

O BUDISMO ENGAJADO DE TÀI XŪ E O HORIZONTE DA TERRA PURA

TÀI XŪ'S ENGAGED BUDDHISM AND THE PURE LAND HORIZON

EL BUDISMO COMPROMETIDO DE TAI XŪ Y EL HORIZONTE DE LA TIERRA PURA

Plínio Marcos Tsai

- Professor de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo, e líder do Grupo de Pesquisa de Budismo com Características Brasileira, do CNPq. É Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp, e Master of Arts em Buddhist Studies pela Universidade de Kelaniya/Hong Kong.
- E-mail: pliniomarcostsai@gmail.com

Estela Piccin

- Estela Piccin (Lobsang Lhamo) é Doutoranda em Ciências da Religião pela UMESP, e Professora no Instituto Pramāṇa.
- E-mail: estelapiccin@gmail.com

RESUMO

Em uma época em que o budismo chinês era considerado pela cultura popular como reservado a mortos e fantasmas, o Mestre Tāi Xū, baseado no fluxo de elementos do budismo Mahāyāna e do cristianismo do movimento do Evangelho Social, constrói uma rede inter-relacional com uma nova identidade que se instaura por meio de engajamento em ações políticas e sociais para “estabelecer a Terra Pura no reino dos humanos”. Perpassando a transição de dois séculos, essa rede de novos princípios, que foi chamada de budismo engajado, se ramificou em diversos novos fluxos culturais, e alcançou vários países pelo mundo, mas não sem resistência, pois não são poucos os críticos que sugerem a ineficiência das ações que buscam mudar as condições sociais materiais. Por meio da perspectiva da filosofia hermenêutica contemporânea da Teoria de Rede Inter-relacional, analisamos a questão por meio de dois importantes conceitos, que funcionam como eixos no budismo Mahāyāna: a bodhicitta (determinação de alcançar a plena iluminação como elemento individual), e buddhakṣetra (a determinação de realizar o modelo de sociedade no horizonte da Terra Pura de modo social e material). Com isso esperamos contribuir para uma análise menos reducionista da efetividade das ações realizadas pelo movimento do budismo engajado.

Palavras-chave: budismo engajado; teoria de rede inter-relacional; movimento do evangelho social; horizonte da terra pura.

ABSTRACT

At a time when Chinese Buddhism was considered by popular culture to be reserved for the dead and ghosts, Master Tai Xū, drawing on the flowing elements of Mahāyāna Buddhism and the Christianity of the Social Gospel movement, constructed an interrelational network with a new identity established through engagement in political and social actions to “establish the Pure Land in the realm of humans.” Spanning the two-century transition, this network of new principles, which was called engaged Buddhism, branched out into various new cultural movements and reached several countries around the world, but not without resistance, as many critics suggested the ineffectiveness of actions aimed at changing material social conditions. From the perspective of the contemporary hermeneutic philosophy of Interrelational Network Theory, we analyze the issue through two important concepts that serve as axes in Mahāyāna Buddhism: bodhicitta (the determination to achieve full enlightenment as an individual) and buddhakṣetra (the determination to realize the model of society within the Pure Land horizon, both socially and materially). In this way, we hope to contribute to a less reductionist analysis of the effectiveness of the actions carried out by the Engaged Buddhism movement.

Keywords: engaged Buddhism; interrelational network theory; social gospel movement; pure land horizon.

RESUMEN

En una época en la que la cultura popular consideraba que el budismo chino estaba reservado para los muertos y los fantasmas, el maestro Tai Xū, inspirándose en los elementos del budismo Mahāyāna y el cristianismo del movimiento del Evangelio Social, construyó una red interrelacional con una nueva identidad, establecida mediante la participación en acciones políticas y sociales para “establecer la Tierra Pura en el reino de los humanos”. A lo largo de la transición de dos siglos, esta red de nuevos principios, denominada budismo comprometido, se ramificó en diversos movimientos culturales y llegó a varios países del mundo, aunque no sin resistencia, ya que muchos críticos sugirieron la ineficacia de las acciones destinadas a cambiar las condiciones sociales materiales. Desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica contemporánea de la Teoría de Redes Interrelacionales, analizamos la cuestión a través de dos conceptos importantes que sirven como ejes del budismo Mahāyāna: la bodhicitta (la determinación de alcanzar la iluminación plena como individuo) y la buddhakṣetra (la determinación de realizar el modelo de sociedad dentro del horizonte de la Tierra Pura, tanto social como materialmente). De esta manera, esperamos contribuir a un análisis menos reduccionista de la efectividad de las acciones llevadas a cabo por el movimiento del Budismo Comprometido.

Palabras clave: Budismo comprometido; teoría de redes interrelacionales; movimiento del evangelio social; horizonte de la tierra pura.

INTRODUÇÃO

Não raramente, críticas dirigidas ao chamado budismo engajado – que em outros contextos também é chamado de budismo humanista – partem da suposição de que sua vinculação a práticas sociais e políticas representa um desvio de seu fundamento religioso, ou mesmo uma tentativa incoerente de transformar o *samsāra*¹, ao invés de superá-lo. Tais críticas, no entanto, parecem operar sob uma estrutura lógica predicativa substancialista que dissocia metafisicamente as categorias de prática (mundana) e realização (espiritual). No interior da hermenêutica relacional própria ao budismo Mahāyāna, especialmente nos registros desenvolvidos nas tradições chinesas, essa separação é problematizada e reformulada sob os princípios da interdependência (*pratītyasamutpāda*) e da vacuidade (*śūnyatā*).

No que segue, propõe-se uma análise situada de alguns elementos conceituais da rede inter-relacional² que forma a identidade do movimento do budismo engajado a partir de sua emergência em registros específicos da tradição chinesa revisitada pela perspectiva de seu fundador, Tài Xū, onde a ação no mundo não é pensada como oposta à via de liberação, mas como expressão da sua própria lógica relacional.

Para tanto, por meio da perspectiva da filosofia hermenêutica contemporânea da Teoria de Rede Inter-relacional, iniciamos este artigo com uma explicação dos conceitos de mente de despertar (*bodhicitta*) e terra pura (*buddhakṣetra* puro) com exemplos de excertos de textos clássicos do budismo Mahāyāna, cujas formulações operam como princípios de uma rede inter-relacional entre ética, epistemologia e prática social. Também apontamos a correlação desses conceitos com a origem da escola de budismo chinesa chamada de Terra Pura, que posteriormente seria reinscrita no fluxo histórico cultural da modernidade chinesa por Tài Xū.

Em seguida, apresentamos o contexto vivido por Tài Xū e o modo como ele entrelaça a reelaboração hermenêutica do budismo Terra Pura com a transformação social na modernidade chinesa, tendo como base o budismo Mahāyāna e o cristianismo, em especial do Evangelho Social. Entretemos, explicamos as origens das nomenclaturas “budismo humanista” e “budismo engajado”, e esclarecemos nossa opção pela última denominação.

Por fim, propomos uma resposta às críticas popularmente direcionadas ao budismo engajado, retomando a definição do conceito apresentada no início do artigo, demonstrando que tais críticas operam sob uma lógica predicativa, e que o ideal de terra pura de Tài Xū reconhece a vacuidade das estruturas sociais que permite modificá-las em benefício dos seres sencientes, inscrevendo-se plenamente na lógica relacional do budismo Mahāyāna.

A MENTE DE DESPERTAR E A TERRA PURA

O monge indiano Śāntideva, por volta do século VIII d.C., escreveu um poema sobre como deve ser o modo de vida de quem está treinando rumo ao despertar de um buda³ e seus versos são inspiração para leitores até hoje, tanto que um conjunto de versos está presente no início de práticas religiosas do budismo tibetano. Nelas, recita-se:

Enquanto o espaço existir, enquanto os seres sencientes⁴ existirem,
que eu também possa existir para retirar as misérias e sofrimentos de todo o mundo
(Tsai, 2015, p.62, grifo nosso)

¹ Grosso modo, o ciclo repetitivo de sofrimentos existenciais.

² Ver Tsai 2024a e 2024b.

³ A palavra sânscrita *buddha* é o participípio passado passivo da raiz *√budh*, que significa ‘conhecer’, ‘despertar’, ‘amadurecer’, ou seja, *buddha* significa o estado de alguém que é “despertado”, “amadurecido”, no sentido de uma flor que desabrocha (ver a raiz *√budh* em Monier-Williams, 2011, p. 733). Utilizaremos a palavra aportuguesada “buda” com minúscula para nos referirmos a esse estado deserto de maneira geral, ou quando nos referimos a uma coletividade (p. ex. “os budas”). A letra maiúscula será utilizada para fazer referência a um buda em específico (p. ex. “Buda Amitabha”).

⁴ Seres sencientes são seres vivos que possuem os cinco agregados: forma/materia (rūpa); sensação (vedāna); discriminação/ideação/noção (sa jñā); fatores de composição/fatores volitivos/formações (sa skāra); consciência (vijñāna).

O poema é intitulado *Bodhisattvacaryāvatāra*, com a possivelmente versão mais lida em chinês intitulada 入菩薩行論 (Rù Púsà Xíng Lùn), que foi traduzido como “Empenhando-se nos feitos Bodisatva”, ou “O guia para o modo de vida do Bodisatva”. E a estrofe acima é recitada para um momento do rito que é intitulado “geração da *bodhicitta*”. Para uma explicação meramente introdutória desse conceito, usamos o aparato da análise etimológica geral, e por meio deste instrumento, com a notação romanizada IAST, temos que a *bodhicitta* é uma palavra sânscrita composta por *bodhi*, बुद्ध = ‘conhecer’, ‘despertar’, ‘amadurecer’, e de *citta*, que neste contexto significa ‘mente’. Assim, *bodhicitta* é a mente que deseja e se direciona para o objetivo de atingir o despertar, ou seja, o estado de um buda, e que primeiro aspira e depois se engaja em um caminho que é capaz de gerar esse estado⁵.

O processo de geração da mente heroica da iluminação, a *bodhicitta*, como é normalmente referenciada de maneira geral na cultura budista, se estabelece em alguém que se torna um bodisatva, que na estrutura cultural budista geral do Mahāyāna especificamente designa um ser que está direcionado para o despertar e treina nesse caminho em seus diferentes níveis⁶. As tradições budistas do ramo Mahāyāna (que significa ‘grande veículo’ ou ‘grande método’, muito comum no leste asiático) colocam grande ênfase na geração da *bodhicitta*, e com isso por vezes o Mahāyāna é chamado de *bodhisattvayāna* (‘o veículo do bodisatva’).

Em um sutra da tradição Mahāyāna que é intitulado *Predição da Plena Iluminação de Mañjuśrī*⁷, a narrativa conta de que maneira, em uma vida passada, o bodisatva Mañjuśrī⁸ era um monarca chamado Involução Universal, que se dirigiu até o buda de seu tempo, o Plenamente Realizado (*tathāgata*) Voz do Trovão, para perguntar sobre como cultivar a *bodhicitta*. Ao ouvir do buda Voz do Trovão ensinamentos sobre causas, condições e efeitos, e sobre o cultivo de feitos virtuosos, o então monarca (futuro bodisatva Mañjuśrī) faz seus votos:

Agora na presença de toda a assembleia,
eu gero a *bodhicitta*
 para o bem de todos os seres sencientes.
 Eu faço o voto de me envolver no *samsāra*⁹ incontáveis vezes
 para trazer grandes benefícios para os seres sencientes,
até que o futuro termine.
 Eu cultivarei os feitos bodisatva
 para retirar os seres sencientes de seus sofrimentos.
 (...)
 Não apreciarei a ideia
 de obter a iluminação com pressa,
 mas **até o final do futuro**,
 eu beneficiarei a todos os seres sencientes,
 e adornarei e purificarei incontáveis,
 inconcebíveis ***buddhakṣetras***.
 (...)
 (Tsai, 2015, p.141-142, grifo nosso)

5 Ver **Bodhi-sattva** no Monier-Williams, 2011, p. 734, e sobre a geração da *bodhicitta*, ver Tsongkhapa, 2021a e Tsongkhapa, 2021b.

6 Na verdade, *bodhicitta* e bodisatva não são exclusivos do budismo, fazem parte da cultura e da estrutura da linguagem dos textos religiosos escritos em sânsrito em Mahabarata ou Jambudvipa (Índia), mas podem ocorrer em qualquer âmbito: qualquer pessoa de qualquer localidade ou religião que gere essa mente heroica que busca beneficiar a todos os seres em muitas esferas, incluindo o interesse social e político, pode ser considerada um bodisatva (essa perspectiva é especialmente reforçada no contexto do movimento do budismo engajado). Isso está de acordo com estruturas culturais tradicionais do ensino clássico do budismo de algumas escolas, como é o caso do budismo da Escola Geluk (tibetano e chinês), como se pode observar no tratado sobre o desenvolvimento da *bodhicitta*, em tibetano Uchen, ཁྱེང་རབ་རིན་པ་ཆྚେའི ພྙ໇ଂ ଗୁଣରାଜ୍ୟକାନ୍ତିକା (gsung rab rin po che'i phreng ba), de Lama Je Tsongkhapa, que em breve será publicado em português brasileiro como Guirlanda Dourada de Eloquência, ou mesmo Rosário Dourado da Eloquência, que está em fase de tradução por Plínio Tsai.

7 O décimo quinto sutra da coleção *Mahāratnakūṭa Sūtra*, traduzido para o chinês por Śikṣānanda, encontrado no Taisho 310 (Chang, 1983, p. 164).

8 O bodisatva Mañjuśrī representa a sabedoria que conhece a realidade vazia de existência inerente.

9 Grosso modo: o ciclo repetitivo de sofrimentos, a roda de morte e renascimento contaminados movida por aflições.

As frases “Enquanto o espaço existir / enquanto os seres sencientes existirem”, “até que o futuro termine” e “até o final do futuro” causam uma sensação de estranheza¹⁰ tanto por mesclarem as categorias de tempo e espaço, categorias que formam o fundamento das ciências nomológicas, quanto por estabelecerem um limite de ação com base em coisas que usualmente não concebemos como finitas: onde acaba o espaço? Quando termina o futuro? E com estes questionamentos, a noção lógica do texto adentra o fluxo das ciências hermenêuticas, domínio de rede onde estas questões encontram sua inserção na epistemologia da filosofia hermenêutica contemporânea e na filosofia da religião, mas sobretudo, como objeto das ciências da religião. Com isso, entendemos que os votos pronunciados pela vida anterior de Mañjuśrī nessa narrativa são “por tempo indeterminado”, de modo que a axiologia transmitida pelo texto se alinha à perspectiva ética do movimento do budismo engajado, como veremos mais abaixo.

Agora, dentro do que nos propomos a analisar, o ponto geral do indivíduo foi visto, falta agora a perspectiva do horizonte de possibilidade, a Terra Pura. A partir disso, temos que nos perguntar sobre o termo que determina o elemento conceitual de rede: o que é *buddhakṣetra*? A tradução literal do sânscrito é “campo de buda”, e constitui o “reino de domínio de um buda específico” (Buswell, Robert; Lopez, Donald, 2014, p. 153) ou, em outras palavras, a “esfera de influência e de atividade de um buda” (Oxford Reference, 2022). Segundo a mesma definição, um ***buddhak etra impuro*** é um sistema de mundo comum, repleto de seres aflitos, no qual um buda específico atinge o despertar e então lá trabalha para a libertar todos os seres sencientes do sofrimento.

Não necessariamente, portanto, significa algo pronto, acabado, *per factum*. Ao contrário, é a esfera de influência, a rede inter-relacional onde um buda agiria para amadurecer a todos os seres pelo conhecimento transmissível do caminho. Sendo assim, um *buddhakṣetra* impuro é um sistema de mundo comum, repleto de seres aflitos, imerso em injustiças, diferenças de classes, concentração de renda, corrupções políticas, e assim por diante.

Por outro lado, o horizonte de possibilidade seria um ***buddhakṣetra puro*** que, por sua vez, teria que ser criado tendo como ponto de partida um ser comum que se tornou um buda como resultado de suas acumulações de mérito e sabedoria¹¹, em conjunto com uma determinação específica da cognição voluntária (em termos religiosos, um voto específico), e os seres que são influenciados por este buda (em linguagem religiosa budista Mahāyāna, “que ali tomam renascimento) aprendem os valores e a compreensão específica da realidade a partir da identidade de rede inter-relacional, ou seja, aprendem a meditar (o que é equivalente ao conhecimento epistêmico unido à *práxis* transformativa social) até o despertar para a ciência que percebe a realidade tal como ela é (*arthabhūta*, 真實義 em pinyin: zhēnshí yì¹²). Conforme o *Princeton Dictionary of Buddhism*, esse *buddhakṣetra* puro é muitas vezes demoninado *jīngtū*, 淨土, que ao longo da absorção cultural pelo budismo chinês dá origem a uma escola chinesa, aquela da “Terra Pura”¹³ (Buswell; Lopez, 2014, p. 153).

Ao examinarmos, sob a perspectiva da hermenêutica inter-relacional, as descrições das chamadas terras puras presentes na literatura sútrica do Mahāyāna¹⁴, observamos que sua configuração não se restringe a um imaginário soteriológico idealizado, mas opera como expressão simbólica de uma rede de relações ético-políticas cuja estrutura pressupõe a realização de uma justiça interdependente¹⁵. Ainda que muitas vezes dispostas em linguagem poética, outras analógica e metafórica, tais descrições constituem, na verdade, um modelo estético de organização relacional onde as determinações volitivas e epistêmicas dos bodisatvas, ao se comprometerem com a edificação de suas respectivas terras puras, expressam não a criação de uma substância espiritual transcendental, mas a aplicação funcional de princípios de equidade e hospitalidade, pelo acolhimento aos seres em suas múltiplas condições existenciais.

10 Essa sensação de estranheza é comum nos sutras Mahāyāna, em especial os sutras da *Prajñāpāramitā*, ou Perfeição de Sabedoria, quando tratam sobre o tema da vacuidade, *śūnyatā*, porém não há espaço para tratar especificamente sobre esse assunto neste artigo.

11 Ver Tsongkhapa, 2021b.

12 Ver Tsai, 2019b.

13 Conforme as escolas do assim chamado budismo terra pura (淨土宗/*jīngtūzōng*), que são predominantes no leste asiático, a devoção ao Buda Amitabha e a recitação de seu nome podem levar ao renascimento em Sukhāvatī, a terra pura de Amitabha, que a tradição localiza na direção Oeste.

14 Vide o Mahāsukhāvativyūhasūtra, aqui apenas um trecho: “Devas e humanos na terra de Amitāyus estão providos de mantos, comida e bebida, flores, perfumes, ornamentos, dosséis de seda e estandartes, e estão rodeados de sons que trazem paz e felicidade. (...) Os seres que adentram essa terra pura, todos têm o nirvana assegurado. Isso porque nessa terra não existem as condições adversas ou com futuro incerto” (Tsai, 2019a, p. 281).

15 Vide os votos do bodisatva Dharmakara no Mahāsukhāvativyūhasūtra, aqui ressaltamos alguns: “Construir as causas para que tanto homens quanto mulheres que adentrem a minha terra pura sejam tratados com equanimidade, com dignidade e com respeito. (...) Construir as causas para que todos aqueles que desejarem, por adentarem a minha terra pura, compreendam os sistemas sociais que geram uma terra pura, e como todos os Budas construíram esses sistemas por meio de esforço e habilidades incomparáveis em todos os seus respectivos mundos” (Tsai, 2019a, p. 268-269).

Dentro da lógica não-predicativa do Mahāyāna, essa dimensão da justiça é um aspecto do funcionamento da interdependência (*pratītyasamutpāda*) aplicada ao campo social, político e epistemológico. Assim, no registro histórico do próprio Buda Śākyamuni, V a.C., sua recusa em validar a estrutura de estamentos de classe vigente na sociedade bramânica daquele tempo (as castas, *varṇa*), e sua inclusão ativa de membros de todos os estamentos, incluindo as mulheres¹⁶, os párias sociais, os transgêneros sexuais, e os estrangeiros, configura-se como manifestação concreta de uma ética relacional, não-substancialista, na qual a constituição da comunidade é feita a partir da vacuidade de identidades fixas e da complementariedade entre alteridades.

É nesse mesmo horizonte que situamos a atuação do Mestre Tài Xū (太虛), cuja releitura do Mahāyāna em território cultural chinês não apenas retoma tais princípios, mas os reinscreve dentro do fluxo histórico-cultural da modernidade asiática. A partir de uma lógica de interfusão (*yuánróng* 圓融), própria da tradição Huáyán, o pensador Tài Xū propõe um deslocamento do eixo soteriológico para uma práxis ética-política, na qual a constituição das terras puras se dá não em um além transcendente, mas na transformação imanente das relações sociais concretas.

MESTRE TÀI XŪ, DIÁLOGO INTER-RELACIONAL ENTRE O MAHĀYĀNA E O CRISTIANISMO

Na China da década de 20, qualquer esfera de influência dos budas no que concernia a religião imperial estabelecida, à primeira vista, parecia estar reservada apenas para o pós-morte. O budismo chinês, com sua diversidade de escolas, se encontrava, de modo geral, na análise de Tài Xū (1890-1947), em tal estado que era considerado pelo povo como uma religião apenas para mortos e fantasmas, em virtude dos sistemas ritualísticos destinados a atender a esta demanda social, a saber, do luto e da nostalgia. Tài Xū afirma que devido a um longo processo histórico religioso de exclusão das comunidades monásticas para o alto das montanhas, os monges eram acionados apenas para ritos funerários e não colaboravam muito com as pessoas para além dos monastérios, uma questão até mesmo geográfica. Foi diante desse cenário que Tài Xū, influenciado pelos mestres antes dele¹⁷, decidiu trabalhar em uma reforma do budismo Chinês, cunhando o termo “budismo para a vida humana”, também traduzido como “budismo humanista” (人生佛教 *rén shēng fó jiào*) (Yao; Gombrich, 2020, p.2).

Com relação à tradução do termo 人生佛教 *rén shēng fó jiào* como budismo humanista, essa equivalência conceitual revela-se problemática quando analisada à luz de uma hermenêutica relacional que leve em consideração a multiplicidade dos registros de sentido. Por um lado, a tradução pode induzir à suposição de que o escopo da tradição budista se restringiria à esfera antropocêntrica das “vidas humanas”, com todas as críticas relacionadas às referências do si e para si implicados no modo de pensar moderno, negligenciando o princípio da interdependência (*pratītyasamutpāda*) que abrange a totalidade dos seres sencientes, humanos ou não-humanos. Por outro lado, novamente, a própria forma lexical “humanista” carrega, no seu registro ocidental, uma densidade semântica ligada ao racionalismo secular europeu, especialmente à tradição filosófica do humanismo moderno, com a qual *rénshēng fójiào* não mantém relação de continuidade hermenêutica.

Nesse sentido, dentro do percurso da Teoria da Rede Inter-relacional, que reconhece a circularidade entre tradição, preconceito e autoridade, optamos por adotar o termo budismo engajado como categoria funcional, seguindo o mesmo fluxo já cunhado pelo pensador Thích Nhát Hạnh (釋一行), em um momento histórico específico (Vietnã em guerra, diáspora asiática, redes com ativistas cristãos como Thomas Merton e Martin Luther King Jr.)¹⁸. Tal escolha, nos parece, não tem como objetivo uma substituição preditiva de termos, mas opera na lógica da complementariedade relacional, na qual múltiplos nomes podem coexistir como expressões contextuais de uma mesma estrutura de sentido, não essencialista nem exclusiva.

16 Vide o livro de Patricia Guernelli Palazzo Tsai, “Responsabilidade Universal: Dialogando Dalai Lama e os Direitos Humanos”, 2022, p. 71-80.

17 Tài Xū estudou – pelo breve um ano que ela durou – na escola inovadora do líder leigo Yang Wenhui, que juntou seus anseios aos de outro líder leigo, o renomado Anagarika Dharmapala do Sri Lanka, que fez parte do *World Parliament of Religions*, no sentido de modernizar o budismo e trabalhar para um missionarismo internacional, em especial para renovar o budismo em sua terra de origem (Pittman, 2001, p. 40-45). Isso decerto influenciou fortemente Tài Xū.

18 Para uma comparação entre budismo humanista e budismo engajado, ver: KING, Sallie B. *Engaged Buddhism and Humanistic Buddhism: a Comparison of Principles and Practices*, 2009.

Agora, voltando ao contexto da cultura chinesa, devido ao complexo contexto religioso e político de muitos movimentos revolucionários para derrubada da dinastia Qing, passagem para a nova forma de governo da República da China, eclosão da Primeira e da Segunda Guerra Mundial, etc., estes elementos relacionais afetaram o pensador Tài Xū de modo a causar um impedimento às ações político-sociais desejadas pelo movimento liderado por ele. Muitas das instituições que tentou fazer funcionar não vingaram, e ele veio a falecer considerando que havia fracassado¹⁹. Mas, na verdade, seu trabalho teve um forte efeito, e foi a partir do budismo chamado “para a vida humana” de Tài Xū que surgiram as várias manifestações de budismo engajado do leste asiático, e além. Conforme expressado por Don A. Pittman: “seu trabalho continua sendo a base para expressões intelectuais, humanitárias e missionárias da religião ao redor do mundo. O budismo contemporâneo dentro da esfera cultural chinesa simplesmente não pode ser totalmente compreendido à parte de seus esforços de reforma” (Pittman, 2001, p. 11).

Em um discurso de Tài Xū pós-segunda guerra mundial, ele fala sobre “transformar o mundo em um paraíso para toda a humanidade” (Yao; Gombrich, 2020, p.3). É de Tài Xū que surgiu o mote de “estabelecer a terra pura no reino dos humanos”, ou seja, transformar o mundo atual em uma terra pura, ao invés de almejá-la apenas para o pós-morte (Nanda, 2022, p.6). Tal mote é usado até hoje no budismo engajado, termo que foi cunhado, como já mencionado, pelo monge vietnamita Thích Nhát Hạnh em 1967 (vinte anos após a morte de Tài Xū), cujo envolvimento político e social se iniciou na década de 50 (em face à Guerra do Vietname), com forte inspiração em Tài Xū e nos que vieram em sua esteira, como o mestre Yinshun, a mestra Cheng Yen e o mestre Hsing Yun (Yao; Gombrich, 2020, p.2).

Podemos nos perguntar: é possível transformar este mundo em uma terra pura? Em outras palavras, seguindo-se uma análise na perspectiva da rede inter-relacional: podemos nos perguntar se o mundo fenomênico pode ser interpretado como uma configuração possível de terra pura, não no sentido de uma transposição mística, mas enquanto processo de reorganização das relações éticas, sociais e epistêmicas que o constituem. Por enquanto, essa questão, que articula as dimensões simbólica e histórica do horizonte de purificação, permanecerá em aberto como perspectiva da análise. Retomemos, por ora, o percurso reformador de Tài Xū (太虛), cuja proposta insere-se precisamente nesse entrelaçamento entre transformação social e reelaboração hermenêutica do budismo em rede com a modernidade chinesa:

Sua determinação em reverter essa decadência era centrada em duas ideias principais, que se sobreponham. Uma era que a vocação de um budista *mahāyāna* – e é claro que os chineses consideravam a si mesmos *mahāyānas* – fazer o bem a outros, encontrando o próprio benefício espiritual ao beneficiar a sociedade. A outra era a que o budismo chinês mais carecia: organização e administração eficiente. Inicialmente, na década de 20, no início do período republicano, ele pensou que o budismo japonês oferecia um modelo de eficiência prática. Mais tarde, diante da agressão japonesa (que culminou na invasão da China), ele se impressionou mais pelo cristianismo (Yao; Gombrich, 2020, p.2-3, tradução nossa).²⁰

Ou seja, as principais inspirações de Tài Xū em sua reforma foram o budismo Mahāyāna e o cristianismo, particularmente, o movimento do Evangelho Social impulsionado nos EUA, no seu tempo²¹. Vejamos.

Do lado do Mahāyāna, Tài Xū ressaltou a necessidade de uma revitalização da comunidade budista “com a intenção de alcançar a iluminação, revigorada por reformas educacionais modernas e envolvida em serviço compassivo nos modos de um verdadeiro bodhisattva” (Pittman, 2001, p. 155), o que significa uma ênfase no preparo de um fluxo educacional epistêmico ligado à política como horizonte, mas um horizonte que fosse ligado aos ideais altruístas desenvolvidos como

¹⁹ Em 1938, ele chegou a escrever um breve ensaio intitulado *The History of My Failed Buddhist Revolution*, no qual declara que “Na maior parte, minhas ideias eram suficientemente boas, mas meus esforços para colocá-las em prática não eram. Embora eu pudesse instruir os outros, quando se tratava de realmente liderar os outros, eu era incapaz, então me deparei com a situação de colocar as coisas em movimento, mas não ser capaz de manter a liderança delas” (Pittman, 2021, p. 138-139).

²⁰ His determination to reverse this decay centred on two main ideas, which overlapped. One was that it was the vocation of a Mahāyāna Buddhist – and of course the Chinese considered themselves Mahāyānists – to do good to others, finding their own spiritual benefit in benefitting society. The other was that what Chinese Buddhism lacked first and foremost was organization and efficient administration. At first, in the 1920s, early in the Republican period, he thought that Japanese Buddhism offered a model of practical efficiency. Later, in the face of Japanese aggression (which culminated in their invasion of China), he became more impressed by Christianity.

²¹ Ver Lai, 1992.

centro no cultivo da *bodhicitta* para o ingresso na rede de desenvolvimento da terra pura, e para isso era necessária uma descrição sistemática, com viés de cultivo identitário, do caminho do bodisatva no século 20 (Pittman, 2001, p. 154):

Tal como um pietista ético, sua compreensão básica de sua tradição espiritual tendia a girar em torno da responsabilidade social. Ele estava preocupado que o budismo Mahāyāna abordasse os males únicos da era atual e se envolvesse na transformação deste mundo em uma terra pura (Pittman, 2001, p. 155, tradução nossa).²²

Para isso acontecer, era necessário que o budismo Mahāyāna tal como estava sendo praticado na China, por centenas de anos, passasse por uma reforma de voz, uma retificação em sua perspectiva, e se direcionasse a “falar às pessoas de seu tempo”. Então, Tāi Xū argumentava, para fazer com que os relatos do budismo Mahāyāna fossem significativos, seria necessário “se concentrar na inter-relação entre as visões mais profundas e abrangentes do universo dessa tradição e os paradigmas éticos apropriados ao mundo moderno” (Pittman, 2001, p. 156), assim, fazer uma hermenêutica que tornasse os textos tradicionais próximos do que poderia ser considerado como de conteúdos significativos para a vida na sociedade moderna:

Se isso pudesse ser realizado de novas maneiras criativas, ele afirmou, a ganância, o ódio e a delusão poderiam ser **diminuídos**, e as pessoas em todos os lugares poderiam ser atraídas para as potencialidades únicas de uma comunidade global que existia no caminho do bodisatva e através dele (Pittman, 2001, p. 156, tradução nossa, grifo nosso).²³

Assim, embora Tāi Xū tenha primado pela adaptação do Mahāyāna à modernidade, valores tradicionais da ascese budista permaneceram, bem como a centralidade do cultivo de uma perspectiva inter-cultural com estágio fundamental constante na compaixão empática. Nesse movimento de retificação de fluxo, críticas foram direcionadas à atitude reacionária por parte de líderes budistas, considerados por Tāi Xū como os principais responsáveis pela visão que mantinha o budismo chinês no fluxo do que as pessoas consideravam como “antiquado e pessimista” em uma época de crescentes modernidade e secularismo (Pittman, 2001, p. 156-157). Notório é que Tāi Xū teve o cuidado de dizer que “a ganância, o ódio e a delusão poderiam ser *diminuídos*”, e não cessados. O modo de uma reforma social por meio do eixo da axiologia pode ser compreendido de maneira geral no seguinte:

Não obstante, no cerne do ensinamento Mahāyāna estava o vínculo dinâmico entre sabedoria e compaixão que definia o verdadeiro caminho para o estado de buda. Portanto, a tarefa era mostrar como uma visão transformadora da vacuidade poderia sustentar paradigmas éticos, enquanto que a tentativa de realizar tais paradigmas transformadores na vida cotidiana, poderia levar, finalmente, a uma experiência mais completa de iluminação (Pittman, 2001, p. 156, tradução nossa).²⁴

Assim, a compreensão adequada e acessível aos ensinamentos sobre compaixão (desenvolvimento da *bodhicitta* e da terra pura) e sabedoria (epistemologia ontológica com fundamento na inseparabilidade da vacuidade/interdependência), bem como sua aplicabilidade prática na organização social, começando pela educação, seriam os horizontes hermenêuticos e políticos que guiavam a reforma de Tāi Xū. Notório é o seu esforço em buscar adequar o modo de apresentação do budismo

22 As an ethical pietist, his basic understanding of his spiritual tradition tended to revolve around social responsibility. He was concerned that Mahayana Buddhism address the unique ills of the present age and engage in the transformation of this world into a pure land.

23 If this could be accomplished in creative new ways, he asserted, greed, hatred, and delusion could be diminished, and people everywhere could be drawn toward the unique potentialities for a global community that existed in and through the bodhisattva's path.

24 Nevertheless, at the very heart of Mahayana teaching was the dynamic link between wisdom and compassion that defined the true way to buddhahood. Therefore, the task was to show how a transforming vision of emptiness could undergird ethical paradigms, while the attempt to realize such transforming paradigms in one's daily life could lead finally toward a more complete experience of enlightenment.

para os interesses da sociedade asiática em geral, mas particularmente aos interesses chineses do seu tempo, de tal maneira que “fosse compatível com o senso de otimismo dinâmico, afirmação da vida e progresso científico tão característico dos intelectuais modernos de sua época”, e ainda fazê-lo de tais maneiras que fossem “não totalmente inaceitáveis para os conservadores budistas chineses e ainda suficientemente atraentes para os progressistas sociais e religiosos” (Pittman, 2001, p. 157) falando sobre o não totalmente novo, mas sobre “a própria essência do autenticamente antigo” (Pittman, 2001, p. 157). Ou seja, seu modo de apresentação dos ensinamentos objetivava reafirmar em uma linguagem moderna certas bases do budismo que teriam ficado “empoeiradas” ao longo do tempo.

Mas se havia tanta necessidade de adaptação do Mahāyāna à modernidade, por qual motivo Tài Xū o considerava o horizonte hermenêutico de transformação social ideal para a reforma? Em alguns de seus escritos, sugerindo remédios para as crises do mundo moderno, Tài Xū menciona quatro tipos básicos de “perspectivas socioculturais”: 1) culturas em que se busca alterar o ambiente externo de maneira a ter um contexto mais conducente à satisfação humana; 2) culturas em que, diante de dificuldades, não se busca modificar as circunstâncias externas, mas sim a visão de mundo religiosa e filosófica pessoal de maneira introspectiva; 3) culturas em que as pessoas não buscam modificar nem o ambiente externo nem o interno, mas permanecem passivas e resignadas; e 4) o tipo mais importante, e ao qual pertencem as sociedades moldadas pelo budismo Mahāyāna, as pessoas buscam tanto desenvolver e ajustar o caráter da própria vida interior quanto, ao mesmo tempo, trabalhar para efetuar mudanças benéficas no mundo externo. Temos, então, quatro elementos que se ligam ao fluxo de transformação da rede inter-relacional como elementos centrais de modificação cultural. A preocupação com a sociedade parece ser caracterizada por uma perspectiva ligada ao pensamento marxista, o que não pode ser negado, mas a influência principal, como contada pelo próprio Tài Xū se deu pelo movimento do Evangelho Social e pela perspectiva da ética e moral cristãs ligadas à tradição do altruísmo e cuidado pelos pobres.

Ainda segundo Tài Xū, apenas essa perspectiva religiosa e filosófica seria adequada para resolver os dilemas do século 20. Ele também menciona, em seus discursos, o potencial do budismo, em especial o Mahāyāna, enquanto religião de abrangência universal, sem fronteiras etnocêntricas e de adaptação às culturas locais, com um histórico de mudança dramaticamente positiva por onde passou, e neste ponto ele defende o budismo Mahāyāna como religião ideal (Pittman, 2001, p. 163-164), em uma atitude de defesa da própria fé que é esperada por parte de um reformador em seu contexto histórico-social. Assim, os seus discursos e escritos se voltam para uma militância constante de construção da sua rede inter-relacional do budismo para a vida humana.

Considerando o elemento ingressante na rede inter-relacional, o elemento da cultura ocidental norte-americana do cristianismo, Tài Xū tomou-o como fundamento para o aprendizado necessário para as três “revoluções” que ele propôs: revolução organizacional, revolução econômica e revolução intelectual (Pittman, 2001, p. 80). Tendo como objetivo a compreensão do elemento do cristianismo em sua acepção de movimento social de superação da pobreza, ele passou a buscar o desenvolvimento do diálogo interreligioso, participando de encontros de religiões mundiais e dizendo que era necessário aprender com as forças dos outros para superar as próprias fraquezas (Yao; Gombrich, 2020, p.3). E fica claro que ele escolheu aprender sobre a força cristã condicionadora dos fluxos relacionais da prática social, algo que ele admirava e elogiava no cristianismo. No entanto, a ênfase no pecado e na condenação eterna, assim como a lógica da exclusividade da salvação cristã, eram elementos da estrutura da teologia cristã que ele abertamente não admirava (Yao; Gombrich, 2020, p.4).

Em relação aos pontos de ausência de admiração por parte de Tài Xū, encontramos diversos teólogos que se dedicaram a mostrar que o problema estava na limitação do aprendizado da lógica do sistema cristão por parte do mestre Tài Xū. No entanto, dada a aceleração do tempo em que viveu Tài Xū, e todas as considerações relativas à política internacional e o contexto de dominação cultural e econômica das nações invasoras do seu tempo, os mesmos teólogos nos dizem que: “cabe a nós tentar ver até que ponto o aparente mal-entendido [com relação ao cristianismo] pode ser atribuído à nossa própria apresentação da fé” (Lancashire, 1959, p. 4).

Em diferentes discursos, Tài Xū analisou as estruturas organizacionais das tradições religiosas sob uma lógica relacional, destacando que o cristianismo moderno, especialmente em suas expressões europeias e norte-americanas, apresentava uma capacidade organizativa funcional voltada ao serviço social, em contraste com as limitações institucionais do budismo chinês à época. Em sua conferência de 1920 na Universidade Huá Xī, em Chéngdū, apontou a necessidade de reconfigurar os princípios

budistas, em especial os votos dos bodisatvas e as seis perfeições (*pāramitā*), para que atuassem como operadores de transformação social no contexto da China republicana (Yao; Gombrich, 2020, p. 4-5). Essa proposta não se funda em assimetrias hierárquicas entre tradições, mas na lógica da interdependência e da inter fusão hermenêutica, em que diferentes formas religiosas coexistem funcionalmente como respostas relacionais às condições históricas. Conforme Yao e Gombrich, nesse mesmo horizonte, em diálogo com cristãos em 1931, Tāi Xū propôs uma aproximação simbólica entre o sacrifício compassivo dos bodisatvas e o de Jesus Cristo, caracterizando ambos como expressões de um “modelo ideal” de ética do cuidado (Yao; Gombrich, 2020, p. 4-5).

No campo das transformações econômicas que compõem a rede de reformulações do budismo moderno, Tāi Xū (太虛) propôs uma reorganização funcional da relação entre monges e leigos, visando à estabilidade financeira de longo prazo das instituições budistas. Sua proposta envolvia a exigência de trabalho produtivo por parte da comunidade monástica e o fortalecimento de vínculos com o crescente número de leigos instruídos, reposicionando ambos os grupos dentro de uma lógica interdependente de manutenção e renovação institucional (Pittman, 2001, p. 154–155). Essa reconfiguração operava por um deslocamento relacional no qual a prática monástica deixaria de depender exclusivamente de atividades rituais voltadas ao mérito pós-morte (que vinha sendo instrumentalizada para fins de ganho pessoal) e passaria a integrar formas socialmente engajadas de ação coletiva e partilha de responsabilidades com os leigos, que passam a ocupar um papel estrutural no budismo engajado, como oferecer serviços de cuidado e educação infantis (Pittman, 2001, p. 153):

Tāi Xū criticou a comunidade (*saṅgha*) budista por servir aos leigos apenas realizando funerais, e mesmo lá eles contrastavam com os cristãos, pois o ministro cristão realizava os ritos para os mortos como uma obrigação de seu papel, enquanto o monge budista sempre tinha que ser pago por seus serviços. Tāi Xū argumentou que em outros países budistas a *saṅgha* oferecia aos vivos serviços como abrir escolas infantis (jardins de infância?), celebrar aniversários e casamentos e oferecer biscoitos às crianças (Yao; Gombrich, 2020, p.7, tradução nossa).²⁵

Neste mesmo fluxo, por meio da revolução intelectual, ele “esperava que os budistas pudessem aprender a expressar o Dharma (os ensinamentos budistas) de maneiras inspiradas pelas escrituras, fiéis ao espírito original de Śākyamuni e apropriadas para a época” (Pittman, 2001, p. 154-155). Tal reforma era muito importante porque, segundo Frank Millican (*apud* Pittman, 2001, p. 155), a situação do acesso aos textos budistas na China naquela época era pior do que aquela do cristianismo na Europa antes de a Bíblia ser impressa em língua vernácula. Isso porque além de os textos não serem facilmente acessíveis, eram escritos em estilo antigo que apenas estudiosos experientes eram capazes de interpretar.

Além disso, uma coisa que Tāi Xū particularmente admirava era a atenção que os cristãos davam à educação e, em 1922, ele fundou o Seminário Wuchang, para encorajar estudantes a reviver o budismo de tal modo que pudesse vir ao encontro das necessidades da nova China:

Os alunos também foram instados a estudar o cristianismo, que se pensava ter algumas ideias muito boas e úteis, especialmente no que diz respeito à verdadeira compaixão e abnegação. Por outro lado, sempre se destacou que, no que diz respeito à solução das grandes questões metafísicas, o cristianismo era muito inferior ao budismo (Yao; Gombrich, 2020, p.6).²⁶

Em outro seminário, ele imitou os cursos oferecidos pelos missionários cristãos, incluindo filosofia ocidental, ética, psicologia e uma introdução a várias religiões do mundo; ele mudou a ênfase do budismo enquanto religião para budismo enquanto filosofia. Também as aulas eram ministradas no modelo ocidental: uso de lousa – muito importante, pois a língua chinesa tem muitos homófonos, o budismo tem muitos termos técnicos, e instruções estritamente orais

²⁵ Tāi Xū criticised the Buddhist Saṅgha for serving the laity only by performing funerals, and even there they contrasted with Christians, for the Christian minister performs rites for the dead as an obligation of his role, whereas the Buddhist monk has each time to be paid for his services. Tāi Xū argued that in other Buddhist countries the Saṅgha offered the living such services as opening children's schools (kindergartens?), celebrating birthdays and weddings, and offering biscuits to children.

²⁶ The students were also urged to study Christianity, which was thought to have some very good and helpful ideas, especially with regard to true compassion and self-denial. On the other hand, it was always pointed out that, in regard to the solution of the great metaphysical questions, Christianity was very much inferior to Buddhism.

podem ser inefficientes ou incompreensíveis –, instrutor caminhando ao longo da sala de aula – e não por um palestrante sentado em um estrado usando túnica vermelha; além disso, alguns instrutores eram leigos –, e os estudantes eram encorajados a responder às questões com suas próprias palavras ao invés de repetir mecanicamente e exatamente as palavras aprendidas (Yao; Gombrich, 2020, p.6).

Além da educação, Tài Xū admirava a preocupação dos cristãos com o cuidado pelos doentes, órfãos e prisioneiros:

Ele deu uma palestra fascinante em uma prisão em 1934, na qual comparou a disciplina que se pode adquirir como prisioneiro com o treinamento de um monge, concluindo: “É como tomar um remédio para curar uma doença; após a recuperação, o medicamento não é mais necessário. Portanto, seguir as regras aqui é como um treinamento budista nos preceitos e pode levar a se tornar um buda” (Yao; Gombrich, 2020, p.7, tradução nossa).²⁷

Ele também demonstrou uma atitude relativamente positiva com relação ao envolvimento político. Os budistas deveriam “demonstrar preocupação pela política, porém não interferir nela” (Yao; Gombrich, 2020, p.7). Mas ele não foi tão longe quanto o Japão e a Coreia, que permitiram que membros da *saṅgha* (monges e monjas) se recrutassesem. Quando a Comissão Militar do Governo Chinês emitiu uma ordem de que todos os jovens monges e monjas deveriam se juntar ao exército, Tài Xū solicitou ao Partido Nacionalista que todos os monges e monjas deveriam cuidar dos soldados feridos, em conformidade com o espírito do budismo, e ele conseguiu reverter a situação (Yao; Gombrich, 2020, p.7).

O final da década de vinte e o início da década de trinta foram anos de intensa atividade budista na China, que também viram o crescimento do envolvimento laico e a abertura de muitas associações budistas. Como resultado, na década de trinta os budistas da China eram considerados “tão avançados” que – curiosamente – o editor de um jornal missionário popular, o *Chinese Recorder*, encorajou todos os missionários cristãos a “aprender com eles” (Yao; Gombrich, 2020, p.8).

A proposta de Tài Xū de reinterpretar o ideal da terra pura não como um além transcendental, mas como uma possibilidade imanente de reorganização das relações sociais, éticas e institucionais, tornou-se um dos vetores fundamentais das redes contemporâneas do budismo engajado. Essa noção lógica, que opera como princípio de interfusão entre prática espiritual e responsabilidade social, influenciou diretamente o surgimento de movimentos como a Tzu Chi Foundation, da mestra Cheng Yen, a Dharma Drum Mountain, do mestre Sheng Yen, e a Fo Guang Shan, do mestre Hsing Yun²⁸. Todos os três são exemplos de formulações chinesas que prolongam e ressignificam a proposta de Tài Xū em diferentes contextos sociopolíticos. A lógica de ação desses movimentos não se fundamenta em uma homogeneidade institucional, mas na construção de redes locais e transnacionais que articulam princípios do Mahāyāna com formas organizativas modernas, com princípios cristãos de ação social, o que também se manifesta em expressões do budismo engajado em países como Vietnã, Japão, Coreia do Sul, Tailândia, Camboja, Myanmar e Índia, bem como em suas ramificações no Ocidente, incluindo o Brasil, compondo um campo dinâmico de inter-relações mundial.

UMA CRÍTICA E UMA RESPOSTA

No início desta análise, tomamos como referência os versos dedicados à geração da *bodhicitta*, nos quais se afirma: “Enquanto o espaço existir, / enquanto os seres sencientes existirem, / que eu também possa existir / para retirar as misérias e sofrimentos de todo o mundo”. Tal enunciado, formulado dentro da lógica do voto do bodisatva, articula um horizonte ético que não projeta uma extinção substancial do sofrimento, mas expressa um compromisso

²⁷ He gave a fascinating talk at a prison in 1934, in which he compared the discipline one can acquire as a prisoner with the training of a monk, concluding: ‘It is like taking a medicine to heal a sickness; after recovery, the medicine is no longer needed. So following the rules here is just like a Buddhist training in the precepts, and can lead to becoming a Buddha.’

²⁸ Ver Schak & Hsiao, 2005.

contínuo com sua dissolução relacional. A pergunta que emerge, se haverá um tempo em que os sofrimentos existenciais cessarão completamente em virtude da ação compassiva, não pode ser respondida por meio de categorias dicotômicas entre fim e permanência, mas deve ser compreendida no interior de uma lógica de interdependência, onde a cessação do sofrimento não ocorre como evento absoluto, mas como reconfiguração permanente das relações que o constituem. Esse problema hermenêutico já foi tematizado no gênero literário educativo com centro no texto *Abhisamayālaṅkāra*, um clássico da tradição Mahāyāna do séc. IV d.C., onde a liberação não é tratada como ruptura ontológica com o *samsāra*, mas como reconhecimento da vacuidade das suas bases de reificação, uma operação que desloca o foco da eliminação substancial para a transformação da rede de significações e experiências que produzem o sofrimento. Como explicado por Geshe Jampa Gyatso:

Em geral, não se pode dizer que o samsara começou neste momento e neste lugar, e não se pode dizer que o samsara terminará em tal e tal momento. Esta é uma apresentação geral, mas em relação a um indivíduo em particular, embora a existência cíclica não tenha começo, ela não é infinita. Existe um fim para a existência cíclica de um indivíduo em particular, porque quando ele percebe a ausência de um eu inherentemente existente, ele põe fim ao samsara. Há uma citação em Quatrocentas Estrofes (Catuhśataka) que diz: “Embora não haja fim para o começo, há um fim para o fim. Isso ocorre quando a ausência de um eu inherentemente existente é realizada” (Gyatso, 1999, p. 117, tradução nossa).²⁹

Assim, em termos de estrutura lógica não substancialista, como a operada na tradição Mahāyāna, não se pode postular um fim absoluto e geral do *samsāra*, uma vez que ele não se fundamenta em uma substância autônoma, mas em relações interdependentes continuamente reconfiguráveis. No entanto, é possível conceber a cessação em termos funcionais e situados, como expressão de transformação de determinadas redes de sofrimento e ignorância. A relevância desta consideração é de que, em certos discursos críticos oriundos de tradições ou intérpretes não engajados na mesma perspectiva que Tāi Xū, há a acusação de que o budismo engajado buscaria “melhorar o *samsāra*” ao invés de superá-lo. Tal crítica, porém, opera sobre uma leitura predicativa e substancializada do *samsāra*, ignorando sua condição relacional e fluida. Na perspectiva da Teoria de Rede Inter-relacional, melhorar ou transformar o *samsāra* não constitui um erro categorial, mas uma ação situada que reconhece a vacuidade das estruturas sociais e a possibilidade de reconfigurá-las em direção a formas mais compassivas de coexistência. Trazemos aqui dois exemplos desse tipo de discurso por parte de um membro de um fórum de internet. O primeiro exemplo:

[O] verdadeiro propósito da maioria dos ensinamentos do Dhamma é ajudar os seres sencientes a se libertarem do Samsara. **O Dharma não é sobre criar um Samsara melhor, mas [é] para ajudar os seres sencientes a transcendê-lo.** Compreendendo o verdadeiro propósito do Dharma, podemos dizer com confiança que ser engajado enquanto budista é algo opcional; não é obrigatório. Também é importante que todos os budistas entendam que ser um budista engajado não torna alguém “mais budista” em comparação com os “budistas não engajados” e que os budistas não engajados não são “menos budistas” comparados aos budistas engajados. – Dharmasherab, Dharma Wheel, em dharmawheel.net (Barua, 2022, p.10, tradução nossa, grifo nosso).³⁰

²⁹ In general one cannot say that samsara began at this time in this place, and one cannot say that samsara will finish at such-and-such a time. This is a general presentation but in relation to a particular individual although cyclic existence is beginningless it is not endless. There is an end to the cyclic existence of a particular individual because when he realizes selflessness he puts an end to samsara. There is a citation in Four Hundred Stanzas that says, “Although there is no end to the beginning there is an end to the end. This comes when selflessness is realized.”

³⁰ “[T]he true purpose of most of the teachings in the Dhamma is to help sentient beings liberate themselves from Samsara. The Dharma is not about creating a better Samsara but to help sentient beings transcend that. By understanding the true purpose of Dharma we can confidently say that to be engaged as a Buddhist is something which is optional; it is not compulsory. It is also important that all Buddhists understand that being an Engaged Buddhist does not make one ‘more Buddhist’ compared to ‘Non-Engaged Buddhists’ and that Non-Engaged Buddhists are not ‘less Buddhist’ compared to Engaged Buddhists.”

O segundo exemplo:

É importante começar reconhecendo que **o budismo não é para um Samsara melhor. Trata-se de apreciar que nossa liberdade do sofrimento não tem a ver com a mudança das condições externas, mas aceitar que a liberdade do sofrimento vem de dentro.** Não estou tentando defender uma visão de que devemos estar desconectados das questões e problemas atuais do mundo. Mas também **não cair em visões erradas, como pensar que mudar as circunstâncias externas tentando consertar o Samsara pode levar à nossa felicidade.** – Dharmasherab, *Re: Should Buddhist monks involve with the climate change debate?* Sun Dec 22, 2019 6:45 am (Dhamma Wheel. Disponível em: <<https://www.dhammadwheel.com/viewtopic.php?p=538904&hilit=creating+a+better+Samsara#p538904>>, acesso em 19 de dezembro de 2022, grifo nosso).³¹

A crítica segundo a qual o budismo engajado buscaria transformar o *samsāra* em algo que ele não pode ser, revela, muitas vezes, uma compreensão substancialista e dicotômica do *samsāra*, entendendo-o como um mundo externo e fixo a ser abandonado, em vez de um processo interdependente e configuracional, como descrito nos próprios fundamentos do Mahāyāna. Como podemos perceber a partir do exposto, ao contrário da compreensão dos críticos acima, a proposta de Tài Xū de estabelecer uma terra pura no reino humano não visa confundir *buddhakṣetra* com nirvana, mas opera como uma articulação funcional dentro da própria cosmologia budista, na qual as terras puras são ainda registros do *samsāra*, embora formadas por votos aspirativos de bodisatvas e dotadas de condições que são construídas a partir do horizonte da terra pura como prática espiritual de cultivo cultural, como se fosse uma constante de ordem física. Ao reconhecer que vivemos em um *buddhakṣetra* impuro, no qual já se manifestou um buda e permanecem seus ensinamentos, a possibilidade de transformação das condições de existência (por meio de práticas compassivas, sociais e institucionais) não apenas não contradiz os ensinamentos budistas gerais, ou da tradição chinesa em particular, como reafirma o princípio da vacuidade e da interdependência que sustenta toda a estrutura da realidade. Assim, a aspiração de aprimorar o mundo presente, tornando-o mais propício à prática do dharma e ao florescimento da sabedoria e da compaixão, inscreve-se plenamente dentro da lógica relacional do budismo Mahāyāna, onde o trabalho gradual pela libertação não se opõe ao nirvana, mas o pressupõe como horizonte de sentido imanente às redes de relação entre mérito, sabedoria e cuidado com os seres sencientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tentativa de reinscrever o budismo na rede inter-relacional da sociedade chinesa moderna, Tài Xū propôs uma reconfiguração da tradição budista orientada por uma sensibilidade pragmática às condições históricas e institucionais de seu tempo, articulando elementos do Mahāyāna chinês com modelos organizacionais observados no cristianismo ocidental, como ponto de partida o Movimento do Evangelho Social, ainda que sem adentrar os conteúdos doutrinais cristãos em profundidade. Sua proposta de reinterpretar o conceito de terra pura consistia em apresentá-la não mais como realidade escatológica distante, mas como modelo possível de futuro relacional, imanente às redes políticas, sociais, econômicas e educacionais. Na perspectiva da crítica recorrente de que o budismo engajado visaria “se adequar ao *samsāra*”, vimos que essa acusação parte de uma leitura substancialista que não distingue entre nirvana e terra pura, sendo que, dentro da lógica do Mahāyāna, essas categorias operam de modo funcionalmente complementar. Ao propor a construção de condições mais propícias à prática e ao florescimento da compaixão, o budismo engajado não se distancia das motivações centrais da tradição, mas parece ressignificar seus meios de ação na perspectiva de novas redes inter-relacionais desenvolvidas no fluxo

³¹ It's important to start by appreciating that Buddhism is not for a better Samsara. It's about appreciating that our freedom from suffering is not to do with changing the external conditions but to accept the freedom of suffering comes from within. I am not trying to advocate a view that we should be disconnected from the current issues and problems of the world. But also not to fall into wrong views such as thinking that changing external circumstances by trying to fix Samsara can lead to our happiness.

histórico. Ainda que a reforma empreendida por Tài Xū não tenha se completado nos modos por ele idealizados, sua proposta tornou-se um ponto nodal na configuração contemporânea do budismo, gerando desdobramentos que continuam a se entrelaçar em múltiplos contextos até o presente, constituindo-se em redes inter-relacionais com fluxos que se ramificaram pelo mundo todo.

REFERÊNCIAS

- BUSWELL, Robert E. Jr., LOPEZ, Donald S. Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- BARUA, Dipen. Lecture 6 - Engaged Buddhism: An Overview. DPBS 13094 *Modern Movements of Humanistic Buddhism*. The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2022.
- CHANG, Garma C. C. (edição geral). *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. The Pennsylvania State University Press: University Park and London, 1983.
- GYATSO, Jampa (Geshe). *A Treatise of Instruction on the Perfection of Wisdom: 'Ornament for Clear Realizations' (Abhisamayalamkara) by Maitreya and Commentary Clarifying the Meaning by Haribhadra, with unedited transcripts of oral commentary by Geshe Jampa Gyatso*. Oral translation by Thubten Sherab Sherpa, transcribed by Joan Nicell. FPMT MASTERS PROGRAM MATERIAL. January 1998 to May 1999 (apostila não publicada).
- KARUNADASA, Yakupitiyage. Lecture 10 – The Theory of Buddhist Morality. MABS 01 *Buddhist Doctrines of Pali Nikayas – Analysis and Interpretation*. The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2022.
- KING, Sallie B. *Engaged Buddhism and Humanistic Buddhism: a Comparison of Principles and Practices*. Fo Guan Shan Institute of Humanistic Buddhism. First published in “2009 Academic Conference on Humanistic Buddhism - Infrastructure and Prospects of Humanistic Buddhism and Engaged Buddhism” on May 18, 2009. Disponível em: <https://www.fgsihb.org/export/sites/fgsihb/publications/.galleries/downloads/ihb/studies/studies3/2020_9789574575534_0gHwNw4lQd75.pdf>. Acesso em 14 set. 2025.
- LAI, Whalen. Chinese Buddhist and Christian Charities: A Comparative History. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 12 (1992), pp. 5-33. University of Hawai’i Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1389952>>, acesso em 15 out. 2025.
- LANCASHIRE, D. Some Views on Christianity Expressed by the Buddhist Abbot Tai Hsu. *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*. Series III, No.2, August 1959 at the Christian Study Centre on Chinese Religion Tao Fong Shan, Shatin, N.T., Hong Kong. Disponível em: <<http://www.christendom-awake.org/pages/dlancash/chineseworks/TaiHsu.pdf>>. Acesso em 15 out. 2025.
- MONIER WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*: Etymologically and Philologically Arranged, with special reference to Cognate Indo-European Languages. Motilal Barnasidass Publishers, Private Limited. First ed., 1899. Corrected 16th reprint: Delhi, 2011.
- NANDA, Amrita. Lecture 1 - An Introduction to Humanistic Buddhism. DPBS 13094 *Modern Movements of Humanistic Buddhism*. The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2022a.
- NANDA, Amrita. Lecture 2 – Life and Works of Master Taixu. DPBS 13094 *Modern Movements of Humanistic Buddhism*. The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2022b.
- OXFORD REFERENCE. *Buddha-kṣetra*. Retrieved 15 Nov. 2022, from <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110810104524361>>. Acesso em 15 nov. 2022.
- PITTMAN, Don A. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. University of Hawai’i Press, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqt85.9>>. Acesso em 15 nov. 2022.
- SCHAK, David; HSIAO, Hsin-Huang Michael. Taiwan’s Socially Engaged Buddhist Groups. *China Perspectives*, 59, May - June 2005. DOI : 10.4000/chinaperspectives.2803. Available at: <<http://journals.openedition.org/chinaperspectives/2803>>. Acesso em 15 nov. 2022.
- TSAI, Patricia Guernelli Palazzo. *Responsabilidade Universal: Dialogando Dalai Lama e os Direitos Humanos*. Associação Buddha-Dharma, 2022.
- TSAI, Plínio. *Coleções de meditações: tempo de Yamantaka*, tomo I. ATG: Valinhos, 2015.
- TSAI, Plínio (Tradução e Adaptação). *Néctar da Imortalidade: A dhyāna de Amitāyus*. Associação Buddha-Dharma, 2019a.
- TSAI, Plínio (Tradução e Comentários). *Sermão do Grande Fundamento*: Tradução Bilíngue e Comentário. Associação Buddha-Dharma, 2019b.
- TSAI, Plínio Marcos. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 8, n. 18., jan./jun., 2024a.
- TSAI, Plínio Marcos. *O Tao e a modernidade chinesa*. Campinas, SP: Editora Phi, 2024b.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa (trad. Plínio Marcos Tsai). *Lamrim Chenmo – O Grande Tratado Gradual da Iluminação*, Parte IV: Ensinamentos do Escopo Superior – Como gerar o Espírito da Iluminação. Associação Buddha-Dharma, 2021a.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa (trad. Plínio Marcos Tsai). *Lamrim Chenmo – O Grande Tratado Gradual da Iluminação*, Parte V: Ensinamentos do Escopo Superior – Desenvolvendo o Espírito da Iluminação. Associação Buddha-Dharma, 2021b.

YAO, Yu-Shang; GOMBRICH, Richard. *Christianity as Model and Analogue in the Formation of the ‘Humanistic’ Buddhism of Tài Xū and Hsing Yün*. 2020. Available at: <<https://ukabs.org.uk/wp-content/uploads/2020/10/Christianity-as-Model-and-Analogue-in-the-Formation-of-the-%E2%80%98Humanistic%E2%80%99-Buddhism-of-Ta%CC%80i-Xu%CC%84-and-Hsi%CC%84ng-Yu%CC%81n-Yu-Shuang-Yao-and-Richard-Gombrich-.pdf>>. Acesso em 15 nov. 2022.