamentos originais do Buddha histórico, considerando estes como meras adaptações temporais à paisagem religiosa da Índia de determinada época, tornados irrelevantes por ensinamentos surgidos em período posterior. O tipo de tolerância necessária é uma que respeita a autenticidade do Budismo Antigo conquanto possamos determinar sua natureza dos registros históricos mais antigos, e que ainda possa reconhecer a capacidade do budismo de passar por transformações históricas genuínas, que fazem se manifestar potenciais escondidos do ensinamento antigo, transformações não necessariamente predestinadas a surgir pelo ensinamento antigo, mas as quais, não obstante, enriquecem a tradição que tem o Buddha como seu fio condutor.

Quando adotamos essa abordagem, podemos verdadeiramente venerar aqueles praticantes que trabalham diligentemente pela realização do objetivo final do Dhamma aqui e agora, alcançar nibbana, a extinção do sofrimento, seguindo o nobre caminho óctuplo até seu derradeiro fim. Podemos venerar aqueles que glorificam o ensinamento mostrando que ele leva verdadeiramente à liberação última, ao mergulho no estado não-nascido e incondicionado, o elemento sem-morte, ao qual o Buddha frequentemente louvava, chamando-o de magnífico e maravilhoso, a pureza pacífica, a inigualável liberação. Novamente, tomando essa abordagem, podemos também venerar aqueles que fazem o voto de seguir a rota compassiva do bodhisattva, e que fazem esse voto num ato de supererrogação, não porque é uma condição necessária para a própria e derradeira liberação. Podemos reverenciar estimá-los por seu amor bondoso, sua grande compaixão, suas altivas aspirações, sua auto-abnegação e serviço ao mundo. Budismo verdadeiro precisa de todos os três: Buddhas, arahants e bodhisattvas. Precisa-se de Buddhas para descobrir e ensinar o caminho para a liberação; precisa-se de arahants para seguir o caminho e confirmar que o Dharma de fato leva à liberação, adornando o ensinamento com exemplos daqueles que levam a mais pura vida santa; precisa-se de bodhisattvas para trazer ao mundo a determinação de aperfeiçoar as qualidades que irão habilitá-los em algum ponto no futuro, próximo ou distante, tornar-se Buddhas eles próprios e, novamente girar a insuperável Roda do Dharma.

NOTAS

[1] Há também um terceiro modelo da vida espiritual budista, aquele do paccekabuddha ou pratyekabuddha. O paccekabuddha é similar em muitos aspectos ao discípulo arahant, exceto que enquanto o discípulo arahant atinge a iluminação sob orientação de um Buddha, o paccekabuddha atinge a iluminação sem qualquer orientação externa. De outro modo, a

combinação de qualidades que constituem esse tipo é essencialmente a mesma. Na literatura dos sistemas budistas, frequentemente lemos sobre os três tipos de iluminados – Páli: savakas, paccekabuddhas e samma sambuddhas (Sânscrito: sravakas, pratyekabuddhas, e samyak sambuddhas) – e todos os três veículos que levam a essas realizações: o sravakayana, o pratyekabuddhayana e o bodhisattvayana.

[2] Há pelo menos uma possível exceção a isso. MA 32, o Agama chinês correspondente ao MN 123, afirma em T I 469c24: "O Abeançoado, no tempo do Buddha Kassapa, fez seu voto inicial para o caminho do Buddha e praticou a vida santa", 世尊迦葉佛時, 始願佛道, 行梵行. (Estou em débito com Bhikkhu Analayo por essa referência). A ideia sugerida em MA 32 me parece muito improvável, pois em MN 81 (cujo correspondente é MA 132), o oleiro Ghañikara, discípulo leigo do Buddha Kassapa e no estado de não-retorno (anagamin), é um amigo do brâmane Jotipala, o bodhisattva que virá a se tornar o Buddha Gotama. Durante o reino do Buddha Gotama, Ghañikara aparece como um arahant residindo in uma das Moradas Celestiais. A afirmação acima implicaria que no tempo em que Ghañikara avançou do estado de não-retorno para o estado de arahant, o bodhisattva tinha atravessado o caminho inteiro para o estado búdico da primeira geração da aspiração para o fruto final do caminho de um Buddha com todas as suas sabedorias e poderes extraordinários.

[3] Incidentalmente, qualquer língua média indo-ariana, a palavra seria bodhisatta. Isso foi passado ao sânscrito como bodhisattva, "ser de iluminação", e tomamos esse significado como certo; mas a versão em sânscrito pode estar errado. Para MIA, bodhisatta poderia também representar o sânscrito bodhisakta, significando "decidido a se iluminar", "devotado à iluminação", e isso faz mais sentido do que um "ser de iluminação".

[4] Não creio que as expressões "três yanas" ou "três bodhis" sejam usadas nos comentários que possam ser confiavelmente atribuídos a Buddhaghosa, apesar de que a ideia está implícita no reconhecimento de três tipos de pessoas iluminadas que atingiram seus objetivos por meio da acumulação de paramis.

[5] Mas veja o simpósio sobre o Mahayana Antigo em The Eastern Buddhist, Vol. 35 (2003), especialmente Paul Harrison, "Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras," pp. 115-151.

[6] Ver Jan Nattier, A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), que oferece uma tradução deste sutra juntamente a uma introdução extremamente esclarecedora. De especial relevância a este artigo, capítulos 4, 7 e 8 da introdução.

NOTAS DO TRADUTOR

[i] Hinayana – Traduz-se, do sânscrito e páli, como “veículo inferior”. É considerado, hoje em dia, uma forma pejorativa de se referir ao Theravada. É possível verificar as traduções do termo hina aqui.

[ii] Talidade – Tradução em língua portuguesa da palavra inglesa “Suchness”, derivado da palavra “tal”. Refere-se ao princípio incondicionado.

[iii] Vai adiante – Tradução da expressão “goes forth”, que identifica o ato de deixar a vida comum parar tomar o manto monástico.

[iv] Cinco monges – Os cinco companheiros de prática de Siddharta Gautama antes dele se tornar o Buddha. Viriam a se tornar seus primeiros discípulos.

[v] Delusão – Visão errônea produzida pela ignorância, não enxergar a realidade como é.

[vi] Parinibbana – Em sânscrito, Parinirvana. O momento de liberação derradeira, quando todo o karma de um ser iluminado se esgota.

[vii] Gotama – O sobrenome do Buddha em páli. Em sânscrito, Gautama.

[viii] Maha Bua – Na grafia inglesa, Maha Boowa.