



INTRODUÇÃO À FILOSOFIA BUDISTA

Ana Paula Martins Gouveia



PAULUS

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA BUDISTA

Ana Paula Martins Gouveia



SUMÁRIO

Capa

Rosto

Agradecimentos

Prefácio

Introdução

Capítulo I - Buda

Capítulo II - Os Três Girares da Roda do Dharma e Os Três Concílios

Capítulo III - As Quatro Nobres Verdades

Capítulo IV - Os quatro selos

Capítulo V - Os Doze Elos de Originação Dependente

Capítulo VI - Ambiente Filosófico

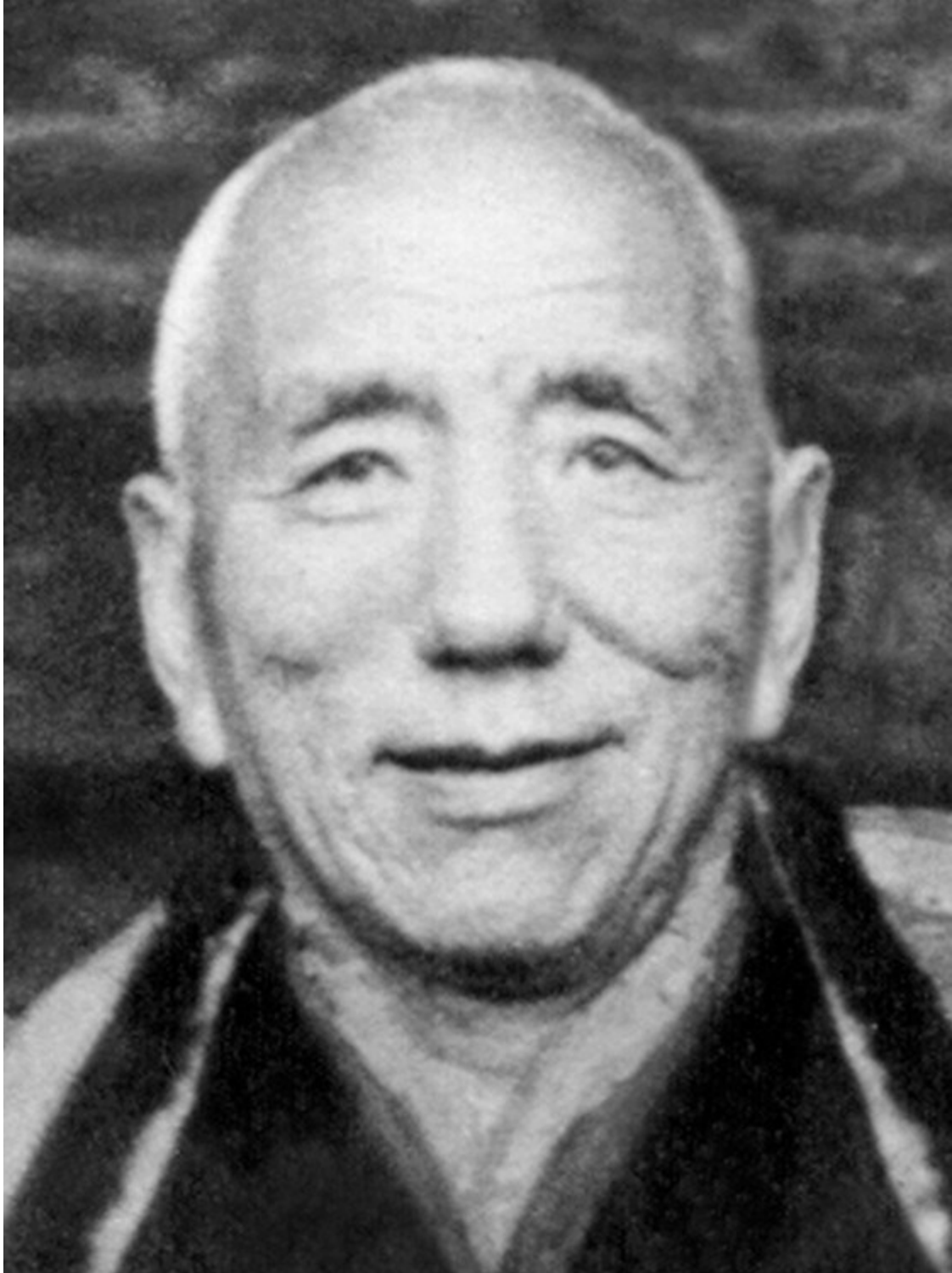
Capítulo VII - As Escolas Filosóficas Budistas

Capítulo VIII - Dedicatória

Bibliografia

Lista de imagens

Ficha Catalográfica



Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö (1893-1959)

Foi uma das figuras mais proeminentes do budismo tibetano no século XX. Reconhecido por todas as escolas pela sua erudição e realização, teve um papel fundamental na preservação dos ensinamentos e das linhagens budistas no Tibete; missão que continuou a desempenhar mesmo durante o seu exílio no Sikkim, após a ocupação do seu país em 1950.

Este livro é dedicado a *Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö* e a todos aqueles que detêm a linhagem Khyentse. Que todas as aspirações desses nobres seres sejam rápida e espontaneamente realizadas.



Os quatro amigos harmoniosos

Mural do templo de Kyabje Trulshik Rinpoche, Sita Paila, Nepal. Ilustração da história de quatro amigos presente na mitologia budista, utilizada para representar a cooperação, o respeito e a harmonia entre os seres.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos aqueles que se interessam por este tema a oportunidade de poder escrever este livro. Segundo o filósofo contemporâneo alemão Jürgen Habermas, toda vez que nos comunicamos, pelos mais diversos meios, oferecemos algo ao outro, e é isso que define a dramaturgia das ações sociais. Sendo assim, que esta pequena contribuição sobre a filosofia budista, a qual é primordialmente uma reflexão, de ordem também prática, sobre o estar no mundo, a realidade e nós mesmos, possa servir como oferenda para todos os que lhe dedicarem algumas horas.

De maneira mais particular, gostaria de agradecer aos meus professores, sem os quais nada disso teria sido possível; foram eles que abriram este caminho de profunda investigação da realidade para mim e para tantas outras pessoas: Jigme Khyentse Rinpoche, Tulku Pema Wangyal Rinpoche, Dzongsar Khyentse Rinpoche, S. S. Sakya Trizin, Dzigar Kongtrul Rinpoche, e a minha primeira “família dhármica”, Chagdud Tulku Rinpoche, Chagdud Khadro, Jigme Tromge Rinpoche, e a todos os Lamas e colaboradores do Chagdud Gompa ao redor do mundo, além de tantos outros mestres que serviram e servem como fonte de conhecimento e inspiração.

Gostaria também de agradecer ao professor José Ignácio Cabézon, da University of California, Santa Barbara, nos Estados Unidos, que, além de ter me recebido com toda a generosidade durante o desenvolvimento dos meus estudos na referida universidade, foi um dos principais interlocutores para a realização

deste livro desde sua fase embrionária; ao professor Matthew Kapstein, o qual também me recebeu como pós-doutoranda na École Pratique des Hautes Études, Sorbonne, Paris, e colaborou com várias sugestões bibliográficas para este livro; e ao professor Ciro Marcondes Filho, que foi o supervisor geral de todo o meu processo de pós-doutorado, que confiou em meu trabalho desde o início, e apoiou as minhas incursões por uma área de conhecimento tão pouco comum no Brasil; é graças a esta confiança e incentivo que esta pesquisa se tornou possível. Da mesma forma, como fonte de inspiração e apoio intelectual, agradeço ao professor Mark Siderits, Cassiano Sydow Quilici, a Giuseppe Ferraro, Fabio Rambelli, Greg Hillis, Vesna Wallace, Wulstan Fletcher, Helena Blankleder, John Canti, Loundo Dilip, Leonardo Alves Vieira, Joaquim Monteiro e Eduardo Peñuela Cañizal in memoriam; juntamente com Paul Gerstmayr pela revisão do sânscrito e os meus amigos Ana Cristina Lopes, James Gentry, Gabriela Sampaio, Alessandra El Far, Lama Tsutrim Allione, Greg Seton, Sangseraima Ujeed, Christian Bernert, Matteo Bonfitto, Daniel Plá e Yayoi Watanabe; além dos companheiros de jornada que participaram de formas diversas ao longo desse processo, Ani Di e Ngawang Guendun, meus irmãos monges; minha família espalhada pelo mundo, para nomear simbolicamente apenas alguns: Marcos Zuccon e Maria Eliza; Marcelo Thiollier e Valéria; Augusto; Paulo, Laís e Ricardo; Mônica, Mara e Liza; Nuno e Dominika; Marta e Tô; Ibérica e Teresa; Simão e Conceição Rodrigues; Sarinha; Dawa-la; Sibebe Correia; Clarita Maia; Patrícia e Michael; Graça, Edleusa e Jade; Linda Sorensen; Miguel Bonvalot e família; Luciana Damásio e família; João e Adélia; Carlos e Arantxa; Ruy e Marcelinho; Summer e Sérgio; Maíra e Mauriã; Manoela Pavan; Glenn; Lica;

Christian; Rudah; Ana Cristina e Eric; Lucas Machado e Lilian Gulmini; Giuliano e a todos os colaboradores do Chagdud Gompa, da Kangyur Foundation e do Mangala Shri Bhuti. E à família em que nasci, que sempre me apoiou e me hospedou em todos os sentidos, principalmente em suas mentes-corações, meus pais, Fernando e Conceição; meus irmãos, Fernando e Luiz; cunhadas, Adriana e Sílvia, além de minhas queridas sobrinhas Larissa e Mariana, que alegram e “revolucionam” os ambientes em que circulam...

Agradeço de forma especial ao professor Claudiano Avelino dos Santos, juntamente com a Editora Paulus, pela sinceridade com que se interessa pelo tema e pelo convite de escrever este trabalho, além de todo o apoio e incentivo para que o livro saísse da forma mais bela e condizente possível com o tema; à Universidade de São Paulo, da qual faço parte como membro do corpo de pesquisadores; assim como à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e “meu” anônimo parecerista, cujos apoios tornaram esta pesquisa possível – sem a bolsa que me foi concedida, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos e na França, este livro jamais teria sido realizado.

Gostaria também de agradecer profundamente às pessoas que colaboraram com as imagens para este livro. Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, gostaria de agradecer a Jigme Khyentse Rinpoche, que generosamente escreveu, com a caligrafia cursiva tibetana, alguns dos pontos centrais apresentados no livro e que aparecem como imagens, particularmente nos capítulos III e V. Além dele, também gostaria de agradecer a Tulku Pema Wangyal Rinpoche, seu irmão, pelas sugestões de imagens que deveriam constar no livro. Em particular gostaria de agradecer a Matthieu Richard, que foi extremamente generoso ao ceder todas as

imagens que por mim foram requisitadas; sem qualquer hesitação, mesmo sendo um fotógrafo profissional de renome internacional, de maneira humilde e gentil concedeu os direitos das imagens sem qualquer custo, demonstrando, mais uma vez, que o belo naquilo que fotografa é uma projeção da sua própria beleza e riqueza interior. Além destes, gostaria de agradecer também Olivier Philippot por suas belas e inspiradoras ilustrações e André Amaral Rodrigues que, além das fotografias concedidas, fez o tratamento das imagens recebidas pelos outros colaboradores; à editora Padmakara pela disponibilidade em fornecer material de consulta; Denis Lipatov, pela concessão de uso da imagem da thangka (pintura) de Guru Rinpoche; o Museu de Cleveland, pela fotografia da capa; e os museus: Nelson Atkins, Rubin e Victoria & Albert, por terem oferecido, como cortesia, parte das belíssimas imagens que fazem parte desta obra.

Por fim, gostaria de reiterar os agradecimentos a três pessoas que particularmente contribuíram com a confecção final deste livro: meu pai, que, mesmo sem saber, proporcionou um ambiente para que eu pudesse trabalhar sem qualquer preocupação de ordem mais prática, e minha mãe, que foi a primeira a ler a versão impressa do material, servindo como revisora e fazendo uma leitura acurada que em muito colaborou para que eu pudesse identificar várias das opacidades “não necessárias” presentes nas explanações. E a André Amaral Rodrigues, que “surgiu” em um momento crucial de finalização do livro, como se fosse uma emanção de sabedoria e compaixão, e tivesse se manifestado para ajudar nessa tarefa; de forma incansável, ele leu rigorosamente cada uma das passagens e, sem qualquer restrição, fez críticas extremamente pertinentes, e contribuiu em tudo o que

foi necessário para a realização e finalização do trabalho, tanto no que toca à forma quanto ao conteúdo. Sem ele, este livro definitivamente seria diferente; sua colaboração adicionou mais qualidade e beleza a tudo aquilo que aqui se apresenta.

Obrigada a todos! *Sarva Mangalam!*

privilegiado ao pensamento budista, dado que preserva quase a totalidade de seu vasto cânone, o qual engloba os três girares da roda do Dharma, do Theravada ao Vajrayana.”

PREFÁCIO

“Do ponto de vista budista, não existe livre-arbítrio que seja independente; tudo é interdependente, seja livre-arbítrio ou não seja livre-arbítrio, a natureza de ambos é desprovida de existência verdadeira.”

Jigme Khyentse Rinpoche



O momento germinal que deu origem a este livro se deu em um encontro que aconteceu em meados de 2002, quando, por entre os dias inverniais do sul do Brasil, me deparei com o meu primeiro professor de filosofia budista, Chagdud Tulku Rinpoche. A partir dali, teve início uma longa trajetória que passou por várias fases e desdobramentos; até que, em maio de 2012, já sobre a orientação de Jigme Khyentse Rinpoche, acabei por efetivamente começar esta tarefa ao desenvolver parte das minhas pesquisas de pós-doutorado na Universidade da Califórnia, em Santa Barbara, no departamento de estudos budistas, junto ao professor José Ignacio Cabezón.

Claudiano Avelino, da editora Paulus, havia se interessado pelo trabalho de tradução que eu fazia do livro *Madhyamālamkāra* [O adorno do caminho do meio] de Śāntarakṣita - um importante filósofo indiano do século VIII que vem sendo estudado e comentado até os dias de hoje -, e, por esse motivo, acabou por me convidar para escrever esta breve introdução sobre a filosofia budista. Um livro que fosse de fácil leitura para um público iniciante, e que, apesar do rigor no que concerne às informações, no que toca à forma, não seguisse os paradigmas acadêmicos de notas de rodapé, citações diretas e assim por diante, que fosse feito de forma a propiciar uma leitura fluida e que pudesse vir a instigar maiores aprofundamentos; com tal objetivo, a bibliografia do livro oferece aos leitores indicações que podem ajudar os interessados a continuar o caminho de investigação aqui sugerido.

A princípio, havíamos pensado em tratar particularmente da filosofia budista tibetana, mas, no decorrer do trabalho, ficou claro que, para poder falar especificamente sobre este filosofar, necessariamente teríamos que passar pelos pontos cruciais que abarcam a filosofia budista de um modo geral, ainda que fosse sob essa perspectiva. Uma vez que este livro é de caráter introdutório, pareceu mais viável e recomendável se fazer, em

primeiro lugar, um apanhado mais abrangente que percorresse aspectos estruturais desta forma de pensar, para que depois, em futuras edições, pudéssemos nos dedicar aos aspectos mais específicos, os seus diferentes desdobramentos e as suas características particulares.

Todavia, é importante enfatizar que, como é sabido, o budismo e a filosofia que dele surgiu são extremamente ricos e variados; existem muitos “budismos” e muitas “filosofias”, e, por mais que, nesta narrativa, haja uma tentativa de se falar de forma mais abrangente sobre esse tipo de pensamento filosófico, cada escola budista, cada ramificação dessas escolas e mesmo cada filósofo trazem contributos muito singulares e que frequentemente entram em conflito uns com os outros, como parece natural acontecer nos mais variados campos de conhecimento humano.

Assim sendo, parece também relevante deixar claro que o solo subjacente a este texto vem de uma formação centrada fundamentalmente no budismo tibetano; mas sem nos esquecermos de que, particularmente no contexto filosófico, mas não só, essa tradição veio, e nunca deixou de se nutrir, do pensamento de filósofos indianos como Nāgārjuna, Dharmakīrti, Candrakīrti, Śāntarakṣita etc. No século VIII, quando o rei tibetano Trisong Detsen convida o diretor da Universidade de Nālandā, Śāntarakṣita, para estabelecer residência no Tibete e organizar a estrutura monástica para o estudo da filosofia e das práticas budistas, começa a ser formado um grupo de tradutores e de pensadores extremamente qualificados, e é a partir daí que a filosofia budista de origem tibetana se desenvolve de forma mais consistente, se fortalece e se torna o solo para o florescimento de outros grandes filósofos, como Je Tsongkhapa (1357-1419), Künkhyen Longchenpa (1308-1364), Chöje Sakya Pandita (1182-1251), Je Gampopa Sönam Rinchen (1079-1153) e assim por diante.

Ao longo do tempo, dentro do contexto cultural em que esse tipo de pensamento foi se disseminando, a filosofia budista foi ganhando

características próprias e sendo sistematizada em formas e línguas distintas. Em meio a essa pluralidade cultural e linguística, estudiosos e praticantes foram tentando expressar este universo de ideias extremamente complexas e abstratas, de forma clara e adequada à sua própria língua natal. Aqui se procura transmitir essa maneira de pensar no idioma português, com todas as suas particularidades, dificuldades e belezas, ainda que, sempre que parecer necessário, venha a ser feita referência ao original em sânscrito e/ou tibetano, para facilitar o acesso à pesquisa àqueles que futuramente quiserem obter mais informações sobre o assunto. Os termos em sânscrito, tal qual serão aqui apresentados, remetem à forma como essa língua é transliterada de acordo com a convenção internacional IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*), o que, como foi dito, poderá facilitar o trabalho daqueles que posteriormente quiserem se aprofundar sobre o tema. Quando parecer pertinente, serão utilizadas também as nomenclaturas em tibetano, as quais serão escritas de acordo com o método de transliteração desenvolvido pelo tibetologista Turrell V. Wylie. Quando os termos aparecerem entre parênteses, serão precedidos pela letra “t.” para o tibetano, e pela letra “s.” para o sânscrito.

A opção prioritária pelo sânscrito se deve ao fato de que, por muito tempo, essa língua foi a mais frequentemente utilizada para a divulgação dos ensinamentos budistas, particularmente do *Mahāyāna* (sobre o qual falaremos ao longo do livro), os quais posteriormente adquiriram maior autonomia linguística e foram traduzidos para outras línguas, como é o caso do chinês, do tibetano etc. Por esse motivo, serão então expostos alguns termos fundamentais em seu original sânscrito, os quais serão traduzidos, mas deixando claro que estes, tal qual acontece com grande parte dos conceitos filosóficos, têm significados bastante complexos que

adquirem sentidos diferentes em contextos diferentes e conforme a linha de pensamento do filósofo em questão.

Gostaria de enfatizar também que, como será reiterado ao longo deste livro, há sempre muitas versões dos fatos e formas específicas de retratá-los, tanto devido às circunstâncias históricas da época quanto à interpretação de cada um dos autores e escolas. Minha opção aqui foi a de ora navegar por interpretações de vários autores que trabalharam com o tema (particularmente os de origem indiana e tibetana), ora enfatizar a perspectiva de um autor específico cujo trabalho me pareceu sintetizar determinada questão de maneira condizente com a perspectiva introdutória deste livro. Ao longo do texto, constantemente me refiro a autores “êmicos”, *i.e.*, pertencentes à própria tradição que está sendo exposta, ao invés de dialogar apenas com comentadores externos a esse filosofar. Além disso, foram incorporadas também discussões com outros especialistas, ainda que, inevitavelmente, seja a minha própria interpretação que permeie todos esses escritos, dada a condição humana em que todos nós estamos inseridos, que nos restringe a determinado local, tempo histórico, cultura, e todos os outros tipos de idiossincrasias a que estamos condicionados.

Muito embora este pequeno livro introdutório esteja longe de abranger todos os aspectos que estruturam o pensamento filosófico budista, espero que seja capaz de entreabrir algumas portas de compreensão sobre as indagações elaboradas dentro do universo do budismo, as quais foram instigadas pelas chamadas “quatro visões” que o jovem Siddhārtha teve durante as primeiras vezes em que deixou o seu palácio – respectivamente, de um idoso, representando a velhice; um doente, representando a vulnerabilidade do bem-estar físico e mental; um cadáver, representando a morte; e um asceta, representando a possibilidade de renúncia das três condições de sofrimento evidenciadas pelo velho, o doente e o asceta –, e

que o levaram a buscar respostas sobre o mundo em que vivia. Essas “visões” servem como indicativos dos primeiros passos que foram traçados para que pudesse surgir aquilo que mais tarde foi denominado de budismo e a filosofia que dele se originou.

Mas o que de fato buscava o futuro Buda? E quão diferente dele somos nós nos dias de hoje? Não serão esses mesmos questionamentos tão preciosos para nós quanto foram para ele? Quantos de nós sinceramente já nos interrogamos sobre a inevitável morte que nos espera? Não só a nós mesmos, mas a todos aqueles que amamos, e qualquer ser vivo.

Siddhārtha Gautama, enquanto príncipe e futuro rei, não se preocupava apenas com a sua própria “salvação”, mas sim com a de todo o seu povo, de todos os seres. As questões levantadas por ele não visavam apenas a uma solução rápida e limitada dos conflitos cotidianos das pessoas, mas a algo bem mais amplo, que responderia, e eventualmente “solucionaria”, problemas até então inexoráveis, como a existência, o nascimento e a própria morte, através do entendimento daquilo que tudo isso vem a ser.

Sobre esses pilares começou então a se erguer a filosofia budista que será aqui tratada. Esperamos que este livro possa dar algumas respostas, mas sobretudo que seja capaz de levantar ainda mais questões e que possamos, como o próprio Buda, ser capazes de responder a elas por nós mesmos, através dos processos filosóficos de reflexão, e também de cultivo contemplativo, que tais indagações são passíveis de suscitar.

Além disso, como será visto no último capítulo, nesta tradição é essencial estabelecer uma motivação adequada para executar uma tarefa. Estabeleço então a motivação de que todos os seres, sem qualquer exceção, de forma direta ou indireta, possam de alguma forma se beneficiar com o trabalho aqui realizado, e que consigam dissipar toda ignorância. E complemento essa motivação com os chamados “quatro incomensuráveis” (s. *caturaprimeya*): Que todos possam ter felicidade e

as causas da felicidade (amor), que possam estar livres do sofrimento e das causas do sofrimento (compaixão), que nunca se separem da alegria que é livre de sofrimento (regozijo) e que permaneçam em estado de perfeita equanimidade (equanimidade).



Universidade de Nālandā, próxima a Rajgir (antiga Rājagṛha), na Índia.

Uma das mais antigas universidades do mundo, cuja fundação comprovada data do início do século V e.c., durante o império Gupta; todavia, há indícios de que o filósofo Nāgārjuna, três séculos antes, teria sido um de seus reitores. Por Nālandā passaram as mentes mais

brilhantes da filosofia budista de sua época, como Atiśa, Candrakīrti, Dharmakīrti, Śāntarakṣita, entre outros.

INTRODUÇÃO

“Monges e sábios, tal como testamos o ouro ao aquecê-lo, cortá-lo e esfregá-lo, deverão aceitar as minhas palavras apenas após as examinarem, e não simplesmente por fé ou outros motivos.”

Buda

Apresentar a filosofia budista é uma tarefa tão árdua quanto falar sobre a chamada filosofia ocidental; existem inúmeras especificidades e complexidades que são impossíveis de abordar, ou sequer mencionar, em um breve estudo como este. O budismo tem uma história de mais de 2500 anos, ao longo dos quais a filosofia foi sendo desenvolvida e comentada em diversos contextos culturais. Muitas tradições distintas surgiram, como é o caso do Śrāvakayana, do Mahāyāna, do Vajrayana etc. Essas várias tradições, que são em si mesmas divididas em tantas outras escolas, foram se desenvolvendo em contextos muito diferentes, em países como a Índia – que lhe serviu de berço –, a China, o Japão, o Tibete, o Sri Lanka, a Birmânia, o Camboja, o Butão, o Siquim, o Vietnã, a Tailândia, o Laos, a Mongólia, o Nepal, entre outros países asiáticos; aos quais se juntam as mais diversas assimilações ocidentais sobre o tema, que por sua vez criaram novas aparências para essa tradição milenar, próprias aos respectivos locais, a qual acaba por se tornar “mais brasileira”, “mais norte-americana”, “mais francesa”, e assim por diante. Essa não tão simples constatação, por si só, já é capaz de expor parte da complexidade de se falar sobre tal filosofia.

Além disso, logo de início, faz-se também necessário um comentário sobre os termos “oriental” e “ocidental”, que são extremamente complexos e serão utilizados apenas como terminologia instrumental, pois requerem um olhar bastante crítico por parte do leitor. Ao falar sobre o seu livro *Orientalismo*, Edward Said diz que tal obra está, em grande medida, ligada à dinâmica tumultuosa da história contemporânea e que, assim sendo, nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica, ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro. Ele enfatiza ainda que o fato de que essas rematadas ficções se prestem facilmente à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em

nosso tempo. Ainda que esta última afirmação, de que se prestam “à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em nosso tempo”, talvez seja um pouco excessiva – pois, penso eu, em geral nós temos uma tendência a acreditar que os “nossos tempos” são sempre “mais isso” ou “mais aquilo” do que “todos os outros tempos” –, a constatação da extrema limitação dos termos “Ocidente” e “Oriente”, que necessariamente implicam algo por deveras tendencioso e manipulador, sem dúvida parece-me bastante acurada e, por este motivo, como foi dito, quando tais terminologias tiverem que ser utilizadas instrumentalmente para apoiar o discurso, é importante sempre nos lembrarmos de suas limitações.

DAS MOTIVAÇÕES E MÉTODOS DO FAZER FILOSÓFICO

Um outro aspecto que também merece ser mencionado a título introdutório está relacionado à posição que a filosofia budista ocupa dentro do pensamento daqueles que se dedicam a ela, em comparação ao que acontece com a filosofia ocidental contemporânea de uma forma geral. Essa última, em grande parte, tem uma função bastante especulativa em relação às questões abordadas, em que as investigações, em sua maioria, têm um fim em si mesmas. Grandes sistemas filosóficos são elaborados, de forma crítica e analítica, baseados na argumentação lógica, para que se possa tentar vislumbrar uma tentativa de compreensão do universo que nos cerca e de nós mesmos, enquanto seres humanos.

A filosofia budista, muito embora se comporte de forma similar e se dedique a questões semelhantes – particularmente no que concerne à percepção dos fenômenos e de nós mesmos enquanto pessoas, a natureza do real e da realidade, a epistemologia, a linguagem etc. – tem um caráter eminentemente pragmático, *i.e.*, não tem apenas um fim em si mesma, mas serve como um trampolim para a libertação; e, neste contexto, libertação significa a “remoção” de toda ignorância, que é a causa fundamental de todo o sofrimento. Um filósofo budista paradigmático se propõe a expor um sistema de pensamento que visa orientar os seus leitores – de uma maneira bastante prática e direta, ainda que intelectualmente bastante elaborada – sobre como se engajar na investigação de processos mentais e fenomenológicos e, partindo dessa imersão, transformar a própria mente.

Sem uma aplicação direta daquilo que é estudado, junto à reflexão crítica e ao cultivo contemplativo, a filosofia budista deixa de ter sentido ou, pelo menos, deixa de cumprir a sua verdadeira razão de existir dentro

do seu próprio contexto. Isso não quer dizer que não existam muitos filósofos ocidentais com uma preocupação similar à dos budistas. A título de exemplo, entre muitos outros, poderíamos citar Sócrates (ca. 469 - 399 a.C.), que vivia aquilo que “pregava” e acreditava neste aspecto pragmático, e em certo sentido terapêutico, do filosofar. Ou ainda Epicuro (ca. 341 - 270 a.C.) que exortava o exercício da filosofia, a qual considerava uma disciplina cuja meta era justamente tornar feliz o homem que a pratica. Para ele, essa prática deveria ser cultivada durante todo o transcurso da nossa existência, desde a mais tenra juventude até a idade mais avançada, quando o filósofo passa a transmitir para o discípulo aqueles tópicos que considera essenciais para a busca permanente da felicidade. Esse tipo de postura foi particularmente importante durante todo o período helenístico.

Um outro exemplo mais recente poderia ser encontrado em um comentário de Henri Bergson (1859 - 1941) que, ao criticar certos aspectos dos procedimentos classificados como metafísicos, diz que tais especulações são puramente abstratas e tratam não das coisas em si mesmas, mas da ideia das coisas antes de que estas sejam estudadas empiricamente. Para ele, a experiência e a intuição são mais significativas do que o racionalismo no processo de compreensão da realidade.

Mas isto não é necessariamente verdadeiro no caso da filosofia ocidental contemporânea como um todo, a qual, em parte, está mais preocupada com os processos “especulativos” e conceituais que têm um fim em si mesmos do que com a sua aplicabilidade prática/experiencial na vida das pessoas – não ignorando o fato de este ser um tema amplamente discutido entre os próprios filósofos ocidentais, quando se fala em “filosofia de vida” e em “filosofia em seus moldes profissionais”, e também a relação entre ambas e a complementaridade entre elas.

Quando Deleuze/Guattari, por exemplo, descrevem a filosofia como a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos – sem querer dizer que os conceitos são desprovidos de qualidades capazes de transformar aquele que tem acesso a eles –, parece que com tal afirmação fica implícito que o foco, ou a principal motivação do fazer filosófico, não é exatamente o mesmo nos dois casos. Não que todos os filósofos concordem com a proposta de Deleuze/Guattari, mas parece evidente que isso também seja um reflexo de determinada maneira de se pensar a filosofia contemporânea no Ocidente.

Dentre os filósofos ocidentais contemporâneos que tentaram de forma bastante ativa resgatar uma forma de filosofar com aspectos eminentemente pragmáticos, em muito similares ao filosofar budista, podemos destacar Pierre Hadot (1922-2010), filósofo francês que passou muitas décadas empenhando-se em reler a tradição da filosofia clássica, a qual, segundo Matthew Kapstein, tenta restaurar a relação entre pensamento e ser, dentro do universo filosófico inicialmente proposto pelos gregos. Ao expor o conceito de “exercício espiritual”, Hadot sugere que a filosofia, vista por essa perspectiva, reaparece em seus moldes originais não como uma construção teórica, mas, sim, como um método para treinar as pessoas a viverem e a verem o mundo de uma nova maneira; a filosofia serviria então como uma proposta prática de transformar a humanidade. Ele afirmava ainda que um filósofo deveria ser avaliado pela maneira como vive, mais do que por aquilo que simplesmente escreve.

De forma similar, o filosofar budista é uma prática que deve ser aplicada para ter sentido, e não apenas uma fonte de conhecimento que pode nos ajudar a acrescentar informações, mas não necessariamente proporcionar efetivas transformações em todo o nosso processo de compreensão do mundo, dos seres e de nós mesmos. Claro que não somos ingênuos a ponto

de acreditar que a análise filosófica tal qual estabelecida no Ocidente – mesmo as mais especulativas – pelo seu próprio processo analítico não leva a transformações, mas, sem os processos de estudo, de reflexão crítica e de cultivo contemplativo/meditação, a filosofia budista é desprovida de significado, caso se queira abordá-la da forma como foi elaborada em seu próprio berço. A função da filosofia, nesse caso, é encorajar o desenvolvimento de faculdades que nos capacitem a investigar as aparências dos fenômenos e penetrar em sua realidade. Parece razoável a afirmação de que, para se penetrar de fato na “realidade dos fenômenos”, não é suficiente nos basearmos unicamente na dimensão intelectual dessa realidade, pois isso nos restringiria a uma interpretação de caráter quase exclusivamente especulativo; para podermos efetivamente perceber a realidade em todas as suas nuances, parece ser indispensável ter também uma dimensão experiencial daquilo que nomeamos realidade ao investigá-la profundamente; e é isso que se abrange na proposta de reflexão crítica e, ainda mais plenamente, na de cultivo contemplativo/meditação, que estão arraigadas nessa tradição filosófica.

Se pensarmos no conceito do que é filosofia (do grego φιλοσοφία, amor à sabedoria), em termos contemporâneos, a filosofia é vista como um campo de investigação que visa questionar e, quem sabe, oferecer respostas para aspectos fundamentais da vida, como a existência, o conhecimento, a mente, os valores, a linguagem e assim por diante, e que se utiliza de métodos críticos e sistemáticos, apoiados na argumentação racional, para poder fazer isso. Sendo assim, não há dúvida de que, ao longo dos séculos, e nas mais variadas culturas em que se desenvolveu, a filosofia budista se engajou em tal atividade. Mas vale a pena enfatizar novamente que, para os filósofos budistas, tal conhecimento – necessariamente conceitual e linguístico – é apenas um meio, e não um fim em si mesmo. A finalidade da filosofia budista é a de transformar

aqueles que sinceramente se interessam por ela em seres livres de qualquer ignorância/obscurecimento, como será visto ao longo deste livro.

De qualquer forma, não devemos ignorar o fato de que os estudos sobre o budismo e a sua filosofia podem ser abordados das mais diversas maneiras, de acordo com a predisposição de cada um. Se uma pessoa deseja estudar o budismo como uma filosofia racional “livre” dos vínculos ditos/vistos como “espirituais”/“religiosos” – como acontece em alguns dos estudos acadêmicos ou mesmo entre não especialistas –, e se focar apenas na dimensão tida como filosófica nos “parâmetros ocidentais”, o budismo também pode ser abordado dessa forma; muito embora seja importante lembrar que esta é uma perspectiva pessoal do investigador, que o afasta de um contexto mais amplo. Ao analisarmos o conteúdo textual da filosofia budista, facilmente se pode verificar que esta tem as qualidades necessárias para ser vista como um sistema filosófico estruturado e lógico capaz de figurar nas “augustas salas” da filosofia ocidental, pelo menos enquanto uma forma organizada de pensamento que investiga os fenômenos do mundo. Sem dúvida são filosofias diferentes que devem ser vistas em suas especificidades, mas ambas se utilizam também da razão para investigar questões de caráter semelhante.

A filosofia tal qual vista no Ocidente tornou-se o critério de avaliação sob o qual outros sistemas de investigação serão julgados, e é a partir desses parâmetros que a filosofia budista é “levada ao tribunal”. Mesmo alguns dos filósofos ocidentais bem intencionados em tentar provar a legitimidade da filosofia budista tentam demonstrar que as formas budistas de investigação racional podem ser tão críticas e sofisticadas quanto o modelo ocidental, e que as questões elaboradas são similares e, por isso, dignas de serem estudadas. Essa tentativa pode ser problemática, pois, ao avaliar a filosofia budista a partir de um parâmetro distinto do seu

próprio, inevitavelmente caímos em distorções não só da filosofia, mas do budismo como um todo.

DA LINHAGEM

Podemos pensar ainda em um outro aspecto fundamental e característico do fazer filosófico budista que é frequentemente negligenciado por parte dos pesquisadores: a ética comportamental. A conduta do filósofo é colocada em pauta para que se possa avaliar sua qualidade, o que é relativamente similar à proposta de Hadot vista anteriormente. Para entendermos melhor como isso funciona, podemos tomar o exemplo dos pré-requisitos necessários para que um erudito se tornasse diretor de uma universidade budista, como Nālandā. Como nos aponta Dzigar Kongtrul Rinpoche, para que um filósofo e erudito ocupasse a posição de diretor geral da universidade, como foi o caso de Śāntarakṣita, se fazia necessário ter três qualidades fundamentais: ser extremamente erudito, ter uma conduta impecável e, além disso, ser uma pessoa agradável de “bom caráter”. Mas podemos nos perguntar o que exatamente essa última condição significa. Dentro da estrutura filosófica do budismo, além do conhecimento, como forma de transformação, é necessário que a pessoa que ensina e escreve sobre tal filosofia tenha uma compreensão plena daquilo que diz, além de possuir as mesmas qualidades por ela apresentadas, o que em tibetano é chamado *rtogs pa* (que se pronuncia: tokpa). Essa palavra é relativamente complicada de traduzir em português, mas o sentido mais próximo seria “tornar-se completamente ciente” de alguma coisa, “compreender clara e plenamente”, ou simplesmente “entender”. Em inglês, uma das palavras que é frequentemente adotada para a tradução é “*realize*”, porém “realizar” para nós não possui exatamente as mesmas acepções. Por outro lado, se em português optarmos simplesmente por “compreender”, isso poderia nos conduzir a um entendimento muito “simplista” da palavra, permitindo interpretações errôneas que poderiam levar a uma compreensão desse termo em seu

aspecto meramente intelectual, o que não é sempre condizente com o vocábulo empregado em tibetano e a importância dele dentro da filosofia, em que a teoria também é “compreendida”, “realizada”, na prática.

Vale rapidamente recordar que, em seus primórdios, a palavra *theoria* (com grafia grega θεωρία iniciada pela letra teta Θ, a qual, em algumas religiões, serve como representação do espírito) tinha como significado contemplar, especular, observar. Hoje em dia, quando falamos em teoria, quase automaticamente associamos a algo oposto à prática, mas esse não era o sentido original tal qual apresentado por Aristóteles, por exemplo, para quem a *theoria* era a mais valiosa das práticas.

Sendo assim, e voltando à nossa tentativa de entender as qualidades necessárias a um filósofo budista, uma vez que não somos capazes de saber o que efetivamente acontece na mente das outras pessoas – o nível de “*rtogs pa*”, *i.e.*, compreensão plena que elas têm –, e podemos ter acesso apenas àquilo que nos chega diretamente através dos nossos sentidos e da nossa cognição, a única forma possível de tentar saber se a pessoa ali presente era realmente um filósofo com esta qualidade de “realização/compreensão” seria se ela efetivamente se comportasse como tal. Por esse motivo, era tão importante a questão do caráter/conduita e idoneidade daquele que ocupava o principal posto da universidade. Dentro dos parâmetros da filosofia no Ocidente, e mesmo nas instituições universitárias, esse tipo de questão sequer é colocada, a não ser que a pessoa faça algo realmente “perverso”, ou “fora da lei”, e seja “descoberta”. Mas, para nos aproximarmos do pensamento filosófico budista, de forma condizente com os seus próprios paradigmas, essa é uma condição *sine qua non*, que não pode deixar de ser considerada quando se pensa na própria motivação do fazer filosófico.

DA TERMINOLOGIA E PROCEDIMENTOS

Como parte dos apontamentos iniciais, parece importante lembrar que a palavra “filosofia” propriamente dita, criada dentro do contexto ocidental, não tem um termo equivalente exato em sânscrito. Vários especialistas já investigaram esse assunto, mas não há ainda, e provavelmente não haverá, um “veredicto final” sobre qual termo seria o mais adequado. Raffaele Torella e José Cabezón, ao fazerem um breve levantamento dos termos propostos por diferentes autores, nos apontam algumas possibilidades, como a da palavra *darśana*, que literalmente significa “visão” ou “visão de mundo/perspectiva”, que se refere mais ao estudo de pontos de vista do que ao campo ou à disciplina da filosofia tal qual vista no Ocidente. Uma outra palavra próxima poderia ser *ānvīkṣikī*, que é um termo que se refere a *vidyā* (ciência, conhecimento), com o sentido de uma ciência investigativa: vem da raiz *īkṣ* (observar), precedida por *anu*, que adiciona uma condição de temporalidade que nos remete a algo que foi observado com ponderação, se comparado com algo apreendido de forma imediata. Este termo, *ānvīkṣikī*, se comparado com a filosofia, ou qualquer outra das disciplinas com um caráter mais “definitivo”, apresenta um sentido muito mais abrangente, pois ele implica uma atitude crítica e investigativa que constantemente testa a validade de suas regras, questionando até mesmo as bases mais profundas de toda e qualquer regra. Assim sendo, nunca se vê como uma “ciência definitiva” e sempre como um trabalho analítico incessante. A palavra *vidyā* (t. *rig pa*), mencionada acima, também pode ter o sentido de inquisição crítica, mas apenas quando aparece junto a outras palavras, como é o caso da expressão *hetuvidyā* (t. *gtan tshigs kyi rig pa*), que poderia ser livremente traduzida como algo do tipo “filosofia das razões válidas”, *i.e.*, “lógica”.

Uma outra palavra que, apesar de menos difundida, talvez seja uma das que mais se aproximam diretamente da filosofia tal qual a conhecemos no Ocidente é *Tattvajñānaīṣanā*, que significa “o desejo de saber a verdadeira realidade”. Uma outra possibilidade, em um campo mais restrito, seria a palavra *siddhānta*, que estaria mais ligada à nossa compreensão de doxografia, da compilação de doutrinas filosóficas, que implica o estudo das várias subescolas do budismo. Além dessas possibilidades de palavras mencionadas, que poderiam ter um significado de alguma maneira próximo da noção de “filosofia”, uma palavra que poderia ser pensada em relação ao filósofo seria *parīkṣaka*, que significa “investigador sagaz”, alguém que questiona as coisas ao invés de aceitá-las como elas parecem ser, mas aqui estaríamos pensando mais na função do filósofo do que na própria filosofia.

No entanto, ainda que não haja uma palavra exata que corresponda ao termo “filosofia”, isso, como já foi dito, não quer dizer que os pensadores budistas não se engajem em indagações próprias da filosofia, tal qual descrita no Ocidente. Pensadores budistas desenvolvem atividades paradigmaticamente filosóficas, como a discussão, deliberação ou debate (s. *sampradhārya*), análise (s. *pra[vi]caya*), questionamento racional (s. *ūhanā*), investigação/discernimento (s. *vicāra[ṇa]*), raciocínio (s. *vitarka/yukti*), e assim por diante. A sistematicidade, a coerência e a precisão são extremamente importantes dentro dessa tradição.

Os tibetanos, ainda mais do que os indianos, criaram infraestruturas complexas, similares a tabelas ou esquematizações de conteúdo, que visam explicar o andamento lógico dos textos. Ainda que isso pareça mais um procedimento exegético, ou uma atividade crítico-literária, sem dúvida essa atividade demanda um desenvolvimento de habilidades filosóficas, particularmente quando o trabalho é extremamente abstrato. Para que possamos ter uma ideia desse tipo de trabalho, algumas tradições tibetanas

falam em cinco categorias distintas para a análise dos textos clássicos: 1) os pontos essenciais; 2) “estruturas” que dividem os textos em várias seções e subseções; 3) comentários sobre os termos e a relação entre as várias seções dos textos; 4) palavras que condensam o significado do texto; 5) instruções essenciais para que o texto seja praticado.

Porém, não queremos cair na mesma armadilha de tentar provar a legitimidade da filosofia budista por modelos que não são os seus. Os exemplos de procedimento metodológico e a investigação de terminologias mencionados acima servem para nos proporcionar alguns indicativos relativos à própria tradição em que estão inseridos, e não para tentar “adaptá-los” a outras tradições.

DA TRADUÇÃO DOS TERMOS

É fundamental também esclarecer que a filosofia budista tem passado por um delongado e minucioso processo de compreensão, interpretação e tradução de termos, mas, mesmo em contextos bem delimitados, onde se pode ter um “controle” um pouco maior sobre a abrangência e precisão dos termos, ainda assim se trata de um trabalho muito complexo, pois envolve muitas sutilezas e, até os dias de hoje, algumas traduções – não só para a língua portuguesa – acabam por não estabelecer uma distinção muito clara entre os termos, ou por utilizar palavras iguais para coisas diferentes, desrespeitando aquilo que Peirce denominou de “ética da terminologia”, de quanto a utilização das palavras é crucial. No caso em questão, temos que respeitar não só as palavras, mas todo um universo de conhecimento. É fundamental, então, tentar penetrar cada vez mais nas sutilezas terminológicas, pois a escolha de vocábulos, ou mesmo a criação de novas palavras, podem ser resultantes de um lapidar tanto da nossa compreensão quanto da nossa maneira de pensar. Com essas observações, não se quer dizer que as traduções aqui apresentadas são “as melhores e mais acuradas jamais feitas”, ou mesmo que estão “fechadas”; ainda se fazem necessárias muitas discussões sobre o assunto para tentarmos, lentamente, estabelecer uma terminologia satisfatória para os termos empregados pelos interessados e estudiosos da área.

DO DOGMATISMO

Outra questão que parece ser relevante rediscutir é um possível dogmatismo que, mesmo em um momento em que a maior parte dos especialistas já superou tal preconceito, por vezes, é apontado como um dos fatores diferenciais entre a filosofia budista e a ocidental – volto a enfatizar que a utilização do termo ocidental neste livro é meramente instrumental, e requer uma análise crítica por parte do leitor. Em geral, os filósofos ocidentais proclamam-se pensadores livres da necessidade de seguir qualquer doutrina previamente estabelecida para assim desenvolver as suas investigações, ao passo que, no caso da filosofia budista, haveria a necessidade de se seguir determinado “cânone fixo e limitado” para que os posicionamentos dos filósofos fossem aceitos, o que a tornaria uma filosofia dogmática. Essa afirmação é duplamente questionável, tanto por parte da filosofia budista quanto da ocidental.

Quanto à ocidental contemporânea, por mais que idealmente o filósofo possa ter liberdade total para expressar os seus pensamentos, foge ao meu conhecimento qualquer filósofo que tenha elaborado uma linha de pensamento e a legitimado, dentro da sua ou mesmo de outras áreas do conhecimento, que não tenha se utilizado de muitos dos inúmeros referenciais previamente reconhecidos dentro do seu campo de investigação. No caso da filosofia budista, muito embora a postura dos pensadores em relação à questão da autoridade dos textos seja bastante complexa, sem dúvida na maior parte dos casos se trabalha dentro das fronteiras de um universo textual no qual a opinião de filósofos do passado é relevante; mas daí afirmar que por causa desse fato a filosofia budista é dogmática seria um tanto quanto simplista, para não dizer ingênuo.

Como afirma o especialista José Cabezón, o cânone das escrituras budistas é tão rico e diverso que um pensador é capaz de encontrar

legitimação textual para justificar praticamente qualquer ponto de vista que queira abraçar. Dentro desse contexto, em que determinada opinião pode ser apoiada ou combatida por fontes textuais igualmente válidas, tornar-se-á necessário aos acadêmicos procurar outras formas para validar os seus pontos de vista, como é o caso da argumentação lógica, amplamente difundida dentro dos moldes estabelecidos pela filosofia budista. Além disso, assim como os filósofos ocidentais, também os filósofos budistas criticam outros pensadores quando acham isso justificável, o que seria impossível se a filosofia budista fosse um simples dogmatismo.

Tsongkhapa (1357-1419), fundador da escola Gelugpa do budismo tibetano, baseando-se nos textos clássicos da filosofia, enfatiza os chamados dois níveis de apresentação da visão última da realidade, o nível definitivo e o nível provisório, presentes nos discursos de Buda. O autor afirma que a questão sobre o que é uma visão definitiva ou provisória nas exposições de Buda não pode ser estabelecida ao “confiarmos” exclusivamente nas escrituras, sendo que uma visão correta sobre a realidade só pode ser estabelecida ao nos basearmos em raciocínio e análise perfeitos.

Sendo assim, a afirmação de que a filosofia ocidental é absolutamente livre e a budista é dogmática não é nada mais do que um posicionamento pouco condizente com a forma como ambas as filosofias se desenvolvem. Como se sabe, é impossível que nós, seres humanos, de qualquer nação, não sejamos nutridos e guiados por paradigmas inconscientes – e também conscientes – que estão vinculados aos modelos culturais, históricos e contextuais que moldam, ao longo dos tempos, a nossa maneira de pensar e agir; assim sendo, ambas as filosofias são limitadas por esse condicionamento humano. Como afirmou Karl Popper (1902-1994), o conhecimento humano se distingue por ser sempre uma modificação de

um conhecimento anterior. Isso se aplica a todo o conhecimento humano, e não só a uma cultura em particular.

No que toca ao filosofar budista, o dogmatismo mataria a sua única razão de ser, pois inviabilizaria toda e qualquer realização/compreensão dos tópicos apresentados, o que só se torna possível através de um processo de investigação pessoal, capaz de cumprir o verdadeiro objetivo dessa filosofia, *i.e.*, libertar-nos da ignorância inerente à existência cíclica, como será visto ao longo dos capítulos que se seguem.

DA IDEOLOGIA

Há quase duzentos anos, em 1833, um livro introdutório sobre a história da filosofia de autoria do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi publicado postumamente. Naquela época, especialmente durante o romantismo, muito embora os pensadores europeus já tivessem interesse na produção intelectual proveniente da Ásia, particularmente da Índia e da China, ainda tinham um acesso muito restrito às obras e à forma de pensamento originárias dessa região. Justamente graças a essa falta de material, eles se utilizaram daquilo que tinham à disposição no momento, e houve uma tendência a se fazer generalizações. Hegel não foi uma exceção. Muito embora tenha investigado parte do pouco material disponível na época, ele acaba por concluir, na obra citada acima, que uma verdadeira consciência filosófica não havia sido desenvolvida na Ásia tradicional.

Dentro desse contexto, podemos pensar em alguns motivos que levaram a tal afirmação por parte de Hegel, mas focarei apenas dois pontos. Em primeiro lugar, como mencionado anteriormente, o material disponível sobre o assunto na época era muito limitado em quantidade e qualidade; o segundo ponto é o momento histórico em que tal afirmação de Hegel foi feita. No começo do séc. XIX, essa visão sobre o chamado “pensamento asiático” estava muito ligada ao crescimento do imperialismo europeu; para que essa supremacia imperialista pudesse ser capaz de atingir certos objetivos, se fazia necessária uma ideologia correspondente; assim sendo, era importante que os asiáticos, particularmente os chineses e indianos (citados por Hegel), não fossem vistos como povos “devidamente civilizados”, mas sim como “primitivos” a serem tratados de forma “benevolente” por seus “pais”, *i.e.*, os europeus assumiriam uma posição de educadores em relação aos outros povos, incluindo a “velha civilização

asiática”. Dessa forma, como afirma o pesquisador Matthew Kapstein, a historiografia hegeliana se encaixa perfeitamente numa demanda ideológica fundada no imperialismo europeu.

Tal “imperialismo”, em muitos sentidos, continua a moldar grande parte dos nossos referenciais. Todavia, particularmente nos últimos 40 anos, a forma de pensar sobre a filosofia asiática e budista vem se transformando; grande número de especialistas vem sendo formado e atualmente temos um universo de entendimento sobre o assunto bem diferente daquele descrito por Hegel. Seria de grande valia para os estudiosos da filosofia - e mesmo para a sociedade de um modo geral, que em muito pode se beneficiar deste saber –, que as reminiscências de um pensar já tão ultrapassado em outros lugares pudessem ser transformadas.

Parece ser algo relevante para os estudos deste filosofar conseguirmos, por nós mesmos, abrir novas fronteiras e redescobrir “as Índias”, e outros polos de pensamento filosófico, sem a necessidade de um aval prévio de outras nações. À medida que essas transformações ideológicas forem acontecendo, seria fundamental que nós não nos mantivéssemos estancados em uma forma de pensar importada, datada e já superada em seu berço natal. Isso não quer dizer que devemos nos eximir dos conhecimentos provenientes de outros “polos de formação ideológica” – muito pelo contrário –, mas é importante ter uma visão crítica e também ser capaz de ir diretamente às fontes de informação com menos “agentes intermediários”, *i.e.*, ir “às Índias” para conhecer “as Índias”, como, felizmente, muitos pesquisadores já começam a fazer.

DA “IMAGEM” E DESCONTEXTUALIZAÇÃO

Ainda dentro do contexto ideológico, considero importante fazer mais um breve comentário crítico sobre como a “imagem” de Buda e da filosofia que se originou a partir dos seus ensinamentos muitas vezes chegam até nós. O pesquisador Donald Lopez, entre outros especialistas, faz críticas severas à maneira como Buda é lido e reinterpretado em culturas que exercem um papel hegemônico sobre a forma como o conhecimento é destilado e distribuído pelo chamado “mundo ocidental”.

Ironicamente, o autor refere-se a Buda como “Buda Científico” (*Scientific Buddha*), sendo que esse último teria nascido na Europa em 1800 e é frequentemente confundido com o Buda nascido na Índia há mais de 2500 anos. Esse “Buda Científico” foi enviado em uma “cruzada” contra os missionários cristãos que proclamavam pela Ásia que o budismo era uma forma de superstição. Tal Buda hipotético teria provado que os missionários estavam errados e ensinado um *Dharma* (ensinamentos de Buda) que estava de acordo com a ciência moderna. Esta “compatibilidade” da filosofia e dos ensinamentos de Buda com as intenções de seus mentores se transformou em técnicas de autoajuda, de atuação, de artilharia, de eficiência no trabalho, em palestras, *workshops*, pesquisas extremamente sérias na área de saúde etc.:

a maioria delas se baseia em algo que é chamado de “mindfulness” – proposta de cultivar estados de atenção, de concentração e de presença, bastante divulgada nos dias de hoje – e é apresentada como algo capaz de trazer benefícios imediatos para todos os que praticam essa técnica, além de ser uma forma de cura para quase todos os tipos de doenças, desde problemas de depressão até hipertensão.

Esse tipo de situação é capaz de delatar quanto os ensinamentos de Buda, assim como a filosofia budista, foram sendo deturpados e moldados de forma a se “encaixarem” nas metas e propostas daqueles que já iam de encontro a esses ensinamentos com um olhar previamente determinado.

Tudo isso faz com que o budismo seja frequentemente tirado do seu contexto, e a noção de caminho e de motivação, que é uma parte *sine qua non* desses ensinamentos, é perdida. Estes são remodelados e fragmentados para que sejam aplicados dentro de um referencial utilitarista, que esquece a “raiz do problema” e age apenas sobre o sintoma.

Ainda que a crítica feita por Lopez e outros “budologistas” possa ser um tanto quanto simplista em alguns contextos, ela de fato tem a sua pertinência. Todavia, acredito que seja também importante considerarmos que, dentre essas várias propostas de cultivo da atenção para a melhoria de estados de saúde e do desempenho nas mais diversas atividades, é algo que pode trazer imensos benefícios, desde que não se esqueça que, no contexto budista, isso faz parte de um caminho, onde cada uma das etapas é fundamental. Destacar uma das etapas e acreditar que aquilo por si mesmo é capaz de trazer os benefícios do todo é uma deturpação extremamente perigosa e que, em alguns casos, pode acabar por trazer mais malefícios do que o seu contrário.

Com tal afirmação, não se quer diminuir os méritos de propostas sérias que podem ajudar as pessoas, em seus mais diversos estágios de compreensão, a irem se aproximando de um entendimento mais pleno da realidade, nem dizer que há métodos que são em si mesmos superiores a outros métodos – como se vê nas mais diversas “academias espirituais”, se assim podemos chamar, que oferecem desde lutas marciais até técnicas de atenção e de respiração. Os métodos serão melhores ou piores de acordo com as necessidades e capacidades específicas de cada pessoa, mas é importante salientar que a filosofia que será aqui apresentada expõe, de forma lógica e sistemática, um pensamento fundamentado sob a égide dos ensinamentos budistas, tendo como motivação primordial eliminar a ignorância, o não saber, e, para tal propósito, é necessário entendermos

esse universo como um todo, e não apenas “olhando para uma de suas partes”.

Como enfatiza Dzongsar Jamyang Khyentse, transpor qualquer coisa a partir de uma cultura estrangeira é um processo difícil, que pode corromper o que está sendo importado. O budismo certamente não é uma exceção; na verdade, entre os bens estrangeiros passíveis de importação, o *Dharma* talvez seja um dos mais propensos à corrupção. Isso não quer dizer que os ocidentais estejam impossibilitados de compreender as dimensões do budismo, ou mesmo que não devam ter uma atitude crítica diante dele; o problema está na atitude que nós muitas vezes assumimos perante as críticas. Em um processo de análise, o analista deve não somente manter a mente aberta, mas também reconhecer que pode não ter um conhecimento adequado sobre o assunto. Este é o ponto central da análise. Caso contrário, estaremos apenas buscando uma confirmação para aquilo em que já acreditamos. Ser cético, mas buscar entender um assunto, ou procurar falhas específicas a partir de uma visão pouco flexível são duas atitudes completamente diferentes – cabe a nós decidir qual será a nossa. E é por isso que muitas vezes, ao longo deste livro, procuro dar espaço não só à visão de autores criados dentro dessa tradição, mas também a pensadores ocidentais contemporâneos que efetivamente tentam, de alguma forma, através de rigorosos processos de aprendizado, compreender o que se diz, mas estando cientes de que as possibilidades de distorção das informações é muito grande e, por esse motivo, devemos voltar de novo e de novo às fontes originais e fidedignas sobre o assunto, sem nunca nos esquecermos de verificar, por nós mesmos, até que ponto tudo aquilo faz sentido.

DO BUDISMO E SUA FILOSOFIA

Um último ponto que gostaria de levantar nesta introdução é que, ao longo deste livro, muitas vezes irei me referir à filosofia budista apenas como budismo. O motivo para tal forma de expressão é simples, e espero que possa ficar ainda mais claro ao longo das páginas que se seguem. O filosofar budista, assim como acontece com algumas das propostas filosóficas ocidentais, é um processo que tem a finalidade explícita de transformar aqueles que se dedicam a tal atividade. Nesse sentido, muito embora a filosofia budista seja apenas uma parte deste universo, algumas vezes ela se funde tão completamente a esse todo mais abrangente, que é difícil separá-los.

Mas com isso não se quer dizer que essa “simbiose” está alicerçada naquilo que usualmente chamamos de fé. Não se deve esquecer que, dentro do contexto escolástico em que a filosofia budista é apresentada, particularmente no universo tibetano, a fé é tida como algo secundário, dado que o desenvolvimento da sabedoria é a meta principal da tradição escolástica, e não apenas desta. Mais do que “fé”, o que aproxima filosofia e budismo são a sabedoria e o questionamento crítico. E mesmo o entendimento do termo “fé”, *dad pa* em tibetano (pronúncia: *depa*), é mais próximo daquilo a que nós nomeamos “confiança”, e não de uma fé cega ou absoluta, como fica claro pela célebre instrução de Buda citada na epígrafe desta introdução: “Monges e sábios, tal como testamos o ouro ao aquecê-lo, cortá-lo e esfregá-lo, deverão aceitar as minhas palavras apenas após as examinarem, e não simplesmente por fé ou outros motivos”.

Encerro assim esta breve reflexão que visa apontar alguns pontos relevantes para o entendimento da filosofia budista perante o papel hegemônico que a filosofia “ocidental” exerce em nossa forma de pensar e ver o mundo. Fica então a aspiração de que estes comentários possam

colaborar com a ampliação de tal debate, e com uma possível reavaliação de alguns posicionamentos anteriormente aceitos. Lembrando mais uma vez que sem os processos de reflexão crítica e de cultivo contemplativo, que são parte integrante dessa tradição filosófica, a mera argumentação conceitual e linguística da qual nenhuma das filosofias pode escapar é, em termos budistas, insuficiente.

Que aqueles que se interessarem possam ler, refletir de forma crítica e contemplar plenamente os pontos do filosofar budista que agora serão abordados.



Buda Śākyamuni

Assim como acontece nesta ilustração, Buda é frequentemente representado em postura de meditação, sentado sobre uma flor de lótus, que simboliza a pureza imaculada, bem como todas as qualidades perfeitas pois, ainda que esta flor nasça em um lamaçal, mantém-se incontaminada pelo lodo.

CAPÍTULO I

BUDA

“Com o passar do tempo, fui percebendo que as pessoas frequentemente associam o budismo e os budistas à paz, à meditação e à não violência. Na verdade, muita gente parece acreditar que vestes cor de vinho ou de açafrão, junto a um sorriso sereno, é tudo o que se faz necessário para ser budista [...] o príncipe Siddhārtha, que sacrificou os confortos e luxúrias da vida em seu palácio, deve tê-lo feito em busca de algo mais significativo do que simplesmente passividade e ‘um recanto de grama para se sentar’ quando decidiu alcançar a iluminação.”

Dzongsar Jamyang Khyentse

Falamos sobre a vida de Buda e do significado desta palavra com a qual o designamos é, em si mesmo, de bastante relevância para ilustrar diversos aspectos da filosofia budista, particularmente naquilo que concerne às motivações e aos métodos de tal fazer filosófico. A investigação sobre quem é, foi ou será Buda poderia nos levar a discutir concepções do tempo, do espaço, da percepção, e nos ajudar a compreender algumas das formas como este ser histórico, ou “trans-histórico”, é interpretado. É importante salientar que irá se utilizar o termo “Buda” para o Buda histórico, *i.e.*, Siddhārtha Gautama, pois, dentro das várias tradições, é possível encontrar descrições de muitos outros Budas. Ao pensarmos sobre “o que é Buda”, podemos ser levados a uma dimensão fundamental relativa ao entendimento de como a natureza dos fenômenos é percebida em seus vários aspectos, ou mesmo a penetrar no universo das duas verdades, a relativa (s. *saṃvṛti-satya*) e a absoluta/sublime (s. *paramārtha-satya*), sobre as quais falaremos mais à frente. Tais indagações percorrerão todos os capítulos deste livro, sendo este primeiro voltado prioritariamente para alguns aspectos históricos, linguísticos e etimológicos daquela que é a temática mais eminente, o próprio Buda.

DO NOME E SIGNIFICADO

Muito embora a grafia aqui empregada para nos referirmos ao Buda seja “Buda”, assim como aparece no dicionário, ou mesmo na maior parte do material encontrado em português, o mais adequado seria **Buddha**, utilizando a letra “d” duplicada e também o “h”. E há motivos fortes para isso, e esses motivos nada têm a ver com a versão inglesa do nome, como alguns poderiam imaginar, mas com a origem da palavra em sânscrito.

Em sua língua original, o nome de Buda é escrito da seguinte forma: बुद्ध. Essas duas sílabas são transliteradas respectivamente como: बु = Bu e द्ध = D + Dha. A duplicação do “d”, respeitando o código de representação do nome, não é um mero preciosismo, pois é algo que confere o significado e o som específicos dessa palavra, por mais que para a maior parte dos lusófonos, em termos sonoros, possa parecer muito similar. Além disso, o acréscimo do “h” na segunda sílaba é fundamental dentro do sistema de transliteração do alfabeto sânscrito, pois as consoantes são diferentes das do nosso alfabeto; assim, “d” e “dh”, *i.e.*, a presença ou não do “h” faz com que estejamos nos referindo a letras distintas, sendo que uma é aspirada e a outra não. Seria como, por exemplo, usarmos “m” ao invés de “n” em português, que são consoantes distintas que levam a outro significado da palavra. Seria como escrever: “cama” ao invés de “cana”, por exemplo. As consoantes “m” e “n” são diferentes, como o são o “d” e o “dh” em sânscrito, e sua utilização leva a significados diferentes, como pode ser facilmente percebido por esse exemplo dado em língua portuguesa. Ou ainda, se quisermos compreender a diferença a partir da transliteração das consoantes com sons aspirados, podemos pensar em “c” e “ch” no caso das palavras “cá” e “chá”, que têm também sentidos diferentes, mas nos recordando de que aqui há a junção de duas consoantes (c+h), sendo que no caso do sânscrito isso não acontece, são letras

distintas, e não a adição de uma outra letra (“h”) que possa levar à aspiração de uma letra pré-existente (“c”).

Mesmo em termos de sonoridade, também há uma alteração bastante significativa; para podermos compreender melhor, podemos pensar em um exemplo sonoro que nos pareça mais familiar, como é o caso de muitos vocábulos franceses, nos quais omitimos o som de algumas letras no final. Exemplificando, podemos pensar no verbo “falar”, que em francês é “*parler*”, mas nós pronunciamos apenas “*parlé*”, todavia, no momento de escrever, necessariamente coloca-se o “r” final, caso contrário, tanto a pronúncia quanto o significado da palavra mudariam. Ao escrevermos “*parler*”, estamos nos referindo a “falar”, se escrevermos simplesmente “*parle*”, além de alterar o som, o significado muda, podendo ser eu “falo”, ele “fala” etc., ao invés de “falar”. No caso de línguas mais familiares ao português, que se utilizam do alfabeto latino, é mais fácil se observar isso, mas o fato de estarmos lidando com uma língua como o sânscrito, que não é muito familiar para a maioria de nós, não faz com que isso tenha menos importância. É importante respeitar as particularidades de cada língua dentro do seu próprio universo, e não querer adaptá-las a algo que pareça mais adequado ao nosso próprio universo, pois isso seria não só um desrespeito para com a outra cultura, como também poderia nos levar a uma compreensão muito distorcida daquilo que está sendo transmitido a partir dos códigos linguísticos.

A palavra *buddha*, em si mesma, já carrega consigo alguns indícios sobre a natureza do sofrimento e da libertação na visão budista, como nos alerta Jeffrey Hopkins. O termo *buddha* é o particípio passado a partir da raiz do verbo *budh*, que significa “despertar” ou “ampliar”, e assim, neste contexto, a raiz do verbo significa “despertar do sono da ignorância e ampliar a sabedoria para tudo aquilo que pode ser conhecido”, “superar a ignorância e se tornar onisciente”. Uma forma frequente de fazer o

particípio passado em sânscrito é adicionar a sílaba “*ta*”. Uma vez que adicionar a sílaba “*ta*” à raiz “*budh*” seria não eufônico, o que na língua sânscrita não deveria acontecer, o “*t*” é transformado em outro som, o que acaba por formar a palavra *buddha*, que significa “aquele que se tornou desperto”. Assim, podemos perceber que “*buddha*” “é um processo que aconteceu”, ele se tornou algo que anteriormente não era (ou pelo menos não sabia ser), passou de um estado de ignorância para a sabedoria, “despertou”. *Buddhas* são seres que eram como nós, que desconheciam a verdadeira natureza das coisas e de si mesmos, que estavam “aprisionados” nos “ciclos de sofrimento” (ver capítulo V), mas que despertaram. Essas sutilezas fazem parte da grafia e do significado do próprio nome *buddha*, e, por isso, é importante estarmos atentos e compreendermos melhor a origem de tal palavra, e uma grafia mais próxima da transliteração do original sânscrito poderia nos ajudar neste sentido, mesmo que fosse para, inicialmente, instigar a nossa curiosidade.

Isso não quer dizer que necessariamente devemos falar sânscrito, ou mesmo que tenhamos uma boa pronúncia da palavra, assim como não se pode exigir isso de qualquer pessoa em relação a qualquer língua. Se alguém pronuncia a palavra “Beethoven”, por exemplo, como “bêtovéin”, ou se pronuncia “beéthouven”, não vem muito ao caso, a questão é saber corretamente a que nos referimos no momento de nos comunicarmos e em que escrevemos, e também saber o porquê de utilizarmos determinada grafia, particularmente para aqueles que querem ter mais informações sobre o assunto. Se quisermos obter uma lista de obras de Beethoven na internet, por exemplo, podemos não só obter tais informações em nosso próprio idioma, mas em diversos outros que se preocuparam em escrever sobre o tema e se utilizaram da grafia fiel ao nome.

Claro que é uma questão controversa, e mesmo alguns especialistas no Brasil, Portugal e outros países lusófonos, usam Buda, ou budismo, por já

tererem sido incorporados ao nosso vocabulário, por já constar no dicionário da língua portuguesa etc. Mas, ainda assim, este não me parece ser um argumento suficientemente forte para mantermos uma grafia pouco condizente com o original, ainda mais em um momento em que os estudos sobre o budismo começam a florescer e se ampliar cada vez mais em nosso idioma. À medida que o campo se fortalece, parece-me apropriado propormos mudanças, para que a acuidade terminológica também seja um ponto relevante, para não dizer fundamental, em nossas discussões sobre o tema.

Todavia, uma vez que a maior parte das pessoas está familiarizada com a grafia “Buda”, e ainda não houve um encontro de especialistas que pudesse efetivamente legitimar uma nova grafia para a língua portuguesa, neste livro essa convenção é mantida, mas com a ressalva de que no futuro talvez seja importante reconsiderá-la, e pensar em adotar aquilo que é mais condizente com o original da palavra. No que toca aos outros termos sânscritos, estes serão escritos de acordo com a própria língua em que foram concebidos e com as convenções internacionais de transliteração.

Adentremos então um pouco mais o universo dos significados. Como dito, a palavra *Buddha* significa, literalmente, “desperto”, “aquele que despertou”, “aquele que compreende perfeitamente” ou ainda, entre tantas outras possíveis traduções menos literais: “pessoa sábia ou erudita”. Em tibetano, a palavra utilizada para *Buddha* é “*sangs rgyas*” (pronúncia: *sangye*), que significa “purificado e perfeito”, ou menos literalmente, “uma pessoa completamente desperta que atingiu conhecimento perfeito sobre a verdade”, “aquele que removeu todos os obscurecimentos e possui cognição prístina”, “aquele cuja mente abarca todos os objetos de cognição e os compreende completamente”.

O epíteto Buda só é de fato aplicável a alguém depois que alcançou a iluminação. Ao nascer, o Buda histórico recebeu o nome de Siddhārtha

Gautama. Siddhārtha –que é uma abreviação de Sarvārthasiddha, que neste contexto quer dizer: *Sarva*: todo; *Artha*: meta, propósito; *Siddhi*: realização, sucesso – significa “aquele que atingiu a sua meta” ou ainda “aquele que atingiu todas as metas”, e Gautama, em páli Gotama, é o nome com que Buda é frequentemente designado no cânone páli, e no budismo da tradição *Theravāda*.

DA CRONOLOGIA

Muito embora não se tenha comprovantes históricos definitivos das datas exatas de seu nascimento e morte – uma vez que as fontes tradicionais indianas mais antigas, em geral, não apresentavam os mesmos tipos de preocupação histórica que se tem na atualidade –, hoje em dia, as datas consideradas mais próximas pelos historiadores são respectivamente os anos 566 (ou 563) a.E.C. para o nascimento e 486 a.E.C. para a morte; e, em geral, podemos nos remeter a Buda como tendo vivido no século V a.E.C.; ainda que fontes mais antigas tenham chegado a afirmar, por exemplo, que ele teria morrido em 2136 a.E.C., ou mesmo antes, em 2420 a.E.C. Esta abreviação, a.E.C., significa: Antes da Era Comum / Corrente / Cristã, *i.e.*, antes da data atribuída ao chamado *Anno Domini*, ano do nascimento de Jesus Cristo.

DA HISTÓRIA

Da mesma forma como é difícil precisar as datas condizentes aos fatos históricos daquele período, fontes precisas, redigidas naquela época, sobre uma possível biografia de Buda são igualmente escassas. Todavia, ao longo dos tempos, as várias tradições budistas foram relatando histórias sobre Buda. Graças a elas, podemos dizer que Siddhārtha, filho do rei Śuddhodana (“arroz puro”, ligado ao cultivo de arroz que era típico da região em que vivia) e da rainha māyādevī (“Rainha/Deusa do amor”), nasceu no sopé dos Himalaias, a mais alta cadeia montanhosa do mundo, nas terras de Terai, que, na atual divisão geográfica, se localiza no Nepal.



O Sonho de Māyādevī

Segundo os relatos históricos, na noite da concepção do jovem Siddhārtha, Māyādevī, sua mãe, sonhou que um elefante branco com seis presas teria entrado em seu corpo. Na Índia antiga, o elefante branco era um símbolo de qualidades divinas e poder.

Ele nasceu no clã dos Śakyas (“ser capaz/ter habilidade/poder”), e é por isso que muitas vezes é denominado Śākyamuni, no sentido de o “Muni (sábio) dos Śakyas”. Tradicionalmente existem dez epítetos que estão relacionados às qualidades de Buda, mas existem ainda outros. Entre os principais epítetos encontramos: *Buddha*, *Bhagavat* / *Bhagavān* (“possuir fortuna, ser abençoado, próspero” ou “ilustre, divino, venerável, sagrado”), *Śākyamuni*, *Tathāgata* (“Assim-ido”), *Arhat* (“Aquele que derrotou os

inimigos”, e é digno de oferendas), *Samyak-saṃbuddha* (“Perfeita e autenticamente desperto”), *Vidyā-carāṇa-saṃpanna* (“Perfeito em sabedoria e conduta”), *Sugata* (“Ido em êxtase”, “Bem-ido”), *Anuttara* (“Insuperável”), *Puruṣa-damyā-sārathi* (“Líder das pessoas a serem libertas”), *Śāstādeva-manuṣyāṇaṃ* (“Professor dos deuses e dos humanos”), *Dharma Svāmi* (“Senhor do *Dharma*” – *dharma* nesse contexto significa ensinamentos de Buda), *Dharmarāja* (“Rei do *Dharma*”), *Jina* (“Vitorioso”) etc.

Mas antes de lhe serem atribuídos todos esses epítetos, antes mesmo de ele nascer, a rainha sonhara que ele havia entrado na lateral de seu torso na forma de um elefante branco, sonho este que foi tido como um sinal extremamente auspicioso. Māyādevī morreu sete dias após ter dado à luz o bebê – o qual é dito ter nascido de forma miraculosa –, que foi criado pela irmã da rainha, Mahāpajāpatī Gotamī, que se tornou a segunda esposa do rei.

A interpretação dos sinais auspiciosos relativos ao nascimento do príncipe Siddhārtha, por parte dos sete astrólogos da corte, foi a de que o menino seria um grande imperador ou um grande mestre espiritual. Devido a esta previsão, desde o nascimento o rei tentou impedir que o jovem tivesse qualquer contato com circunstâncias que pudessem levá-lo a se enveredar pelas vias espirituais, como a velhice, a doença, a morte. Mas, ainda assim, desde a infância, o jovem príncipe se sentava em quietude e tinha um comportamento bastante sereno, muito distinto da maioria das crianças que conviviam com ele.

Siddhārtha viveu todo o tempo em seu palácio, cercado de belezas, luxos, riquezas e jamais teve contato com outros aspectos da vida. Casou-se aos 16 anos com Yasodharā e teve um filho de nome Rāhula (“grilhões”). Aos 29 anos de idade, decidiu deixar o palácio em que

morava e dar início à sua busca espiritual. Graças ao seu grande empenho, atingiu a iluminação aos 35 anos.

Mas quais foram os motivos aparentes que o levaram a tomar esta decisão de abandonar todas as regalias que tinha? Muito a contragosto de seu pai, ele conseguiu consentimento para sair do palácio e fazer um passeio pela cidade. O rei tomou todas as providências para que o jovem príncipe não fosse exposto a nada desagradável, mas mesmo com todas essas precauções por parte do rei, na primeira vez em que saiu, ele viu um homem velho e ficou surpreso, pois jamais havia visto os resultados do processo de envelhecimento; na segunda, ele viu um homem muito doente, que também lhe era um aspecto desconhecido da vida; na terceira, viu um homem morto e ficou estupefato, dado que para ele era difícil entender como as pessoas viam aquelas coisas todos os dias e não se questionavam sobre como poder superá-las, ou mesmo que aceitassem tal sofrimento sem qualquer indagação; na quarta saída, ele se deparou com um renunciante ascético que estava um pouco distante da multidão, e que irradiava calma e serenidade. O príncipe se sentiu inspirado pelo comportamento daquele homem e decidiu abandonar o palácio, e todas as suas riquezas, em busca de respostas sobre os motivos e a possibilidade de erradicação do sofrimento. Esses quatro passeios de Siddhārtha ficaram conhecidos como “as quatro visões”, que serviram como fonte de inspiração para a sua busca e o levaram a investigar a natureza do sofrimento para além de uma mera constatação biológica. Ele queria saber quais eram os verdadeiros motivos de fenômenos como o envelhecimento, a doença, a morte e mesmo o nascimento.

Muito embora Siddhārtha, por não conhecer fatos da existência, como a velhice, a doença e a morte, mesmo estando “preso” em seu palácio, possa parecer um tanto quanto ingênuo para muitos de nós, o escritor e professor Dzongsar Jamyang Khyentse se indaga se nós, de certa forma, também não

teríamos esse tipo de ingenuidade. Nós nos deparamos com o envelhecimento, a doença, a morte todos os dias e, mesmo assim, os aceitamos sem questionamentos, como se fossem algo dado, sobre o qual não temos qualquer possibilidade de interferir, ou mesmo de saber os seus verdadeiros motivos. É como se fôssemos incapazes de compreender essas coisas. Mas foi exatamente isso que Gautama resolveu investigar, depois de perguntar ao rei se este era capaz de livrar o povo desses males e ouvir dele que não.

DO DESPERTAR

Após um processo de cerca de seis anos em busca de respostas para as suas indagações, das causas que levavam ao sofrimento e a sua possível superação, Siddhārtha atinge a iluminação sentado sob uma grande árvore (*Ficus religiosa*) que, posteriormente, ficou conhecida como árvore *Bodhi*, em um local que hoje é chamado de Bodhgaya. *Bodhi* literalmente significa “o despertar”, também traduzido como “a iluminação”, “a compreensão da natureza das coisas”. Já em estado desperto, o agora Buda se questionou sobre a possibilidade de transmissão daquilo que havia conseguido realizar, ou entender, não por que não quisesse compartilhar o que agora sabia, mas por ter percebido que a iluminação estava além das palavras, além dos conceitos, e que seria muito difícil transmitir tal sabedoria de uma forma compreensível. Todavia, depois de ter sido solicitado a ensinar por várias vezes, ele finalmente decidiu que o faria. Inicialmente pensou em ir ao encontro dos seus dois primeiros professores – Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputta –, que o haviam acolhido logo que deixara o palácio, mas percebeu que ambos já haviam morrido, então se dirigiu a Sarnath (próxima à cidade de Varanasi, também conhecida como Benares), e foi até o parque real destinado aos cervos, onde se encontravam os cinco ascetas que o haviam acompanhado durante as suas práticas austeras; esses renunciantes e ele haviam se separado quando Siddhārtha compreendeu que a iluminação não poderia ser alcançada através do extremo ascetismo, que era necessário um equilíbrio, que não se podia “apertar demais” ou “afrouxar demais”, o que ficou conhecido como o caminho do meio (s. *madhyamā-pratipad*), conceito que pode ser compreendido de diversas formas, de acordo com as diferentes interpretações do termo e com os graus de compreensão sobre a própria via que leva à iluminação.

Ao ver Buda, os cinco ascetas ficaram um tanto quanto hesitantes, pois anteriormente eles haviam se separado de Siddhārtha por terem julgado que a atitude do príncipe, a opção pelo caminho do meio, era um sinal de fraqueza, de abandono do caminho, mas ao se depararem com o agora Buda, eles perceberam que ele de fato havia se transformado, e receberam-no com devoção. Buda proferiu então o seu primeiro ensinamento, que ficou conhecido como o *Sūtra* (“discurso”) “Girar da Roda do *Dharma*”, pois, com este discurso, ele colocou em movimento ensinamentos que eram até então desconhecidos, e revelou uma fórmula essencial aos ensinamentos budistas, conhecida como “as quatro nobres verdades”, sobre as quais falaremos no terceiro capítulo. A palavra *dharma*, mencionada anteriormente, é derivada da raiz sânscrita *dhṛ*, que tem o sentido de “manter”, “preservar”, já usada também em relação aos textos védicos, e abarca ainda vários outros sentidos, entre eles: fenômenos, ensinamentos budistas, ensinamentos de Buda etc. É a esse último sentido que vamos temporariamente nos ater.

No momento em que Buda ensina pela primeira vez, ele se proclama o *Tathāgata* (“Assim-ido”) e abandona o uso da terminologia “eu”, indicando então a sua transcendência em relação à condição humana, a libertação dos intermináveis ciclos de nascimento e morte, e o alívio de todo o sofrimento.

DA PEREGRINAÇÃO

Buda começa então a viajar a pé pela Índia e a se tornar cada vez mais célebre. Pessoas vinham dos mais diversos lugares para encontrá-lo e ouvir os ensinamentos, nos quais ele expunha os seus conhecimentos, respondia a questões e estabelecia debates. Durante os quase 50 anos em que ensinou, milhares de pessoas se tornaram monges e um número ainda maior tornou-se praticante laico. Seu pai, Śuddhodana, tentou por várias vezes enviar emissários suplicando a Buda que assumisse o trono, mas, de acordo com os relatos ligados à época, tais representantes, ao se encontrarem com ele e verem a resplandecência do *Tathāgata*, convertiam-se a monges e perdiam qualquer interesse pelas atividades que exerciam até então. O mesmo aconteceu com o próprio Śuddhodana, que, ao reencontrá-lo e perceber como o filho havia se transformado, pediu que ele lhe ensinasse o *Dharma*. Assim, o rei decide se tornar monge e renunciar ao próprio trono. Ao concordar com o pedido do pai, Buda profere o *Sūtra* “Encontro entre Pai e Filho”, o qual faz parte do cânone budista. Posteriormente, sua madrasta, Mahāpajāpatī Gotamī, também se torna monja e funda a primeira comunidade monástica budista feminina.

Buda estimulava os seus discípulos, especialmente os monges, a não permanecerem sempre no mesmo lugar e visitarem aldeias e vilas, como ainda hoje acontece em vários países, particularmente no sudoeste asiático. Mas, durante as monções, época de chuvas intensas, muitos dos monges se reuniam em mosteiros chamados *vihāra*, os quais, frequentemente, eram residências doadas pelos reis ou por patronos ricos, ou mesmo monastérios exclusivamente construídos com o intuito de abrigá-los. Dessa forma, durante esses períodos, quando as viagens eram difíceis, eles permaneciam nessas instituições, que foram se tornando cada vez mais numerosas. Uma importante ordem monástica foi estabelecida.

DO PARINIRVĀṆA

Buda faleceu aos 82 anos de idade. A história de sua morte e dos eventos importantes que a antecederam foi retratada em alguns textos, entre eles o “Discurso do Grande Falecimento”, que se tornou um dos mais famosos. Nesse *Sūtra* pode-se ver retratada a preocupação de Ānanda, primo de Buda e seu fiel assistente, sobre quem iria ser o sucessor do mestre. Buda lhe diz que não havia qualquer necessidade de um sucessor, uma vez que ele jamais havia se considerado um líder de qualquer ordem. Ele afirma que o *dharma* é que deveria servir como guia depois que ele tivesse partido. Disse que todos os praticantes deveriam se refugiar no *dharma*, leigos ou monges, sendo que estes deveriam manter o código de conduta, o *vinaya* (“disciplina”). Ele disse ainda que todas as pessoas interessadas deveriam refletir por si mesmas a respeito daquilo que ele havia dito, que deveriam investigar várias perspectivas diferentes, ou mesmo contrárias àquilo que estava sendo dito, e chegar às suas próprias conclusões.



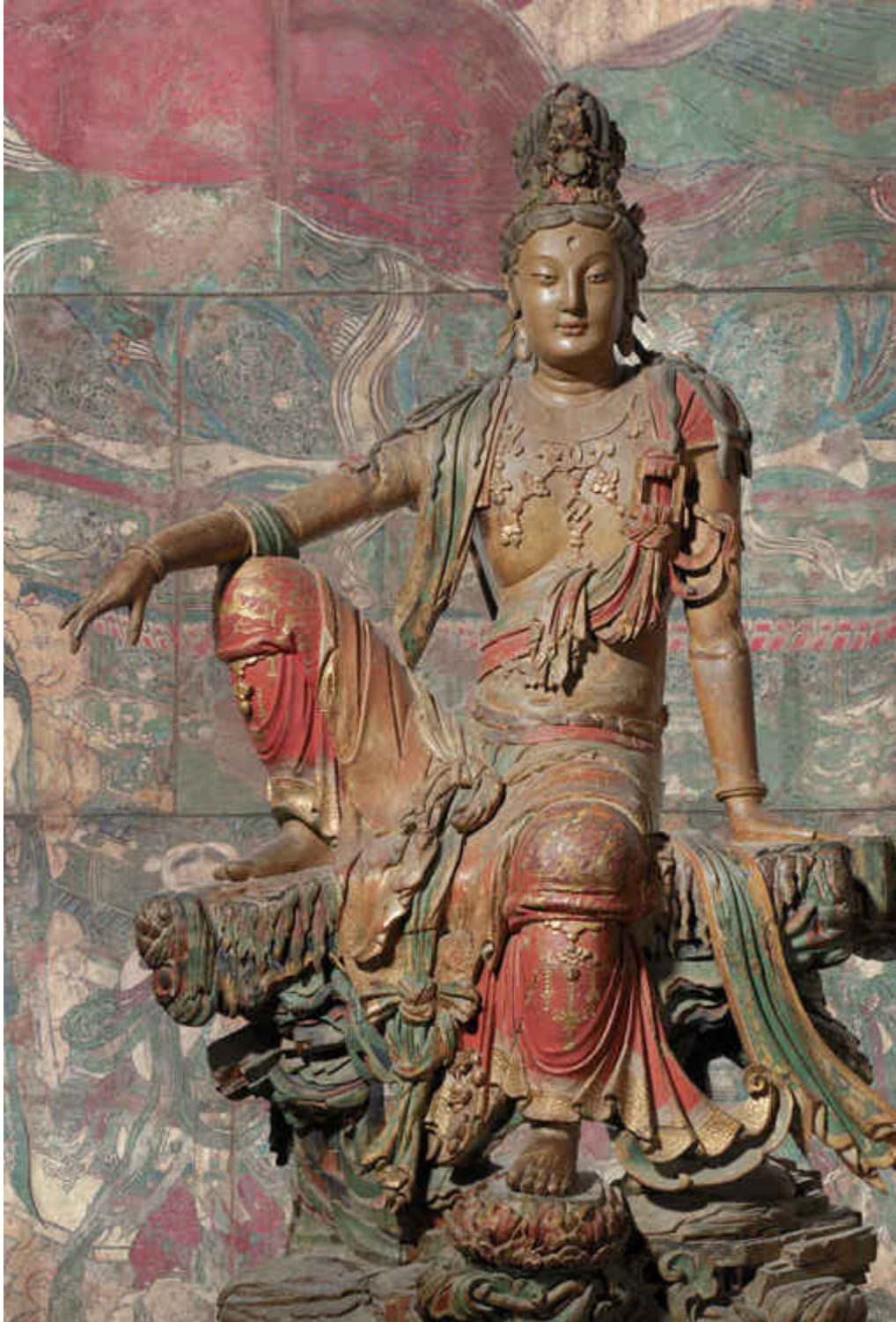
Parinirvāṇa de Buda Śākyamuni

Depois de se certificar que os seus discípulos não tinham qualquer dúvida acerca dos seus ensinamentos, Buda, reclinado sobre o seu lado direito, entra em parinirvāṇa em Kushinagar, no norte da Índia.

Buda morreu em uma pequena cidade chamada Kushinagar, no nordeste da Índia. Seu corpo foi cremado e seus restos mortais, colocados em monumentos, de formato similar ao de um sino, conhecidos como *stūpa* (“monte”, “pilha” - t. *mchod rten*, “suporte de oferendas”).

Um pouco antes da sua passagem para o *parinirvāṇa* – *pari*: completo; *nir*: ilusão; *vāṇa*: apagar/extinguir (como em apagar o fogo); “apagar/extinguir completamente qualquer ilusão” –, ele chamou os

monges e lhes disse que aproveitassem esta derradeira oportunidade para fazerem perguntas, mas nenhum deles quis esclarecer nada. Este fato serviu como indicativo de que os seus ensinamentos haviam sido plenamente explicados e haviam sido bem compreendidos pelos seus alunos. Buda proferiu então as suas últimas palavras, que teriam sido: “A degradação é inerente a todas as coisas: certifiquem-se de que se empenham com a mente lúcida [em direção à libertação]”. E assim, deitado sobre seu lado direito, com a cabeça pousada sobre a mão, Buda passa por vários estados meditativos e passa ao *nirvāṇa* final, o *parinirvāṇa*, onde todas as ilusões são extintas.



Guanyin do Mar do Sul

Guanyin é um bodhisattva associado à compaixão, cuja postura assumida nesta representação simboliza a prontidão em agir para o benefício dos seres. Os bodhisattvas personificam o ideal proposto pelo Mahāyāna.

OS TRÊS GIRARESDA RODA DO DHARMA E OS TRÊS CONCÍLIOS

“Profundo, pacífico e livre de qualquer fabricação, Luminoso e não condicionado,
Encontrei um Dharma que é como néctar...”

Buda

O s Três Girares da Roda do *Dharma* (s. *tridharmacakra* / t. *chos 'khor rim pa gsum*) são uma classificação feita a partir dos ensinamentos de Buda e baseiam-se nas diferenças de abordagem, de profundidade e de alcance destes. Essa estruturação está também relacionada ao público envolvido e, até os dias de hoje, serve como referência para que se possa entender qual o caminho que está sendo trilhado pelos praticantes budistas. Em termos históricos, os girares estão ligados às três principais circunstâncias em que Buda ensinou durante largos períodos de tempo.

Se fôssemos fazer uma tradução mais literal de “três girares da roda do *dharma*”, a partir do sânscrito *tridharmacakra*, teríamos apenas três palavras, que são: três, *dharma* e roda; ou ainda do tibetano *chos 'khor rim pa gsum*, teríamos: *dharma*, roda, nível, três. Mas o que se traduziu aqui como “girar” – tal como é frequente nas traduções para as línguas ocidentais – é o colocar em movimento ideias capazes de transformar os seres. Se traduzirmos apenas como três “giros” da roda do *dharma*, como por vezes acontece no Brasil, teremos a impressão de que foram dadas três voltas, a primeira, a segunda e a terceira, mas parece importante manter essa ideia de movimento, de continuidade e de impulso em cada um desses girares. Tal girar se relaciona ao impulso dado para que uma nova forma de pensar tivesse início e pudesse continuar a se movimentar.

O segundo tópico deste capítulo trata dos três concílios (s. *samgīti* / t. *bka' bsdu*) realizados após o *parinirvāṇa* de Buda, quando os detentores dos seus ensinamentos se reuniram para escrever o cânone budista. Esses ensinamentos serviriam como berço para a filosofia que ali se iniciava e foi posteriormente desenvolvida.

Como foi dito no prefácio, com o objetivo de dar voz aos autores “êmicos”, *i.e.*, filósofos propriamente budistas, dentre vários outros autores, neste capítulo trabalharei prioritariamente com três filósofos

tibetanos: Rog Bande Sherab (1166-1244), Longchen Rabjam (1308–1364)
e Dzigar Kongtrul Rinpoche (1964-).

DOS TRÊS GIRARES DA RODA DO *DHARMA*

DO PRIMEIRO GIRAR DA RODA DO *DHARMA*

DAS ESPECIFICIDADES

O primeiro girar da roda foi iniciado em Sarnath, perto de Varanasi, na Índia. Quem agiu como patrono foi o rei Bimbisara (ca. 558-491 a.E.C.), regente do império de Magadha, que atualmente se localiza entre os territórios do leste da Índia e Bangladesh. De acordo com o calendário tradicional budista, o qual é dividido em quatro estações de três meses cada, é dito que Buda atingiu a iluminação no oitavo dia do segundo mês da primavera e esperou até o oitavo dia do primeiro mês do verão para conceder tais ensinamentos, *i.e.*, dois meses depois.

DA AUDIÊNCIA E DO CONTEÚDO

Neste primeiro girar, Buda teria ensinado por seis anos e dez meses, expondo pela primeira vez “As Quatro Nobres Verdades” (ver capítulo III), que são a verdade do sofrimento, a sua causa, a possibilidade de sua cessação, e o caminho para essa cessação. As duas primeiras verdades explicam a realidade da nossa experiência no *samsāra* (existência cíclica), e as duas últimas abrangem os modos de transcendência do *samsāra*, o *nirvāṇa*.

Os ensinamentos do primeiro girar são essenciais e foram apresentados para aqueles que começavam a trilhar o caminho do *Dharma*, mas que acreditavam de forma intensa na realidade dos fenômenos. Esses discípulos tinham como principal interesse a liberação pessoal do sofrimento.

Entre as explicações mais importantes expostas durante esse girar está a descrição da natureza dependente de toda a realidade fenomenal, que teria sido uma das grandes visões que Buda experienciou durante a noite em que atingiu a iluminação sentado junto à árvore Bodhi. Ele explica que, se formos capazes de compreender a intrincada relação entre os fenômenos e os nossos próprios padrões emocionais e conceituais, os ciclos de existência e sofrimento podem ser interrompidos.

Uma análise profunda do processo de sofrimento revela que a crença em um “eu” (s. *ātman*) independente, singular e permanente está na raiz do problema, e esta compreensão pode ser atingida através da experiência direta da realidade pelo cultivo contemplativo. A ignorância é a crença neste “eu”, que é fruto de uma percepção dualista da realidade. Ao reiterarmos continuamente a noção de um “eu” singular e independente, despertamos reações emocionais negativas, como o apego e a aversão, as quais dão origem a ações (s. *karma*) e suas consequências, que são as

fontes do sofrimento. Por isso, o conceito de não eu/não si (s. *anātman*) também é fundamental aos ensinamentos do primeiro girar. As quatro nobres verdades, os doze elos de originação dependente e o conceito de *anātman* serviram então como pilares para o desenvolvimento de todo o pensamento budista. Esses três pontos, assim como a noção de *karma*, *samsāra*, *nirvāṇa*, percepção dualista da realidade, vacuidade, compaixão etc., serão todos trabalhados de forma detalhada ao longo deste livro.

Estes ensinamentos, sobre a crença no “eu”, futuramente viriam a formar o cerne da perspectiva das escolas *Śrāvakayāna* (o veículo dos Ouvintes: ver capítulo VII) do budismo. Nesse girar eram enfatizadas as técnicas de meditação *śamatha* e *vipaśyanā*; e eram propostos como conduta adequada a disciplina ética, a renúncia e o caminho monástico. Aqueles que receberam, praticaram e compreenderam/realizaram os ensinamentos desta fase inicial foram chamados *arhats* (“aquele que destrói os inimigos”), *i.e.*, aquele que derrota os seus inimigos interiores, que são as emoções negativas (s. *kleśas*), e assim se liberta da existência cíclica. Esses ensinamentos foram desenvolvidos ao longo dos tempos por pelo menos dezoito escolas distintas, mas hoje são representados maioritariamente pela tradição *Theravāda* (Escola dos Anciões).

DO SEGUNDO GIRAR DA RODA DO *DHARMA*

DAS ESPECIFICIDADES

Este segundo girar foi iniciado em Rajgir, em uma montanha conhecida como o Pico do Abutre, localizada no atual estado de Bihar, na Índia. Segundo Rog Bande Sherab, o patrono dos ensinamentos foi o rei Yajña, e a duração teria sido de 12 anos – dos 42 aos 54 anos de Buda.

DA AUDIÊNCIA E DO CONTEÚDO

Quando Buda iniciou este segundo girar da roda do *Dharma*, haviam se reunido grande número de discípulos que não estavam unicamente focados na liberação do seu próprio sofrimento, mas que queriam explorar a realidade e compreendê-la de maneira mais profunda. Os ensinamentos principais desta fase ficaram conhecidos como *Prajñāpāramitā* (“Perfeição Transcendente da Sabedoria”), que é um dos *Sūtras* mais intensamente estudados, até os dias de hoje, pelas escolas do chamado “Grande Veículo” (s. *Mahāyāna*), e o seu formato mais conciso é o *Sūtra* Coração, *Prajñāpāramitāhṛdaya* (“Âmago da Perfeição Transcendente da Sabedoria”), onde encontramos uma das formulações que se tornou fulcral aos ensinamentos budistas do *Mahāyāna*: A forma é vazia, vacuidade é forma. Forma não é outra coisa que a vacuidade; vacuidade não é outra coisa que a forma.

Os dois tópicos centrais deste girar são a vacuidade/vazio (s. *śūnyatā/śūnya*) e a compaixão (s. *karuṇā*):

A noção de vacuidade é um desenvolvimento do conceito de não eu/não si (s. *anātman*) e da originação dependente dos fenômenos (s. *pratītyasamutpāda*: ver capítulo V). Tanto o “eu” quanto todos os fenômenos são expostos como vazios de existência inerente, *i.e.*, são vazios de algo que existe sem ser em dependência de causas e condições, são vazios de solidez e incapazes de manter características próprias de forma permanente. A vacuidade é a ausência de existência inerente e independente dos fenômenos, e a verdadeira compreensão disso nos leva à chamada verdade última/sublime (s. *paramārtha-satya*). A existência condicionada dos fenômenos e a compreensão do engendramento do mundo através das suas causas e efeitos (s. *karma*) são considerados como uma verdade relativa (s. *saṃvṛti-satya*). Compreender estas duas verdades

simultaneamente é manter o “caminho do meio” (s. *madhyamaka*), sem cair nos extremos da existência ou não existência. Sem qualquer base de sustentação e nenhum conceito para se agarrar, as causas do sofrimento deixam de ser operantes, e esta é a sabedoria que se opõe à ignorância, e que deve ser percebida experiencialmente, de forma direta, através do cultivo contemplativo.

A compaixão é a vontade de salvar todos os seres do sofrimento e da existência cíclica (s. *samsāra*: ver capítulo III), que surge de forma plena com o reconhecimento de que os seres estão imersos na ignorância, que leva ao sofrimento, justamente por não compreenderem a natureza vazia dos fenômenos. Esse sofrimento não é inevitável, mas irá se perpetuar a não ser que sejamos capazes de perceber o funcionamento da existência cíclica. Ao compreendermos a vacuidade de todas as coisas, naturalmente acontece uma diminuição do autoapreço e um aumento da preocupação com os outros, os quais existem de forma interdependente; e esse é o ideal do *Bodhisattva* (*bodhi*: iluminação; *sattva*: herói/ser), seres cuja existência é motivada pela capacidade de poder trazer benefícios aos outros, aqueles que procuram a iluminação a fim de libertar a todos. A compaixão promove o desapego de si mesmos, contribuindo para a realização da “ausência-de-si” (como veremos ao longo deste livro). Assim sendo, compaixão e sabedoria são duas qualidades a serem simultaneamente cultivadas no caminho budista, como as duas asas de um pássaro.

Neste girar, quanto à conduta, a ênfase principal deixa de ser apenas a disciplina monástica, e os laicos passam a ser considerados igualmente capazes de traçar este caminho. É salientada então a prática das “perfeições transcendentais” (s. *pāramitā*), que são: a generosidade, a paciência, a disciplina, a diligência (com regozijo), a concentração e a sabedoria. A prática meditativa é feita principalmente com base na união das técnicas de *śamatha* e *vipāśyanā*, e na meditação nos 37 fatores da

iluminação, que levam a um caminho progressivo de compreensão/realização, onde se passa pelos chamados dez níveis (s. *bhūmi*) do *bodhisattva*, até se alcançar a iluminação.

Esses ensinamentos futuramente viriam a formar o cerne da perspectiva das escolas *Madhyamaka* (ver capítulo VII). Aqueles que receberam, praticaram e compreenderam/realizaram os ensinamentos desta fase intermédia do budismo eram efetivamente chamados de *bodhisattvas*, e tinham por objetivo levar todos os seres sencientes à iluminação. Este girar gerou aquilo que foi denominado *Mahāyāna*, o “Grande Veículo”, pois a meta estabelecida não era apenas o objetivo individual, mas uma meta vasta para todos os seres.

DO TERCEIRO GIRAR DA RODA DO *DHARMA*

DAS ESPECIFICIDADES

Este terceiro girar foi iniciado na cidade de Vaiśālī, na Índia, uma cidade muito próspera na época, que fica no atual estado de Bihar. E as transmissões dos ensinamentos ocorreram em muitos locais, e em particular em uma pequena floresta chamada Jetavana, em Śrāvastī, onde havia um dos mais importantes mosteiros budistas; esse bosque pertencia ao príncipe Jeta, mas foi comprado por um dos principais patronos destes ensinamentos, Anathapindika, importante discípulo de Buda, que era famoso por sua grande generosidade. No que concerne a este girar, Buda teria ensinado por 28 anos – dos 54 aos 82 anos de idade.

DA AUDIÊNCIA E DO CONTEÚDO

Neste terceiro girar, os ensinamentos foram baseados nos mesmos princípios do girar anterior, mas com um desenvolvimento adicional ligado à natureza búdica, *i.e.*, o potencial inerente para a iluminação. A plateia era igualmente composta por *bodhisattvas* com diversas predisposições, mas com uma inclinação particular para compreender ensinamentos sobre a natureza da mente, onde é dito que a mente iluminada está presente em todos os seres, *i.e.*, por natureza, todos os seres são iluminados, mas é preciso que consigam perceber isso. E tudo de que necessitam para realizar a natureza iluminada é um caminho que remova os seus obscurecimentos cognitivos, emotivos e tendências habituais. Quando estes são removidos, quando se vai além dos pensamentos e da dualidade, a iluminação emerge dotada de todas as suas qualidades.

Dizer que é possível conhecer algo que está além dos pensamentos implica o reconhecimento de que há uma dimensão da mente que é completamente desconhecida para a maioria de nós, uma dimensão de que nós sequer suspeitamos, e que é descrita por Buda como sendo absolutamente tranquila, pacífica; é uma sabedoria que é denominada *nirvāṇa*, a verdadeira natureza da mente.

A natureza da mente é retratada como “luminosidade” (t. *‘od gsal*), e é definida por Ju Mipham Rinpoche (1846-1912) como aquilo que é livre da escuridão do desconhecimento e dotado da habilidade de cognição. Dzigar Kongtrul a descreve como sendo não composta, livre da percepção dualista, possuindo todas as qualidades iluminadas, enquanto potencial pronto a surgir. Com tal ênfase no aspecto luminoso da natureza não dual da mente, é estimulado nos ensinamentos deste girar o abandonar do apego à noção de vacuidade. A natureza búdica é parte integrante de cada ser senciente, e possibilita que todos os seres, sem qualquer exceção, tenham a

capacidade de tornar-se iluminados. A iluminação passa então a significar o reconhecimento e plena realização dessa natureza búdica.

Um dos principais textos deste girar é o *Samdhanirmocana Sūtra* (“Sūtra da Explicação dos Segredos Profundos”). Além disso, a natureza búdica foi exposta de forma particularmente importante pelo filósofo Asaṅga (século IV E.C.) nos chamados Cinco Tratados de Maitreya: *Abhisamayālamkāra*; *Māhayānasūtrālamkāra*; *Madhyāntavibhāga*; *Dharma-dharmatā-vibhāga*; *Uttaratantra Śāstra*, que tratam especialmente da relação entre a mente e a originação/geração da realidade percebida. Asaṅga tornou-se uma figura central da tradição *Mahāyāna* ao explicar a natureza búdica (s. *tathāgatagarbha*; t. *de gsheks snying po*), a mente iluminada que todos possuímos, e o aspecto luminoso dos fenômenos. Esses ensinamentos futuramente viriam a formar o cerne da perspectiva da escola *Yogācāra*, também conhecida como *Cittamātra* (ver capítulo VII), cuja ênfase está no entendimento da natureza búdica e na luminosidade/clareza da mente.

A literatura principal dos três girares são os *sūtras* – discursos atribuídos a Buda Śākyamuni. Mas a noção de natureza búdica que foi desenvolvida neste terceiro girar é crucial para a compreensão de um outro tipo de literatura existente na Índia budista, a dos *tantras*, que se referem sobretudo às técnicas de meditação, um sistema de instruções essenciais. Os ensinamentos *Mahāyāna* baseados sobretudo nos *sūtras* são conhecidos como *sūtrayāna*, e o *Mahāyāna* que enfatiza os *tantras* é conhecido como *mantrayāna*, e diferem principalmente no âmbito das práticas meditativas. Os ensinamentos deste girar formaram então uma ponte entre *sūtrayāna* e *mantrayāna*. O *mantrayāna* é também conhecido como *Vajrayāna* (“veículo de diamante” ou “veículo indestrutível”) e é frequentemente classificado como uma terceira tradição, sendo que as três são: *Śrāvakayāna*, *Mahāyāna* e *Vajrayāna*. Alguns autores sugerem ainda que

os ensinamentos específicos do *Vajrayāna* seriam um quarto girar da roda do *Dharma*.

DOS TRÊS GIRARES

No primeiro girar da roda do *Dharma*, Buda não nega a existência última de sujeito e objeto; esta era uma forma hábil para poder dialogar com o público que assistia aos ensinamentos e, assim, poder expor os seus pensamentos em uma linguagem que lhes fosse compreensível, sendo que tais ensinamentos viriam a ser fundamentais para a escola *Śrāvakayāna*. Por sua vez, as escolas *Mahāyāna* não acreditam em uma existência inerente de sujeito e objeto, e as escrituras do segundo girar propõem a ausência de existência inerente dos fenômenos e do “eu”/“si”. O terceiro girar da roda determina então aquilo que não deveria ser aceito nem como existente nem como não existente, e que todos os fenômenos são apenas aparências mentais.



Padmasambhava

Mestre, de origem indiana, que desempenhou um papel fundamental na implantação do pensamento budista no Tibete. Enquanto Buda Śākyamuni exemplifica os elementos mais importantes do Sūtrayāna, Padmasambhava personifica a essência do Vajrayāna e é considerado como um segundo Buda.

No *Samdhinirmocana Sūtra* é dito que, no primeiro girar da roda do *Dharma*, em Varanasi, foram expostos os aspectos das quatro nobres verdades. Mas este girar da roda não era definitivo, era uma forma provisória. Assim, Buda teria girado a roda novamente, e ensinado que todos os fenômenos são desprovidos de natureza inerente e falado sobre a vacuidade àqueles que viriam a formar a escola *Mahāyāna*, mas esse girar da roda também não era definitivo, era também uma forma provisória. Tendo ensinado que todos os fenômenos são desprovidos de natureza intrínseca (segundo girar), mas dito anteriormente que eles existiam ainda que de forma interdependente (primeiro girar), Buda clarificou a sua posição girando pela terceira vez a roda do *Dharma* e ensinou o significado definitivo. A questão sobre o que é provisório e o que é definitivo, já vista na introdução deste livro, é delicada e envolve uma compreensão direta dos pontos abordados. Algumas escolas afirmam que o segundo girar, e não o terceiro, seria o definitivo, mas cada um tem que investigar por si mesmo para que possa compreender o significado dos ensinamentos.

Muito embora esta divisão dos três girares seja aceita por uma parte significativa das escolas budistas do *Mahāyāna*, há versões que propõem que todas elas foram apenas um único ensinamento de Buda, mas ouvido de forma distinta por pessoas diferentes, de acordo com a capacidade de cada uma delas. Além disso, é dito também que não há qualquer contradição entre as exposições que foram feitas em cada um desses girares, sendo que, no *Prajñāpāramitā*, é colocado que Buda nunca dissera nada além da verdadeira realidade da forma, mas cada um entendeu de acordo com as suas capacidades e predisposições.

Kyabje Dilgo Khyentse Rinpoche explica a forma como os ensinamentos são recebidos de maneira muito didática. Ele afirma que não se pode dizer que há distinções fundamentais naquilo que Buda ensinou, mas sim que,

como vimos, as pessoas receberam esses ensinamentos de maneiras distintas. A analogia utilizada para ilustrar essas diferentes perspectivas é a do cair da chuva. Quando a chuva cai do céu, ela cai de forma similar por toda a superfície da terra, mas aquilo que ela se torna, quando atinge o solo, depende do tipo de recipiente em que ela cai. Se uma chuva límpida cair em um lago com água pura, a água da chuva se manterá limpa e transparente. Se cair em um lamaçal, ela irá adquirir a cor e a aparência da lama. Da mesma forma, se cair em um recipiente mais largo, mais água poderá ser recolhida; se em um recipiente mais estreito, menos água poderá ser retida; ou mesmo se cair em um balde que já esteja parcialmente cheio, apenas aquilo que falta poderá ser preenchido; se o balde estiver vazio, apenas a água da chuva ficará ali. Similarmente, os discursos de Buda também foram ouvidos de formas distintas de acordo com os recipientes (indivíduos) que os receberam.

Para além desses três girares da roda, como dito anteriormente, alguns estudiosos afirmaram ter ocorrido um quarto girar, no qual o *tantra* – prática especialmente utilizada no budismo *Vajrayāna* – teria sido ensinado. Segundo Dzigar Kongtrul Rinpoche, de acordo com a perspectiva do *Vajrayāna*, nos ensinamentos do primeiro girar, a natureza búdica é apresentada como uma semente, um potencial. No segundo, a sua natureza é descrita como sendo vacuidade, e no terceiro, a vacuidade é apresentada como sendo luminosa/clara, preñe de todas as qualidades da iluminação. De acordo com a teoria dos três *kāyas* (s. *trikāya*, três corpos), o segundo girar corresponde ao aspecto *dharmakāya* (“corpo absoluto”) da natureza búdica, enquanto o terceiro girar enfatiza os seus aspectos *sambhogakāya* (“corpo de fruição completa”) e *nirmāṇakāya* (“corpo de manifestação”). Esses três *kāyas* são a visão do *Vajrayāna* sobre a natureza da realidade: o *dharmakāya* refere-se ao aspecto de espaço absoluto, a vacuidade, enquanto base para manifestação dos fenômenos; o

sambhogakāya é a luminosidade; o *nirmāṇakāya* é a sua manifestação formal, tal como nós a percebemos.

Além disso, ainda que os ensinamentos das quatro nobres verdades tenham sido inicialmente apresentados no primeiro girar, eles percorrem todos os girares, e são desdobrados em doze tópicos que estão explicitamente relacionados à maneira como foram expostos em cada um dos três girares da roda. De acordo com Tenzin Gyatso, o Dalai Lama, quando Buda começou a ensinar e “girou” a chamada roda do *Dharma*, ele o fez em três “repetições”, ou melhor, ele expôs três perspectivas diferentes. Cada uma dessas três repetições enfatiza e retoma as quatro nobres verdades de uma forma diferente, perfazendo assim doze desdobramentos (três girares x quatro nobres verdades). No primeiro girar, Buda ensinou sobre a natureza das quatro nobres verdades: a verdade do sofrimento, suas causas, a cessação do sofrimento e o caminho que leva a esta cessação. No segundo girar, ele explicou a função das quatro nobres verdades, *i.e.*, o que deve ser abandonado e o que deve ser adotado: que o sofrimento deve ser reconhecido, que a causa do sofrimento deve ser eliminada, que a cessação do sofrimento deve ser efetivada e que o caminho deve ser cultivado. No terceiro girar, explicou o resultado que é obtido através desse conhecimento.

DOS TRÊS CONCÍLIOS

Após o *parinirvāṇa* de Buda, os ensinamentos que transmitiu e que atingiram milhares de pessoas continuaram a se propagar. Mas, juntamente com essa divulgação, naturalmente foram surgindo diferentes formas de entendimento e interpretações sobre aquilo que havia sido dito. Várias versões dos discursos proferidos por Buda começaram a se formar. Com o receio de que os ensinamentos fossem distorcidos, alguns membros seniores da comunidade budista decidiram realizar um concílio, com o intuito de recitar as palavras de Buda, as quais haviam sido memorizadas, e redigir um cânone definitivo.

Tanto a recitação quanto a memorização são partes integrantes dessa tradição, desde aquela época até os dias de hoje. A cultura oral indiana era extremamente forte, particularmente entre as camadas mais eruditas, e as pessoas desenvolviam a capacidade de memorizar e recitar uma quantidade enorme de ensinamentos, muitas vezes tendo-os ouvido uma única vez. Os discursos colocados por escrito, em grande parte, confinavam-se a assuntos tidos como mundanos, como era o caso da política ou do comércio. Por sua vez, os ensinamentos espirituais eram memorizados, e esse processo era visto como algo essencial à compreensão.

Com o passar do tempo, alunos mais antigos de Buda começaram a morrer, e isso gerou uma grande preocupação e o receio de que todo o legado transmitido fosse perdido ou deturpado. Assim sendo, mesmo dentro desse contexto de transmissão oral dos ensinamentos, era fundamental que tal legado fosse redigido em primeira mão por aqueles que o haviam ouvido e entendido plenamente, pois, ao longo das gerações, as perdas de sentido e precisão seriam cada vez maiores. Por esse motivo, os alunos mais próximos foram convocados para redigir juntos o cânone

budista. Era muito importante que esses alunos tivessem uma memória perfeita e não possuíssem tendências sectárias, pois tais inclinações poderiam atrapalhar na execução da tarefa de redação e compilação dos ensinamentos.

A iniciativa de reunir os ensinamentos foi realizada algumas vezes, sendo que três delas ficaram mais conhecidas e são frequentemente relatadas, particularmente pela escola *Mahāyāna*. Foram enumerados três fatores essenciais a esses concílios, que são: quem estava presente; a data em que foram reunidos; e a forma como tal compilação foi efetivada.

Longchen Rabjam fala ainda em nove fatores essenciais: a ocasião; o encontro; o local; a súplica; as oferendas realizadas; o patrono; o propósito/motivação; os pontos de disputa a serem revistos; e o projeto principal da compilação. Essas características são importantes, pois revelam traços fundamentais da forma como os concílios foram estruturados e evidenciam aspectos tão caros às tradições budistas. A versão de que foram realizados três concílios é a mais amplamente aceita entre as diversas escolas do *Mahāyāna*, sendo que outras possíveis compilações teriam seguido os mesmos critérios e ocorrido posteriormente aos aqui mencionados.

DO PRIMEIRO CONCÍLIO

O primeiro concílio teria ocorrido no verão seguinte ao *parinirvāṇa* de Buda, *ca.* 543-542 a.E.C., em um local próximo à cidade de Rajgir chamado “Caverna dos Segredos de Asurava”, que fica na encosta nordeste do Pico do Abutre – onde ocorrera o segundo girar da roda. Lá se reuniram 500 *arhats*. O patrono deste evento foi o rei Ajatashatru. Ānanda – primo e assistente de Buda – ficou responsável pela compilação dos sūtras; Upali, pelo vinaya; e Mahakashyapa – principal responsável pela organização do evento – pelo *abhidharma*; estes compõem os três cestos (s. *tripiṭaka*).

Ainda que as categorias dos chamados três *Piṭakas*, “os três cestos” (s. *tripiṭaka*), sejam amplamente divulgadas, é importante esclarecer que esta não é a única forma como os ensinamentos foram classificados. Todavia, frequentemente encontramos referências a essa forma de divisão do cânone budista, daí a importância de mencioná-la. Os três *piṭakas* são: os *sūtras*, que consistem na compilação dos ensinamentos que foram proferidos oralmente por Buda (e alguns dos seus principais discípulos), e se relacionam com o ensino do treinamento elevado da meditação; o *vinaya*, que são as regras de conduta procedentes dos discursos de Buda em resposta às questões ligadas à disciplina monástica, e se relacionam com o ensino do treinamento elevado da disciplina; e o *abhidharma*, que teria sido adicionado posteriormente à compilação e consiste em tratados escolásticos sobre os ensinamentos, e se relaciona com o ensino do treinamento elevado da sabedoria. Ju Mipham Rinpoche esclarece ainda que estes três tipos de treino (da meditação, da sabedoria e da disciplina) já estariam contidos nos próprios *sūtras*, mas que posteriormente eles foram classificados nessas três categorias.

Rog Bande Sherab relata ainda que a versão supracitada estaria ligada à tradição do *Śrāvakayāna*, mas que, na perspectiva *Mahāyāna*, o encontro

teria ocorrido na montanha de Vimalabhada, também na cidade Rajgir, com a participação de muitos praticantes realizados. O responsável pela compilação dos *sūtrantas* teria sido Mañjuśrī, sendo os *sūtrantas* práticas relacionadas com o entendimento dos princípios da realidade (s. *tattva*), as quais se utilizam de mantras e outras técnicas; o do *vinaya*, *Vajrapani*; e o do *abhidharma*, *Maitreya*. Nesse encontro, as transmissões teriam sido orais, e não passadas para uma forma escrita.

DO SEGUNDO CONCÍLIO

O segundo concílio teria acontecido em Vaiśālī – mesma cidade onde ocorreu o terceiro girar da roda do *Dharma* – oito anos após o *parinirvāṇa* de Buda – sendo que há versões que afirmam que teria ocorrido após 100/110 anos –, e se foca principalmente na resolução de questões éticas que haviam sido levantadas pelo monge Mahadeva. Setecentos *arhats* se reuniram no templo de Kusmapuri, onde Upagupta recitou o cânone budista em sua totalidade. O patrono desta compilação foi o imperador Aśoka, da dinastia Maurya, um dos grandes responsáveis pela propagação do pensamento budista na Ásia. Após esse concílio, as quatro principais escolas da época, que estavam em conflito por diferenças na forma de interpretar certas passagens dos textos, entraram novamente em acordo e se unificaram. Essas escolas eram: *Mūlasarvāstivāda*, *Mahāsāṃghika*, *Sthaviravāda* e *Sammitīya*.

DO TERCEIRO CONCÍLIO

Muito embora haja várias versões sobre os relatos históricos em relação aos concílios, talvez as versões sobre o terceiro concílio sejam as mais controversas. Todavia, baseados nos relatos dos autores supramencionados, podemos dizer que o terceiro concílio teria acontecido cerca de trezentos/quatrocentos anos após o *parinirvāṇa* de Buda. A esse evento teriam comparecido quinhentos *bodhisattvas*, quinhentos *arhats* e dezesseis mil monges. Todos se reuniram no parque de Pushpakuta, em Jalandhara (atual Caxemira), localizado entre a Índia e o Paquistão. O patrono teria sido o rei Kanishka, imperador da dinastia Kushan, e o cânone, proferido pelo *bodhisattva* Vasumitra e pelo *arhat* Purnika. Após a recitação e redação dos textos, dezoito escolas budistas que haviam se desenvolvido separadamente unificaram-se.

འདྲི་བའི་མཚན་ལྟར་གྱི་སྐད་ཀྱི་མཚན་ལྟར་

འདྲི་བའི་མཚན་ལྟར་གྱི་སྐད་ཀྱི་མཚན་ལྟར་

འདྲི་བའི་མཚན་ལྟར་གྱི་སྐད་ཀྱི་མཚན་ལྟར་

འདྲི་བའི་མཚན་ལྟར་གྱི་སྐད་ཀྱི་མཚན་ལྟར་

འདྲི་བའི་མཚན་ལྟར་གྱི་སྐད་ཀྱི་མཚན་ལྟར་

Caligrafia de Jigme Khyentse Rinpoche

Onde se lê: “A verdade do sofrimento; a verdade das causas do sofrimento; a verdade da cessação do sofrimento; a verdade do caminho. As quatro nobres verdades”.

AS QUATRO NOBRES VERDADES

“Enquanto tivermos obscurecimentos,
continuaremos aprisionados ao saṃsāra.
Enquanto estivermos no saṃsāra,
não estaremos livres do sofrimento.”

Sakya Trizin

No seu primeiro ensinamento, após ter alcançado a iluminação, Buda falou sobre o que veio a ser chamado de "quatro nobres verdades" (s. *catvāri āryasatyāni*), as quais servem como base para a filosofia budista, tanto em sua vertente temática quanto em sua abordagem pragmática.

AS QUATRO NOBRES VERDADES SÃO:

I – A verdade do sofrimento

s. duḥkha-satya

II – A verdade das causas ou da origem (do sofrimento)

s. samudaya-satya

III – A verdade da cessação (do sofrimento)

s. nirodha-satya

IV – A verdade do caminho

(que leva à cessação do sofrimento)

s. mārga-satya

Para alguém que entra em contato pela primeira vez com esta temática fundamental budista, o sofrimento (*s. duḥkha*), esta filosofia pode parecer bastante aterradora, ao descrever um universo no qual aparentemente “tudo é sofrimento e insatisfação”, um tema sobre o qual a maior parte das pessoas prefere nem pensar. Por outro lado, alguns poderão ver a temática do sofrimento por um viés contrário, perguntando se não será justamente ele que pode nos levar a compreender as coisas, a evoluir, a nos transformar em pessoas mais sábias, mais generosas; por que então, nesse caso, a filosofia budista se disporia a trazer propostas para erradicar algo que, apesar de difícil, pode ser uma fonte fundamental de aprendizado. Esta e inúmeras outras questões podem ser levantadas, mas, para podermos pensar sobre elas, é preciso compreender o que é entendido como sofrimento dentro desse contexto, e é sobre isso que vamos falar ao longo deste capítulo.

DA VERDADE E DA NOBREZA

Para além da questão do sofrimento, um outro aspecto que talvez também tenha chamado a atenção de alguns é o fato de nos referirmos às quatro verdades como nobres verdades. Por que seriam elas verdadeiras e nobres?

É dito que as quatro verdades são verdadeiras, pois a exposição feita por Buda corresponde à natureza dos seres e dos fenômenos como de fato são, sem qualquer equívoco, e o entendimento profundo dessas verdades é a causa da dissolução de toda a ignorância. Uma vez que a mente tem que ser isenta de qualquer engano para que sejamos capazes de entender essas verdades da maneira como elas de fato são, e tal qual foram expostas, fica evidente, então, que as quatro verdades são tidas como verdadeiras também em relação àquele que as compreende.

Ainda que os sofrimentos sejam parte da experiência dos seres comuns, estes falham em reconhecê-los pelo que realmente são e frequentemente os tomam erroneamente por algo diferente de sua própria natureza. Assim sendo, essas verdades são chamadas de nobres verdades, pois são “verdades para os seres nobres”, *i.e.*, para aqueles que as compreendem. Não são postuladas como verdades para os seres que falham em reconhecê-las da forma como de fato são.

O desenvolvimento da nossa capacidade de entendê-las plenamente depende então da disponibilidade que temos de tentar compreendê-las passando por três processos fundamentais: o estudo (*s. śrutamayīprajñā*), a reflexão crítica (*s. cintāmayīprajñā*) e o cultivo contemplativo (*s. bhāvanāmayīprajñā*), *i.e.*, meditação. Essas três etapas são uma condição *sine qua non* dentro da proposta filosófica budista. Por mais que possamos perceber o que está sendo dito em termos linguísticos, lógicos, e assim por diante, apenas a compreensão que vai além dos hábitos de pensar e julgar

as coisas de forma dualista seria capaz de, paulatinamente, desvelar o sentido mais amplo das quatro nobres verdades.

“Verdade” é uma palavra extremamente complexa em qualquer contexto filosófico, tal é a dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de se chegar a alguma proximidade daquilo que possa efetivamente ser tido como verdadeiro. Tal preocupação é bastante legítima, pois, como visto acima, não é possível chegar a uma compreensão plena apenas através do discurso e do intelecto, é preciso ir além de tudo isso para que se possa almejar ter os primeiros lampejos do que “verdade” pode vir a significar. É por isso que, muitas vezes, para explicar conceitos da filosofia budista, é utilizada uma metáfora atribuída ao próprio Buda, em que ele diz que os seus ensinamentos são como um dedo que aponta para a lua, e não a própria lua. Faz-se uso do dedo para apontar a lua, mas alguém que olha apenas para o dedo e o toma pela lua nunca verá a lua tal qual ela é. Isso significa que não se pode querer desenvolver a compreensão apenas com base nos discursos, os quais, assim como o dedo, só servem para apontar. É preciso que nos tornemos capazes de ver a lua por nós mesmos, após termos recebido as instruções sobre a direção para onde se deve olhar.

EXCURSO

Uma vez que esta perspectiva de análise em muito difere dos padrões aos quais a maior parte dos ocidentais foi acostumado, alguns poderiam questionar, como visto na introdução, a legitimidade de tal proposta enquanto filosofia. Retomando essa discussão, pode-se dizer que tal legitimidade dependerá de como a palavra *filosofia* for tomada. Caso a filosofia ainda tenha alguma relação com o seu sentido original de questionamento profundo sobre a natureza dos fenômenos, de amor à sabedoria, que é feito de forma sistemática e crítica, baseada também na argumentação lógica, não há maneira de negar que esta é efetivamente uma proposta filosófica, ainda que ela contenha um terceiro momento, o de cultivo contemplativo/meditação, que ultrapassa os dois anteriores – de aquisição de informação/estudo e de reflexão crítica. De qualquer forma, este terceiro momento também é um método para o desenvolvimento da sabedoria, a qual deveria ser “amada” por todos os filósofos.

Com isso não se quer dizer que a filosofia budista não possa também ser estudada em sua vertente exclusivamente lógico-argumentativa, como em certo sentido reivindicaram alguns filósofos, como Kant, ao distinguir dois tipos de filosofia, a “acadêmica”, feita por filósofos profissionais que trabalham no registro de sistematização racional do conhecimento, e a “mundana”, que interessa a todas as pessoas. Muito embora tal “dicotomia” entre dois modelos de padrão filosófico já tenha sido amplamente contestada, se quisermos fazer uma breve reflexão através desses moldes, as escolas filosóficas budistas poderiam ser qualificadas dentro do primeiro quesito apenas até certo ponto, pois o cultivo contemplativo, que é responsável por uma transformação profunda da mente, está intrinsecamente ligado à metodologia, à epistemologia e mesmo à hermenêutica desse filosofar, ainda que muitos acreditem que

possam se eximir dele. Com relação ao filosofar “mundano”, que atinge a todos, evidentemente esta é a principal função do filosofar budista, explicitada pela própria postura de Buda, que foi extremamente revolucionário em sua época ao estabelecer que todas as pessoas, sem qualquer exceção, de qualquer estatuto social, sexo, cor, idade, podiam se engajar neste caminho filosófico-meditativo, desafiando todo o sistema de castas da Índia.

Todavia, como parece ser evidente, as pessoas têm capacidades diferentes, e a forma como poderão compreender, e até que ponto serão capazes de penetrar nos sentidos da filosofia proposta, será sempre muito variável, mas isso se dá em qualquer área do conhecimento, não é uma particularidade da filosofia budista, é parte dos nossos condicionamentos enquanto seres humanos.

Passemos então para cada uma das quatro nobres verdades.

I – DA VERDADE DO SOFRIMENTO (DUḤKHA-SATYA)

A verdade do sofrimento pode ser identificada de várias formas, e na maioria das tradições budistas se fala em três tipos de sofrimento: sofrimento sobre sofrimento (s. *dukhedukhatā*), sofrimento da mudança (s. *vipariṇāmaduḥkhatā*) e sofrimento onipresente (s. *saṃskāraduḥkhatā*). Mas o que vem a ser sofrimento neste contexto é algo bastante complexo; mesmo a tradução da palavra sânscrita *duḥkha* é questionada por muitos eruditos, não só pela dificuldade de se transmitir o sentido original, mas também pela dimensão e profundidade que este pode ter. Algumas traduções alternativas para *duḥkha* são: insatisfação, angústia, dor, desconforto, opressão, miséria, estresse, entre outras, mas por motivos de abrangência terminológica, manteremos a tradução dessa palavra como sofrimento; *sdug bsngal*, em tibetano (pronúncia: *du ngal*).

DA FELICIDADE

Para evitar alguns mal-entendidos, antes mesmo de darmos início à exposição sobre os tipos de sofrimento, é importante dizer que a filosofia budista não nega a felicidade; ela é possível dentro das condições da vida humana, como pode ser constatado pelas nossas próprias experiências, pelo menos para a maioria de nós. O que é negado é que esse estado de satisfação possa ser permanente, uma vez que estamos em um constante fluxo de mudanças. Mas isso não impede que tenhamos uma vida calma, com muitas alegrias etc. e que, justamente por sabermos que todas as coisas são impermanentes, nos tornemos capazes de desfrutar ainda mais de cada momento. Saber que o sofrimento permeia a realidade percebida nunca deve servir como desculpa para deixarmos de buscar a felicidade, muito pelo contrário: é justamente por sabermos que o sofrimento existe que nos tornamos capazes de “enfrentá-lo cara a cara” e, ao fazer isso, estando cientes das razões que levam ao sofrimento, nos tornamos aptos a desenvolver qualidades que trarão cada vez mais felicidade, temporária e definitiva.

DOS TRÊS TIPOS DE SOFRIMENTO

Posto isso, comecemos então por apresentar os chamados três tipos de sofrimento (s. *triduhkhatā*), que é uma forma de classificação que nos ajuda a compreender melhor o que “*duḥkha*” significa:

O sofrimento sobre sofrimento

s. *dukhedukhatā* – t. *sdug bsngal gi sdug bsngal*

O sofrimento da mudança

s. *vipariṇāmaduhkhatā* – t. *‘gyur ba’i sdug bsngal*

O sofrimento onipresente

s. *saṁskāraduhkhatā* – t. *‘du byed kyi sdug bsngal*

DO SOFRIMENTO SOBRE SOFRIMENTO

O primeiro tipo, o sofrimento sobre sofrimento, ou sofrimento do sofrimento (*dukkhedukhatā*), é o mais fácil de ser percebido. Esse tipo de sofrimento refere-se àquelas experiências que são facilmente reconhecidas por nós e inclui as tristezas, as dores físicas, as preocupações, ansiedades e todos os tipos de sofrimentos diários, físicos e mentais, com ou sem uma causa aparentemente perceptível. Exemplos poderiam ser a irritação que podemos sentir ao ficarmos presos em um congestionamento, quando alguém nos diz algo desagradável, ou qualquer fato que aconteça conosco que é contrário à nossa vontade. Além disso, algo que parece ruim sempre pode piorar. Se, por exemplo, estamos com uma dor de cabeça, podemos chegar em casa com o intuito de descansar e tomar um comprimido, mas, quando entramos, damos de cara com um vazamento na torneira da cozinha que começa a inundar a casa, tentamos fechar o registro, mas descobrimos que está emperrado, ligamos para o encanador, mas ele está no hospital por ter quebrado o braço, apanhamos baldes para tentar juntar a água e neste momento descobrimos que acaba de começar uma festa na casa do vizinho, contratou uma banda de rock para animar os convidados, entre os quais você não está incluído, e assim por diante.

Ninguém deseja estes ou quaisquer outros tipos de sofrimento, e as sensações desagradáveis são parte dos motivos pelos quais nós, em geral, nos mantemos em constante agitação, tentando sempre fazer algo para suprir, ou alterar, aquilo que nos parece inconveniente ou insatisfatório.

DO SOFRIMENTO DA MUDANÇA

O segundo tipo, o sofrimento da mudança (s. *vipariṇāmaduḥkhatā*), que é provocado pelas alterações, nem sempre é percebido de forma tão imediata como o anterior, e muitas vezes chega a passar despercebido, mas, ainda assim, é uma fonte de sofrimento. Ele pode, por exemplo, começar como uma forma de felicidade que, com o passar do tempo, se transforma em sofrimento. Como se sabe, não importa a situação em que nos encontremos, quão agradável e atraente esta possa parecer, ou quão deleitosas possam ser as experiências físicas e sensoriais, toda e qualquer situação sempre irá mudar, todos os fenômenos estão fadados à transformação, pois não estão além da inevitável impermanência de todas as coisas. Assim, quando ocorre a mudança de algo que era percebido como prazeroso, isso se torna uma fonte de sofrimento. Esse tipo de sofrimento ligado à mudança, em geral, é detectável, mas existem algumas mudanças que não são percebidas como sofrimento. Por exemplo, quando alguém quer se tornar famoso, trabalha muito e consegue a fama que deseja. Em um caso como este, o sofrimento pode ser produzido a partir da necessidade de manter a fama, o medo de perdê-la e o desejo de ter ainda mais. Como, em geral, não conseguimos reconhecer facilmente esse tipo de anseios, eles podem se tornar profundamente prejudiciais.

Como um outro exemplo desse tipo de sofrimento, podemos pensar em uma célebre frase do Dalai Lama. Quando perguntado sobre o que mais o surpreendia na humanidade, ele respondeu que são os homens, pois perdem a saúde para juntar dinheiro, depois perdem dinheiro para recuperar a saúde, e por pensarem ansiosamente no futuro, esquecem do presente, de tal forma que acabam por não viver nem o presente nem o futuro. Vivem como se nunca fossem morrer, e morrem como se nunca tivessem vivido.

Parece importante esclarecer que aquilo que se está colocando em causa através da descrição desse tipo de sofrimento não são os valores pessoais de cada um, ou mesmo a fama, o dinheiro, os prazeres sensoriais etc. A fonte de sofrimento não são essas coisas em si mesmas, mas a própria natureza efêmera de todas as coisas, que leva a transformações inevitáveis e a processos de sofrimento quando não estamos de fato cientes perante as evidências cotidianas da impermanência e não compreendemos os mecanismos que levam a tais mudanças. Essas alterações constantes estão ligadas à nossa forma de percepção do mundo, como veremos.

DO SOFRIMENTO ONIPRESENTE

O terceiro tipo, o sofrimento onipresente, ou sofrimento que tudo permeia (s. *saṃskāraduḥkhatā*), está ligado à natureza condicionada e composta de todas as coisas, e é ainda mais difícil de ser detectado do que o anterior. Ele é o sofrimento inerente ao *samsāra* (“existência cíclica”), ligado à maneira como percebemos a nossa existência, e é também a causa dos outros dois tipos de sofrimento mencionados. Uma vez que a nossa existência se dá de maneira condicionada, *i.e.*, depende de causas e condições, todos nós somos passíveis de sofrimento. Se, por exemplo, alguém encosta o braço em uma superfície em brasa, existe uma grande probabilidade de que automaticamente sinta dor, simplesmente por possuir um corpo; isso evidencia que a nossa própria existência (tal qual é por nós percebida/sentida) é a raiz do sofrimento.

Esse tipo de sofrimento se refere a toda experiência que está ligada aos elementos constitutivos daquilo que é percebido como “eu”, os agregados (s. *skandha*), sobre os quais falaremos mais à frente. Devido a tal natureza, não importa se em dado momento estamos experimentando prazer, dor ou se estamos indiferentes – estaremos sempre aptos ao sofrimento. Tal sofrimento não é sempre aparente quando surge, quando permanece, ou quando cessa, mas ainda assim é a causa de todos os outros. Como dito, o simples fato de termos um corpo já nos torna vulneráveis ao sofrimento; se o nosso corpo não fosse sensível à brasa, como no exemplo citado, nós não sentiríamos dor. Mesmo um faquir, acostumado com diversos flagelos, não é completamente isento das dores resultantes da nossa condição humana, sejam elas físicas ou mentais. É por isso que esse terceiro tipo é conhecido como o sofrimento onipresente, ou que a tudo permeia.

DOS SOFRIMENTOS

Como vimos, a verdade do sofrimento engloba todo e qualquer tipo de desconforto físico, mental e emocional. Quando Buda expôs os seus primeiros ensinamentos em Sarnath, na Índia, ele mencionou especificamente oito fontes de sofrimento: o nascimento, o envelhecimento, a doença, a morte, nos depararmos com aquilo de que não gostamos, nos separarmos daquilo de que gostamos, não conseguir aquilo que queremos e ter que enfrentar o que não queremos. Ao analisarmos essas fontes de sofrimento, percebemos que podem ser encontradas em praticamente tudo o que faz parte da nossa vida, e podemos perceber também as razões pelas quais não temos uma satisfação plena e imutável, que seria a total ausência de sofrimento. Todas essas fontes de sofrimento podem ser entendidas como frutos das nossas percepções distorcidas da realidade, que estão diretamente ligadas ao *karma*, *i.e.*, as relações da causa e efeito de todas as nossas ações, e os consequentes resultados.

Ao proferir os ensinamentos do segundo girar da roda do *Dharma*, Buda expõe que aquilo que acreditamos ser o “eu” é constituído por cinco partes. Essas cinco partes, que poderíamos traduzir como elementos ou agregados (s. *pañcaskandha*: *pañca* = cinco; *skandha* = agregado/elemento), são: o corpo físico ou a forma (s. *rūpa*); sensações/sentimentos (s. *vedanā*); percepção/cognição/ideação (s. *samjñā*); formações/disposições/volições (s. *saṃskāra*); e, por fim, a consciência (s. *viññāna*). Se pensarmos nesta noção de indivíduo como sendo um fluxo de processos interdependentes, em que os cinco elementos formadores do “eu” são mutáveis, são uma corrente de processos em constante geração interdependente – um *continuum* de processos psicofísicos –, somos levados a excluir qualquer noção de “estabilidade”,

ou de “permanência”, em relação ao “eu”, o qual é o sujeito de todas as nossas experiências, sejam de alegria, de prazer, de dor etc.

Tais agregados servem como base para o desenvolvimento do apego a este “eu”, ao “ego”, sendo que tal apego é tido como fonte de sofrimento. Mas quais são as causas desse apego, desse desejo? Quais são as causas do sofrimento?

II – DA VERDADE DAS CAUSAS OU ORIGEM DO SOFRIMENTO (S. *SAMUDAYA-SATYA*)

Após a reflexão sobre quão ubíquo é o sofrimento, poderíamos indagar de onde é que vem todo esse sofrer, qual seria a sua causa, a sua origem. Para responder a essa questão, vamos nos remeter à analogia do fogo como representante do desejo. O fogo, assim como o desejo (s. *trṣṇā*), consome aquilo de que se alimenta sem nunca estar satisfeito; além disso, se espalha rapidamente, procura novos objetos para consumir e arde com um anseio insaciável.

Esse tipo de desejo, proveniente da ignorância, é então tido como o principal agente que leva ao sofrimento. Se pensarmos nos cinco agregados – que compõem a nossa experiência de “eu” – como partes componentes de um carro, o desejo seria o combustível que o mantém em movimento; se não houver combustível, o carro deixa de se movimentar. Mas é importante ressaltar que esse tipo de desejo se manifesta como consequência da ignorância (s. *avidyā*), que é o desconhecimento da verdadeira natureza das coisas. É a não compreensão da realidade que nos leva a esse desejo, o qual serve como combustível para alimentar os componentes que formam a sensação de “eu” e o sofrimento resultante.

EXCURSO

É por essa razão que a filosofia budista se preocupa tanto com a investigação da verdadeira natureza dos fenômenos, da realidade, do ser, para que tal aprofundamento possa levar a uma transformação e, por consequência, à eliminação da ignorância, ou seja, a iluminação. A iluminação nada mais é do que a remoção de todo e qualquer traço de engano em relação à natureza dos fenômenos e da realidade, é a compreensão total, sem que nada seja ignorado, é o eliminar da ignorância, a qual serve como base para a perpetuação do desejo, da raiva, do orgulho e da inveja. São esses questionamentos e análises filosóficas que buscam uma maior compreensão do funcionamento tanto da nossa mente quanto dos fenômenos, que servem como pilares do filosofar budista.

Dentro desse contexto filosófico, o processo de filosofar em si mesmo é mais importante do que a história da filosofia, ao contrário do que por vezes vemos nas universidades nas quais o estudo da filosofia está mais focado em sua história da filosofia do que no estímulo das formulações filosóficas em si mesmas. No caso das escolas de filosofia budista, é comum, até os dias de hoje, que os alunos e professores se encontrem – no pátio da universidade, por exemplo – para poder debater aquilo que está sendo ensinado, e isso é parte integrante do processo de aprendizagem. É uma espécie de jogo em que um aluno faz uma pergunta sobre o tema da filosofia que está sendo estudado para o colega e depois bate as mãos uma contra a outra segurando um colar de contas chamado de *mala* (o qual serve prioritariamente para a contagem dos *mantras* recitados); esse movimento serve como um desafio para o “adversário”, o qual tem que responder ao que foi proposto e, por vezes, lançar um novo desafio àquele

que lhe havia feito a pergunta. Esse “duelo” tem a função de estimular o aprendizado da filosofia e do filosofar.

Essa atividade era levada tão a sério que se perpetuava mesmo entre os grandes filósofos de escolas de pensamento diferentes. Se um dos debatedores fosse capaz de argumentar até o ponto em que o outro ficasse sem respostas, este teria que se “converter” à escola filosófica daquele que havia ganho o debate.

Claro que a história da filosofia também é fundamental, e é no estudo das escolas filosóficas que os alunos e filósofos se baseiam para poder desenvolver seu modo de pensar e mesmo a habilidade para debater. Contudo, é significativo notar que, no próprio modo de pensar e ensinar a filosofia, o filosofar em si mesmo – exercitado através dos debates – é soberano em relação ao mero conhecimento das teorias. O conhecimento da teoria, evidentemente, não só é valorizado como é uma condição *sine qua non*, mas é valorizado enquanto ferramenta, e não como um fim em si mesmo, como acontece em algumas outras universidades de filosofia, particularmente no Ocidente.

RETORNO

Voltando então à segunda nobre verdade, as causas do sofrimento, ao pensarmos no significado de desejo, vemos que, por sua própria natureza, o desejo é sofrimento, pois ele é proveniente de um estado de insatisfação. Sentimos desejo quando somos privados de algo ou de alguém. Nós queremos as coisas que ainda não temos, pois o que já temos não precisamos ir buscar, já está ali; o desejo é a vontade de ter algo que não temos.

Por exemplo, a sede é o desejo de água, e só ocorre na ausência de água em nossos corpos, é a vontade/necessidade de consumi-la. Assim também se dá com as outras coisas. Desejar significa querer algo que não temos, significa uma frustração, mesmo que temporária, o que é sempre uma forma de sofrimento dentro dessa perspectiva.

De acordo com algumas das escolas filosóficas budistas, são classificados três tipos de desejo:

O desejo de prazer (*kāma-trṣṇā*): Este tipo de desejo é resultante do anseio por gratificações que podem surgir através dos objetos dos sentidos, como o desejo de ter experiências de prazer através dos sabores, das sensações táteis, dos odores, dos sons, da visão. Este desejo inclui também outros tipos de vontade, como o anseio por riquezas, poder, o apego excessivo às nossas ideias, pontos de vista, opiniões, teorias, concepções, crenças etc.

O desejo de dar continuidade à existência, desejo de ser (*bhava-trṣṇā*): Este tipo de desejo é a aspiração de que a nossa existência possa continuar para sempre, e a tendência a pensar na vida como se ela fosse eterna, independentemente das evidências de que a morte é iminente. Talvez algo próximo àquilo que Freud – em um outro contexto, e com implicações

diferentes – chamou de “pulsão de vida”, uma espécie de desejo inconsciente e profundo de “ser”.

O desejo de não existência, ou de destruição, o desejo de não ser (*vibhava-trṣṇā*): Este terceiro tipo seria uma espécie de “lado sombrio” do desejo, e vem da crença de que, no processo de morte, tudo se extingue. Em termos cotidianos, ele se manifestaria através de um impulso excessivo de negar e rejeitar fervorosamente tudo aquilo que é indesejável. Este desejo de destruição seria revelado através de um comportamento raivoso, de aversão por tudo o que nos desagrada, de autonegação, em que não se consegue ter qualquer tipo de “interesse pela vida”, o que pode levar até mesmo ao suicídio.

Esses três tipos de desejo são tidos como frutos de uma visão deturpada da natureza da realidade e, sendo assim, os três devem ser sobrepujados para que se possa alcançar um estado de compreensão plena dos fenômenos.

EXCURSO

Dentro do universo de reflexão relativo ao sofrimento e ao desejo, alguns de nós poderiam se indagar se todos os tipos de desejo são “errados”. Para refletirmos sobre essa questão, nos focaremos em dois pontos: a existência de “um outro tipo de desejo” e o processo de compreensão do que vem a ser este “eu desejante”. Deixando claro que tanto o desejo quanto este “eu desejante” não devem ser vistos como “inimigos mortais a serem destruídos”, como em uma perspectiva de aniquilação niilista, mas, sim, como integrantes de um caminho em direção à eliminação da ignorância e, conseqüentemente, à extirpação de todo o sofrimento.

Para falarmos do primeiro ponto, da existência de mais de um tipo de desejo, podemos pensar em duas terminologias específicas, o desejo *trṣṇā* – que envolve as três categorias supracitadas – e o desejo *chanda*. O primeiro, *trṣṇā*, conota um tipo de desejo que se tornou pervertido de alguma forma, por ser excessivo, ou por ser direcionado de maneira negativa; o segundo, *chanda*, está ligado ao anseio por coisas que levem a situações positivas, tanto para nós quanto para os que nos cercam, como, por exemplo, transformar o mundo em um lugar melhor, ser generoso, compassivo, não competitivo, não ser interesseiro e assim por diante.

A questão se centra em tentar perceber que, apesar de se fazer necessária uma análise constante dos processos que levam o ser a perpetuar a sensação de estar no mundo, ou de existir, é preciso trabalhar com tal desejo de forma prática e eficiente. Mas o que seria uma forma prática e eficiente neste contexto? Saber que a mente, por sua própria condição, não irá se sentir satisfeita por mais que se atendam as vontades que constantemente se proliferam e, assim sendo, tentar utilizar o desejo de forma construtiva, como é o caso de um desejo *chanda*, um desejo que,

mesmo sendo parte de uma elaboração mental dependente, faz com que as condições momentâneas se tornem mais condizentes com os nossos objetivos de forma eminentemente prática. Os próprios processos propostos pela filosofia budista de estudo, análise crítica e cultivo contemplativo seriam uma forma poderosa de transformar o desejo *trṣṇā* em *chanda*.

O desejo, apesar de apresentar facetas que podem ser vistas como positivas ou negativas – de acordo com a aplicabilidade prática e especialmente com os resultados das ações que são estimuladas por ele –, *a priori* não é “bom” ou “mau” em “si mesmo”, pois as ações consequentes dos desejos, dentro desse universo, são desprovidas de realidade intrínseca – como veremos –, assim como todos os fenômenos e, por isso, os valores que lhes atribuímos. Mas isso não quer dizer que devemos nos esquivar de todos os nossos valores, e principalmente das consequências das nossas ações em relação aos que nos cercam, pois tudo isso permeia a realidade tal qual a percebemos e, dentro dessa relatividade, os valores podem nos ajudar a guiar as nossas vidas de forma a podermos desenvolver qualidades capazes de criar condições favoráveis à nossa transformação, e à dos outros seres, em direção a uma compreensão cada vez maior da realidade. Ou seja, mesmo sabendo que as ações não são intrinsecamente “boas” ou “ruins”, como poderiam ser caso tivessem uma realidade inerente, é importante estarmos atentos ao fato de que, ainda que nós e os fenômenos que nos rodeiam sejamos desprovidos de uma “essência absoluta”, tudo isso é percebido em sua forma relativa, mas mesmo sendo relativa, as coisas nos parecem reais e nos afetam, e, assim, os resultados daquilo que fazemos e das circunstâncias que nos rodeiam são fundamentais; é por isso que ainda se faz necessário estarmos cientes das nossas atitudes da maneira mais atenta possível. O mestre e professor budista Padmasambhava disse que “a nossa visão deve ser tão

vasta quanto o espaço, e a nossa atenção às ações, tão refinada quanto a mais fina das farinhas”.

O segundo ponto salientado, o processo de compreensão do que vem a ser este “eu desejante”, também merece a nossa atenção. No âmbito da “verdade relativa” (s. *samvṛtisatya*, sobre a qual voltaremos a falar mais à frente) o budismo aceita que, no transitório mundo cotidiano, os seres humanos podem ser chamados e reconhecidos como pessoas mais ou menos estáveis. Todavia, no âmbito da “verdade última/sublime” (s. *paramārthasatya*), essa unidade e estabilidade da pessoa é apenas uma fabricação baseada nos sentidos, produto da nossa mente. Dentro dos relatos ligados à verdade relativa, a qual é passível de ser investigada no plano discursivo, o que Buda encorajou não foi a aniquilação imediata do sentimento de “eu”, mas sim a eliminação da crença em um “eu” que seja permanente, singular e independente. Ainda assim, dentro de sua relatividade, o ser humano está em constante transformação; a sua personalidade é algo que muda, evolui, se desenvolve. E é por isso que este “eu desejante”, entendido em sua relatividade, pode servir como um veículo capaz de nos ajudar a trabalhar em prol de nós mesmos e dos outros.

DOS VENENOS DA MENTE

Voltando então às causas do sofrimento, tradicionalmente se fala em três fontes de sofrimento, conhecidas como os três venenos (s. *triviṣa*), também chamados de *kleśas*, que poderia ser traduzido como emoções negativas, conflituosas, aflitivas, destrutivas ou perturbadoras, ou mesmo como aflições, como corrupções etc. Eles são:

Ignorância (s. *avidyā*): É o primeiro dos venenos e serve como raiz dos outros dois; é a fonte de todo o sofrimento. A ignorância, como foi dito, é a falta de reconhecimento da nossa verdadeira natureza e também da natureza dos fenômenos. Ela é o primeiro dos doze elos da originação dependente (s. *pratītyasamutpāda*), os quais são parte de um longo ensinamento dentro da tradição budista (ver capítulo V), onde se explica como a ignorância nos leva de uma existência a outra, num ciclo incessante de originação condicionada, chamado de *saṃsāra*. A ignorância é a base de todas as outras emoções que nos afligem, dado que é a percepção errônea da realidade que possibilita as reações de atração e de aversão aos fenômenos, gerando-se assim os outros dois *kleśas*, o apego e raiva.

Apego (s. *rāga*): É o segundo dos três venenos, que inclui o desejo por prazer (*kāma-trṣṇā*) e o desejo de ser (*bhava-trṣṇā*).

Aversão (s. *dveṣa*): É o terceiro dos três venenos, que inclui o desejo de não ser (*vibhava-trṣṇā*), e também pode ser entendido como raiva, ou um estado mental de repúdio àquilo que vai contra a nossa vontade.

Esses três venenos são frequentemente retratados de maneira simbólica no centro da chamada “roda da existência” (s. *bhavacakra*: ver imagem 15, p. 198), pois são o seu cerne ou força motriz, sendo representados por um porco, um pássaro e uma serpente – simbolizando respectivamente a ignorância, o apego e a aversão – que se abocanham pelo rabo formando

um círculo que constantemente se propulsiona, até que venha a ser interrompido.

Fala-se ainda em dois outros venenos, o orgulho e a inveja (ou ciúme), que seriam provenientes dos três anteriores, totalizando cinco venenos.

DAS SEIS EMOÇÕES NEGATIVAS DE BASE E DAS VINTE EMOÇÕES NEGATIVAS SUBSIDIÁRIAS

Como dito anteriormente, as várias escolas filosóficas apresentam explicações mais ou menos detalhadas com relação a pontos específicos; quando as escolas do Mahāyāna expõem os cinco agregados (s. *skandha*) que compõem o “eu”, e investigam mais profundamente o quarto agregado, *i.e.*, as formações ou disposições mentais, também entendidas como volições (s. *saṃskāra*), falam em 49 ou 51 “fatores condicionantes associados” à mente. Esses fatores são agrupados em seis categorias diferentes, nomeadamente: os cinco fatores onipresentes, os cinco fatores de asserção do objeto, os onze fatores positivos ou salutares, as seis emoções negativas de base, as vinte emoções negativas subsidiárias e os quatro fatores variáveis.

Ainda que todas essas seis categorias nos ajudem a compreender de maneira mais profunda o funcionamento da mente, podemos destacar a importância de duas dentre elas – as seis emoções negativas de base e as vinte emoções negativas subsidiárias –, uma vez que nos ajudam a perceber ainda melhor o que são os três ou os cinco venenos mentais mencionados acima e a maneira sutil com que operam nos processos da mente.

As seis emoções negativas de base, assim como os “cinco venenos mentais”, são formas de expor a causa de todos os conflitos emocionais e de todas as distorções da percepção, e são justamente essas emoções que nos levam a realizar ações negativas; as vinte emoções negativas subsidiárias são aspectos das seis emoções negativas de base, sendo então fatores dependentes delas. Falemos então brevemente sobre cada uma destas 26 emoções negativas.

DAS SEIS EMOÇÕES NEGATIVAS DE BASE

1. Apego (s. *rāga* / t. *'dod chags*): Neste contexto, o apego é entendido como um estado de anseio por alguma coisa e a vontade de possuí-la. É um estado de delusão desenvolvido a partir daquilo que é desejado e aparenta ser uma fonte de satisfação e deleite. Em contraste com o amor e a compaixão, o apego serve de base para a insatisfação e é sempre autocentrado, voltado exclusivamente para a tentativa de satisfação daquele que deseja.

2. Raiva (s. *pratigha* / t. *khong khro*): Estado deludido da mente desenvolvido a partir da percepção de algo ou alguém que se apresenta para nós como desagradável, e temporariamente nos parece ser impossível tolerar este algo ou alguém. É a vontade de remover ou causar mal à fonte da nossa irritação. A raiva tem efeitos danosos à mente e pode se tornar a causa de ações nocivas.

3. Orgulho (s. *māna* / t. *nga rgyal*): Sensação de superioridade com relação aos outros e o enaltecimento de si mesmo. Tal delusão é causada pela crença em um “eu” que seja existente de forma inerente, o que gera sentimentos de autoimportância, os quais levam a comportamentos ou pensamentos desrespeitosos em relação aos outros.

4. Ignorância (s. *avidyā* / t. *ma rig pa*): Estado de não saber ou de desconhecimento que surge quando a mente não possui clareza em relação à natureza dos fenômenos e de nós mesmos. Como já foi visto, e será retomado no quinto capítulo, é a ignorância que serve como base para todas as nossas aflições e conflitos.

5. Crenças/visões errôneas (s. *drṣṭi* / t. *lta ba*): O que aqui é denominado de crença está ligado a opiniões falsas fundadas na ignorância, como quando se desconhece qual é a verdadeira natureza dos fenômenos e do “eu”, ou qual é a base de todos os estados mentais negativos.

6. Dúvida (s. *vicikitsā* / t. *the tshom*): Ainda que existam dúvidas que possam ser salutares, a dúvida que aqui é retratada como uma emoção negativa de base é um estado de hesitação que pode levar a visões errôneas e impedir o cultivo de estados positivos da mente.

DAS VINTE EMOÇÕES NEGATIVAS SUBSIDIÁRIAS

1. Ira ou fúria (s. *krodha* / t. *khro ba*): Raiva que inclui violência.

2. Ressentimento ou rancor (s. *upanāha* / t. *'khon du 'dzin pa*): Raiva prolongada vinculada à intenção de retaliação futura, que inclui a falta de perdão. É o armazenamento de mágoas ligadas a situações que nos levaram a algum tipo de sofrimento no passado, uma memória que perdura na mente.

3. Animosidade (s. *pradāśa* / t. *'tshig pa*): Anseio de causar mal que surge da raiva e do ressentimento. É o detonador da fala rude, capaz de causar infelicidade a nós mesmos e aos outros.

4. Crueldade ou hostilidade (s. *vihiṃsā* / t. *rnam par 'tshé ba*): Desejo de causar mal e prejudicar os outros, imbuído pela falta de afeição e de simpatia, gerador de atitudes não compassivas.

5. Ciúme e inveja (s. *īrśya* / t. *phrag dog*): Estas duas emoções são muito próximas. O ciúme advém da possessividade e do apego em relação às pessoas e às coisas que identificamos como nossas posses; não queremos que outros desfrutem ou possuam aquilo que é percebido como “nosso”. A inveja é a incapacidade de suportar o sucesso ou a boa fortuna de outros e o desejo de possuir aquilo que os outros têm ou de que desfrutem. Essas duas emoções causam infelicidade e compartilham aspectos de raiva e ressentimento.

6. Desonestidade (s. *śāṭhya* / t. *g.yo*): Esconder as próprias falhas ou erros com a intenção de obter vantagens.

7. Pretensão (s. *māyā* / t. *sgyu*): Imaginar e proclamar qualidades que não possuímos motivados pelo desejo de ganhar algo e de obter fama e reputação. Leva a um modo de vida inadequado e à hipocrisia.

8. Falta de vergonha (s. *āhrīkya* / t. *ngo tsha med pa*): Torna a pessoa incapaz de impor limites ou restrições ao seu próprio comportamento; é a suspensão do senso de ética.

9. Desconsideração (s. *anapatatrāpya* / t. *khrel med pa*): A ausência de restrições ao comportamento pessoal devido à negligência e a uma desconsideração presunçosa pela opinião e pelos sentimentos das outras pessoas.

10. Dissimulação (s. *mrakśa* / t. *'chab pa*): Inabilidade de fazer as coisas de maneira correta ou apropriada por estarmos escondendo nossos erros e as nossas falhas, e também a incapacidade de lidar com tais falhas quando elas são expostas por outras pessoas.

11. Avareza (s. *mātsarya* / t. *ser sna*): Falta de generosidade advinda do forte apego; é a atitude de nos agarrarmos às coisas e não sermos capazes de compartilhar.

12. Autossatisfação ou autoadmiração (s. *mada* / t. *rgyags pa*): Ainda que a satisfação possa ser um sentimento positivo, aqui nos referimos a uma vaidade excessiva e a uma excitação também excessiva em relação às nossas próprias qualidades. É a arrogância com relação às nossas qualidades que gera uma sensação de autoconfiança que é superficial.

13. Falta de interesse (s. *āsraddhya* / t. *ma dad pa*): Este tipo de desinteresse está relacionado à não apreciação de ações positivas e das causas que levam à virtude.

14. Preguiça ou inércia (s. *kausīdya* / t. *le lo*): É uma falta de diligência que provém da ausência de coragem para se empenhar em atividades positivas, devido ao apego aos confortos momentâneos e temporários.

15. Falta de cuidado (s. *pramāda* / t. *bag med pa*): Falta de atenção ou de cuidado com relação às ações que são ou não positivas; pode ampliar as nossas inaptidões. É o oposto do cuidado atento, sendo uma espécie de

impulso negligente e sem limites que pode colaborar com a diluição das nossas qualidades positivas.

16. Esquecimento (s. *muṣitasmr̥titā* / t. *brjed ngas*): É a falha em nos lembrarmos do propósito das nossas metas positivas, que serve como causa para a distração mental e a perda de atenção. Não é apenas um lapso de memória, mas sim um perder de vista aquilo que é positivo e os nossos objetos de atenção, permitindo que a mente divague por direções não salutares.

17. Não alertividade (s. *asamprajanya* / t. *shes bzhin min pa*): É não estarmos alertas, nos distrairmos e perdermos de vista o nosso conhecimento discriminativo. Isso ocorre devido às várias emoções negativas e pode levar a ações inapropriadas e também ao esquecimento das intenções previamente estabelecidas.

18. Letargia ou torpor (s. *styāna* / t. *rmug pa*): É um estado mental entorpecido acompanhado por uma sensação mental ou física de letargia. É também um lapso da mente que leva a um estado de insensibilidade no qual o objeto não é claramente apreendido.

19. Excitação (s. *auddhatya* / t. *rgod pa*): Um estado de agitação ou de dispersão ligado ao desejo no qual a mente se desvia do objeto de atenção e se distrai, tornando-nos inquietos.

20. Distração (s. *vikṣepa* / t. *rnam par g.yeng ba*): É o resultado de uma mente dispersa que está perdida e não consegue descansar ou permanecer focada em um objeto de atenção, sendo então a causa da nossa inaptidão em nos mantermos unidirecionalmente concentrados.

A importância de falarmos sobre todas essas “classificações” de emoções e suas sutilezas, como é o caso das seis emoções negativas de base e das vinte emoções negativas subsidiárias, não se dá por mero preciosismo ou mesmo outros motivos de ordem especulativa. Quando de fato nos empenhamos em observar a mente, percebemos que todas essas

emoções negativas servem como solo para a proliferação do sofrimento. A presença de tais estados mentais negativos e as ações negativas executadas – tanto em virtude da desatenção em relação a esses estados quanto em virtude de temporariamente não termos condições de evitar essas ações devido às nossas tendências e padrões de comportamento – são as principais causas do sofrimento. Quanto maior for a nossa habilidade de perceber os movimentos da mente, mais aptos nos tornaremos em poder aplicar antídotos para estados negativos. É por isso que essas classificações podem ser tão valiosas, pois nos ajudam a perceber de maneira cada vez mais sutil as nuances mentais. Identificadas então as causas, é possível erradicá-las, *i.e.*, a cessação do sofrimento, a terceira nobre verdade.

III – DA VERDADE DA CESSAÇÃO DO SOFRIMENTO (S. *NIRODHASATYA*)

A terceira nobre verdade indica que é possível cessar todo tipo de sofrimento, e isso é possível quando nos tornamos capazes de erradicar suas causas, a ignorância e os seus frutos de apego e aversão. O sofrimento cessa ao eliminarmos as suas causas, mas o que é sugerido não é necessariamente a extinção imediata da ignorância e dos seus consequentes desejos, mas, sim, que, aos poucos, possamos transformar a relação que estabelecemos com eles. Por exemplo, ao desejarmos ou sentirmos aversão por algo ou alguém, seria importante refletirmos sobre aquilo que se passa em nossa mente, ao invés de simplesmente nos deixarmos “levar” por essas sensações. No momento em que a raiva ou o apego se manifestam, deveríamos observá-lo a ponto de nos tornarmos capazes de perceber quão efêmeras são as nossas emoções. Em um primeiro momento, pode-se tentar identificar de onde vêm essas emoções e o que elas são. Ao desenvolvermos este processo de observação, vamos nos apercebendo de que o apego e a raiva são como “nuvens no céu”, *i.e.*, além de se transformarem constantemente, naturalmente irão se dissolver. Todavia, o que nós tendemos a fazer, é nos agarrar àquela sensação e continuar a alimentá-la de novo e de novo.



Buda Śākyamuni

Esta representação de estilo helenístico é oriunda da antiga região Gandhāra, atualmente norte do Paquistão e Afeganistão. O budismo floresceu nesta região particularmente entre o século III/II a.E.C. e o século V E.C., e a sua arte caracterizou-se por forte influência da arte grega, estabelecida principalmente através das invasões de Alexandre, o Grande, e da

localização da região nas rotas comerciais entre a Grécia e a Índia. Uma fértil conjunção de fatores criou uma produção artística única e prolífica de arte budista, apreciada pelo seu naturalismo, nobreza e simplicidade.

Uma das técnicas aplicadas para começarmos a fazer com que o sofrimento cesse – como veremos mais à frente, na verdade do caminho –, é simplesmente deixar que tais sentimentos surjam e desapareçam sem nos engajarmos neles. Dessa forma, aos poucos os apegos e aversões naturalmente diminuiriam e, mesmo quando surgissem, rapidamente se dissolveriam; mas os nossos hábitos não nos deixam proceder assim. Quando estamos com raiva, por exemplo, muitas vezes queremos, mesmo que não intencionalmente, alimentá-la continuamente e, por vezes, se alguém se aproxima de nós e tenta nos acalmar, nós podemos até mesmo voltar esse estado de raiva para esse alguém que, de alguma maneira, está querendo fazer com que nós deixemos de nutrir um sentimento que é, em sua própria natureza, efêmero e sem “substancialidade”, além de ser obviamente nocivo.

Assim sendo, o apego se manifesta também através do desejo de preservar e alimentar tal sentimento de raiva que, por ser tão reiterado, acabamos por acreditar que é quase “palpável”, mas que, como qualquer sentimento ou mesmo pensamento, está em constante mutação e é sempre volátil. Ao tentarmos perpetuar determinados sentimentos, podemos ter a sensação de que estão presentes de forma constante; contudo, ao observar a nossa mente e esse sentimento em particular, notamos que ele naturalmente aparece e desaparece – o que pode ser frustrante para algumas pessoas. Nesse ponto, alguns poderiam se perguntar como poderia isso ser frustrante, e se não seria muito mais agradável não sentir raiva? Tal questionamento nos remete de novo à já mencionada questão sobre sentirmos desejo por coisas que, na maior parte das vezes, não nos levarão à felicidade, tanto por sua natureza efêmera quanto por, em geral, não refletirmos sobre os nossos próprios valores em profundidade. Muitas das

coisas que acreditamos serem “fontes de prazer e felicidade” já nos desiludiram por diversas vezes, mas, mesmo assim, continuamos insistindo em fazê-las de novo e de novo. Muitos de nós são suficientemente ingênuos para acreditar que, agindo da mesma forma, obterão resultados diferentes.

Agir repetidamente de forma semelhante nos ajuda a pensar sobre a frustração. Estamos tão acostumados a alimentar os nossos sentimentos de raiva, ansiedade, angústia etc. que, quando nos damos conta de que eles são desprovidos de qualquer essência, se não estivermos dispostos a nos transformar, podemos nos sentir frustrados. Muitas vezes, queremos sentir raiva. Não por ser um sentimento agradável em si, mas pelo simples hábito. Um exemplo que é frequentemente utilizado nos ensinamentos budistas é que os nossos hábitos são como uma folha de papel que ficou enrolada por muito tempo: quando tentamos desenrolá-la, ela volta a se enrolar sozinha; desenrolamos novamente e, quando soltamos, ela novamente se enrola, por isso, somente com a prática constante do desenrolar o papel, podemos aos poucos ir fazendo com que o papel – representação dos nossos hábitos – lentamente vá ficando mais e mais plano, até que pare de se enrolar.

Dentro dessa perspectiva, quando somos levados a questionar os nossos padrões de comportamento, por mais que a princípio este processo de transformação seja difícil – como acontece com o pedaço de papel – e coloque em xeque todos os nossos hábitos e mesmo os nossos valores, podemos nos aprimorar e efetivamente transformar tendências tão arraigadas em nós. Ao nos transformarmos, podemos finalmente atingir resultados diferentes e conquistar os nossos objetivos – no caso em questão, cessar o sofrimento. Mas, para nos transformarmos, é necessário seguir um caminho, como veremos na próxima nobre verdade, a verdade do caminho.

DO NIRVĀṆA

Explorando um pouco mais esta terceira nobre verdade, quando falamos na cessação do sofrimento, muitas vezes ela é descrita como *nirvāṇa*, como paz, mas o que vem a ser isso? A palavra sânscrita *nirvāṇa*, que já consta nos dicionários de língua portuguesa, sem os sinais diacríticos, é passível de muitas interpretações – e falaremos ainda mais sobre isso no próximo capítulo. Em uma tradução mais literal, *nirvāṇa* seria algo como “extinção”/“extinto”/“apagar”, seria uma extinção similar ao apagar da chama de uma vela.

Quando uma vela se apaga e nos perguntamos para onde é que foi a chama, qual é a resposta? Se nos perguntarmos de onde é que a chama veio, poderíamos dizer que ela é o resultado de um processo de combustão, sempre em movimento, o qual só pode ser alimentado se houver combustível para isso; se o combustível desaparecer, não há mais chama. Mas então o que é o *nirvāṇa*? Poderíamos dizer que é o desaparecimento das condições que fazem com que a chama se manifeste.

Ao pensarmos na noção de *nirvāṇa* como a chama de uma vela que se apaga, e o questionamento sobre o que é que se apaga, podemos dizer que, de acordo com a tradição budista, certamente não é a nossa alma, nem o *ātman* (o "eu" que neste contexto também poderia ser entendido como alma), uma vez que dentro deste universo de pensamento ela não pode ser encontrada. Também não é o nosso ego, ou sensação de identidade, uma vez que este é desprovido de realidade intrínseca. Segundo Dzigar Kongtrul Rinpoche, a mente que se encontra em estado de ignorância – pois desconhece a verdadeira natureza dos fenômenos e não sabe que está ignorante – é que vai se dissolvendo à medida que a sabedoria, que é acumulada, prevalece. Mas então quem é que “desperta”, usando-se uma outra terminologia para o atingir do *nirvāṇa*? É esta mente primordial de

sabedoria que reflete a si mesma e reconhece a ignorância. Mas este “si mesmo” da mente deve ser entendido de forma relativa, e não como verdade final, a qual está além dos processos de conceitualização.

Uma outra forma de responder à questão sobre o que se extingue é dizer que são os três venenos da mente, o apego (ou desejo), a raiva (ou aversão) e a ignorância (ou ilusão), que se extinguem. Quando Buda atinge a iluminação, esses três venenos desapareceram, muito embora ele, Buda, ainda continue a se manifestar. No momento do *nirvāṇa* final, uma vez que não há mais nascimentos, poderíamos nos perguntar: o que acontece com a pessoa – com Buda, nesse caso – no momento da morte? Buda disse que perguntar sobre o que acontece com os seres iluminados no momento da morte é a mesma coisa que perguntar para onde vai a chama da vela quando se apaga. A chama não vai para lugar algum, simplesmente o processo de combustão é que cessa. Remover o desejo causado pela ignorância é como remover o combustível necessário para que a chama continue a arder. Mas é importante deixar claro que esta cessação não deve ser vista como a aniquilação da existência, eterna ou não, ou de uma “essência pessoal”.

Para se entender melhor essa última frase, podemos pensar em uma formulação que é comum a todas as escolas filosóficas budistas, e que é utilizada para discutir uma questão fundamental do budismo: a “existência”. Tal fórmula é chamada de tetralema (s. *catuskoṭi*), e é utilizada para investigar a natureza da existência a partir daqueles que são nomeados “extremos”. De acordo com esta formulação, não devemos cair em nenhum destes “extremos”: nem no eternalismo (existência eterna), nem no niilismo (que seria a aniquilação ou extinção total), nem em ambos (existência e não existência), nem em nenhum (nem existência nem não existência). Dentro desta linha de pensamento sobre a existência, a qual foi particularmente desenvolvida por Nāgārjuna (ca. 150-250 E.C.),

acreditar em qualquer um desses extremos é incongruente com a realidade tal qual ela é; está além da expressão através de pensamentos e de palavras, e pode apenas ser conhecida quando se vai além de toda e qualquer fixação conceitual, seja da existência, seja da não existência, de ambas ou de nenhuma delas. Mas voltaremos a este assunto de forma mais detalhada no capítulo VII.

DO NIILISMO

Muitos dos filósofos ocidentais que também beberam de fontes do conhecimento budista para desenvolver seus sistemas de pensamento, como foi o caso explícito de Schopenhauer, acabaram por interpretar o budismo como uma espécie de niilismo, tanto pela já mencionada escassez de acesso aos textos na época em que viveram quanto pela má compreensão de algumas terminologias bastante complexas, como é o caso do vazio de existência inerente. Identificar este vazio/vacuidade (s. *Śūnya/Śūnyatā*) como o niilismo, é um grave erro interpretativo. Se levarmos em consideração que o niilismo é um dos quatro “extremos” que deveriam ser evitados para que se possa desenvolver uma visão correta da realidade dentro desta perspectiva, a visão de que o budismo seria niilista é algo incongruente com a própria visão sobre a existência apresentada. Falaremos ainda mais sobre isso nos próximos capítulos.

Feitas estas breves observações sobre o *nirvāṇa* e o niilismo, partamos então para a quarta e última nobre verdade – a verdade do caminho – para que possamos entender melhor como este processo de cessação do sofrimento se torna possível.

IV - DA VERDADE DO CAMINHO (MĀRGA-SATYA)

A verdade do caminho explica a forma como podemos sair do *samsāra* (existência cíclica) e alcançar o *nirvāṇa*, *i.e.*, nos libertarmos do sofrimento. Em outras palavras, a verdade do caminho indica que há um “guia” para um percurso que nos torna capazes de compreender os processos da existência condicionada, baseando-nos nas formas de aquisição de conhecimento e desenvolvimento da sabedoria, para que possamos dissolver toda a ignorância.

A proposta de um caminho, seja ela de forma explícita ou implícita, não é um aspecto exclusivo da filosofia budista. Muitos filósofos ocidentais, desde os primórdios da filosofia até os dias de hoje, se preocupavam em refletir sobre qual seria a forma mais significativa de se viver (de se trilhar o caminho da vida). Sócrates, por exemplo, incentivava os estudiosos e os cidadãos comuns a voltarem a sua atenção para o autoconhecimento; ele acreditava que o conhecimento que se voltasse para as condições da vida humana deveria ser colocado no mais alto patamar entre as investigações que pudessem ser feitas no universo do saber, sendo todas as outras áreas do conhecimento relativamente secundárias.

Assim sendo, mesmo dentro dos “moldes ocidentais” do que é chamado pensamento filosófico, Buda e a conseqüente filosofia oriunda do seu pensamento e da sua conduta também deixam um legado que pode contribuir para esta investigação de “ser e estar no mundo” e, particularmente, do processo de “conhecer-se”, ou do célebre “conhece a ti mesmo”, o latim *nosce te ipsum* ou do original grego γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seauton*), que foi atribuído a vários filósofos da Antiguidade.

Dentro do pensar filosófico budista, é proposto que a forma mais elevada de se viver é aquela em que nos dispomos a desenvolver nossa

compreensão sobre a realidade e sobre nós mesmos, visando ao bem comum, e aprender a nos conduzir de maneira condizente com esse objetivo. Para tal finalidade, foi proposto o chamado “nobre caminho óctuplo” (s. *āryāṣṭāṅgamārga*), *i.e.*, a exposição de oito princípios básicos que podem ajudar as pessoas a se dedicarem ao entendimento da natureza da realidade, e a estabelecerem um estilo de vida conducente à realização dessas qualidades.

Esses oito princípios também são uma forma de exposição do que vem a ser o “caminho do meio” proposto por Buda, uma vez que sugerem um estilo de vida que se caracteriza por não cair nem na indulgência, nem na austeridade excessiva, como fora demonstrado na vida do Buda Śākyamuni, que ao princípio era caracterizada pelos luxos do palácio e depois pelo extremo oposto, o ascetismo total. Graças à sua própria experiência, ele propõe um caminho que não incorreria em nenhum desses extremos.

Esses oito aspectos do caminho podem ser divididos em três categorias, também chamadas de três treinamentos elevados (s. *triśikṣa*): a sabedoria (s. *prajñā / prajñāśikṣa*), que se subdivide em dois aspectos; a disciplina ética (s. *śīla / adhiśīlaśikṣa*), que se subdivide em três aspectos; e a meditação (s. *samādhi / samādhiśikṣa*), que igualmente se subdivide em três aspectos. Falemos então sobre cada um desses oito aspectos.

DOS DOIS ASPECTOS DA SABEDORIA

DA VISÃO CORRETA (S. *SAMYAGDR̥ṢṬI*)

A visão correta está ligada ao entendimento de alguns conceitos fundamentais dentro deste filosofar, como as quatro nobres verdades e a originação dependente (capítulo V), onde são descritos os processos de causas e efeitos ligados ao *karma* (“ação”), *i.e.*, como cada ação gera um resultado de acordo com a sua natureza específica, tornando-nos aptos a perceber que somos responsáveis não só por aquilo que experimentamos e fazemos, mas também pela forma como percebemos aquilo que acontece conosco. Além disso, dentro dos aspectos da visão correta, se fala em eliminar o que é chamado de “visões errôneas”, entre as quais está acreditar em um “eu” permanente, singular e independente, como se fosse algo verdadeiramente existente. Tais visões são tidas como filosófica e logicamente incongruentes e devem ser evitadas por serem frutos dos três venenos citados: a ignorância, a raiva (ou aversão) e o apego (ou desejo). Com a visão correta, temos clareza e discernimento para identificar o que deve ser feito e o que deve ser abandonado, o que traz disciplina ética e pode também simplificar nossa vida. Mesmo que tenhamos uma vida com muitos compromissos, a visão correta nos ajuda a ter clareza para que se possa trilhar este caminho de forma eficiente.

DA INTENÇÃO CORRETA (S. SAMYAKSANKALPA)

A intenção correta envolve estarmos dispostos a nos treinar para dissolver as “visões errôneas” e nos dedicar à iluminação. Para isso, é necessário estabelecer um compromisso sério de treino constante da mente, e desenvolvermos uma disciplina apropriada para a orientação das nossas atitudes mentais. Se a pessoa almeja eliminar o sofrimento, é fundamental tomar tal decisão de forma firme e consistente, o que pode acontecer ao percebermos a inutilidade da maior parte das nossas atividades e também quão difícil é nos livrarmos dos nossos hábitos, os quais são profundamente arraigados.

DOS TRÊS ASPECTOS DA DISCIPLINA MORAL DA FALA CORRETA (S. SAMYAGVĀC)

Uma vez que aquilo que falamos pode ter um efeito muito poderoso sobre os outros e sobre nós mesmos, cultivar uma fala sincera, não agressiva, não maliciosa, não *divisiva* e construtiva, é uma forma de cultivar a fala correta. Sendo o nosso discurso uma manifestação dos nossos estados mentais, por isso também os estimula e reforça, o desenvolvimento de uma forma de expressão oral sincera e polida pode também nos ajudar a cultivar estados mentais pacíficos e condizentes com os nossos objetivos. É a fala ajudando a mente, e a mente ajudando a fala.

Uma outra forma de cultivar uma fala correta é evitar os discursos inúteis, como a fofoca e tudo aquilo que faça com que nós e os outros estejamos simplesmente perdendo tempo; mas isso não quer dizer que não se possa também estabelecer discursos mais leves e mesmo brincar com os outros, pois muitas vezes essas situações ajudam a aproximar as pessoas e colaboram com o desenvolvimento de amizades benéficas.

Trazendo um exemplo da filosofia ocidental, que também visa algo similar a uma lapidação da fala, podemos pensar no “triplo filtro” atribuído a Sócrates, que haveria sugerido que as pessoas verificassem, antes de falar, se o que tinham a dizer era verdadeiro, bom e útil; caso a fala fosse desprovida dessas qualidades, não haveria razão para dizermos algo, teria sugerido o filósofo. Tenha esse filtro sido estabelecido por Sócrates ou não, o que é importante nesse contexto é refletir sobre o ato da fala enquanto conduta ética.

Um outro aspecto que também nos chama a atenção no exemplo acima é que, enquanto boa parte da atualmente chamada filosofia moral, ou mesmo a ética, empenha-se fortemente em reflexões sobre os “grandes dilemas”, ou em circunstâncias de certa forma limites dentro do contexto da vida das

pessoas, *i.e.*, situações de exceção, a proposta atribuída a Sócrates, assim como na filosofia budista, visa observar o comportamento humano em seu cotidiano, instante a instante. Mesmo em situações-limite, a decisão que o sujeito tomará está profundamente conectada aos seus hábitos diários, à maneira como ele conduz a própria vida; é por isso que, dentro desta perspectiva, os hábitos que são desenvolvidos e reiterados no cotidiano são fundamentais. Com isso não se quer dizer que a reflexão sobre os “grandes dilemas” não inclui também as formas de conduta cotidiana e como elas nos influenciam em situações limítrofes; mas o que se busca enfatizar com a observação feita acima é que o foco nas ações cotidianas evidencia aspectos de um filosofar que propõe o desenvolvimento da atenção como um dos seus pilares.

De acordo com a tradição budista, tanto nas palavras quanto nas ações, a conduta ética está ligada à sabedoria e à compreensão do que pode efetivamente trazer benefício para aquele que ouve ou sofre a ação. Dentro da tradição *vajrayāna* do budismo tibetano, por exemplo, uma pessoa que já tenha atingido um grau muito elevado de compreensão da natureza dos fenômenos poderia tranquilamente dizer algo não condizente com os fatos, *i.e.*, mentir, se soubesse que aquilo necessariamente traria benefício às pessoas envolvidas.

Se, por exemplo, estivéssemos andando pela rua e víssemos alguém fugindo, e, em seguida, uma outra pessoa com uma faca na mão e um olhar ameaçador e malévolo aparecesse e nos perguntasse se havíamos visto alguém passar, seria totalmente legítimo mentir e dizer que não, pois tanto a pessoa que fugia poderia ter a vida salva quanto a pessoa com a intenção de matar evitaria cometer um ato perverso que traria consequências danosas para ambos, o perseguido e o próprio assassino.

Um outro exemplo seria o da fala rude, que, por vezes, também pode ser necessária para evitar um mal maior. Em uma situação hipotética em que

uma criança curiosa vai em direção a uma fogueira, se falamos com doçura para que ela pare e, ainda assim, ela continua indo em direção ao fogo, e não temos tempo suficiente para salvá-la, seria não só aceitável, mas recomendável, falarmos de uma forma que efetivamente conseguisse evitar que ela se queime. O choque sonoro, nesse caso, seria bem menos danoso do que o físico, ainda que a criança começasse a chorar de maneira compulsiva devido ao tom da nossa voz.

Os dois exemplos utilizados são bastante óbvios e ingênuos, e de alguma forma tocam o “senso comum”, mas são apenas exemplos simples. No contexto referido do budismo tibetano, que tomamos a título ilustrativo, ações verbais, ou mesmo físicas, que rompem certos padrões podem ser, a princípio, incompreensíveis para alguns, mas se forem efetivamente realizadas a partir de um entendimento mais profundo dos mecanismos da realidade, e de uma motivação clara de trazer benefício ao outro, podem ser plenamente justificáveis.

DA AÇÃO CORRETA (S. SAMYAKKARMĀNTA)

Da mesma forma que a fala correta, a ação correta está ligada a não fazer nenhum mal aos outros e a nós mesmos. São frequentemente mencionadas três ações do corpo que são consideradas incorretas: matar (tirar a vida de qualquer ser senciente), roubar (se apropriar de algo que não nos pertence) e ter uma má conduta sexual (como a infidelidade, a pedofilia, diversos tipos de abusos, as agressões etc.).

Essas “limitações” não são apenas restrições arbitrárias ou de caráter meramente normativo, elas têm um fundamento bastante prático. Ao cultivarmos uma ética comportamental tida como saudável, isso resulta em um estado mental pacífico, e essa calma é um pré-requisito para os posteriores estados de concentração e percepção de níveis mais sutis da consciência, os quais fazem parte do caminho aqui exposto. Para que se possa atingir estados meditativos mais elevados, é necessário sobrepujar estados mentais turbulentos e agitados, pois eles obrigatoriamente perturbam a concentração. A ação tida como correta também é uma forma de evitar a expressão física das nossas atitudes mentais negativas.

DO MODO DE VIDA CORRETO (S. SAMYAGĀJĪVA)

O que se coloca como modo de vida correto é evitar qualquer ocupação que possa causar mal aos outros e a si mesmo, como matar ou machucar pessoas e animais, deliberadamente enganar os outros, desenvolver armas de guerra ou comercializá-las etc.

Novamente, o cerne da questão não é meramente normativo, pois as pessoas podem exercer diversos tipos de ofícios e utilizar o seu tempo das formas mais variadas, mas é importante saber quais estados mentais tais atividades provocam, e ter em mente que todas as nossas ações têm consequências.

Buscar um modo de vida condizente com as nossas opções parece perfeitamente razoável em qualquer circunstância da nossa vida, independentemente do caso. Por exemplo, se um lutador de boxe vai entrar no ringue, é necessário que ele se prepare internamente para isso, “crie uma atmosfera” para isso. O mesmo acontece com um ator que vai subir ao palco para fazer uma *performance*, e assim por diante. As coisas que fazemos requerem uma predisposição, a criação de circunstâncias que as levem a acontecer de forma propícia.

O tema da conduta, em seus mais variados aspectos, é bastante complexo, e é preciso que seja entendido dentro dos contextos específicos. É muito fácil cairmos em critérios de “bem” e “mal” quando se fala em conduta, ou mesmo sobre qualquer outro assunto, mas é preciso entender que, no caso em questão, o bem e o mal não têm valor em si mesmos, como algo preestabelecido e determinado pela sociedade ou algum ser superior, mas somente em relação às consequências que acarretam. A proposta de uma conduta adequada está profundamente ligada à sabedoria – e também à compreensão de como as nossas atitudes influenciam o

nosso estado mental e o daqueles que são afetados por elas – e não a simples regras sociais limitadas a efêmeros processos de julgamento.

DOS TRÊS ASPECTOS DA MEDITAÇÃO DO ESFORÇO CORRETO (S. SAMYAGVYĀYĀMA)

Estes três últimos itens estão diretamente ligados aos aspectos meditativos, *i.e.*, o aprofundamento da compreensão dos nossos processos mentais e, conseqüentemente o desenvolvimento do domínio sobre eles. Ao nos referirmos particularmente ao esforço correto, que envolve a tomada de consciência do funcionamento da mente, pensamos em quatro etapas fundamentais: a constatação da efemeridade dos pensamentos e das emoções que surgem e desaparecem; a identificação desse processo; a manutenção de um estado de ciência, ou cognisciência, sobre os movimentos da mente; e o cultivo de estados mentais positivos.

Assim sendo, o esforço correto está então ligado ao empenho nos processos meditativos em prol da libertação.

DA ATENÇÃO CORRETA (S. SAMYAKSMṚTI)

Quando falamos em atenção correta, nos referimos a uma qualidade da atenção que poderia também ser chamada de atenção plena (s. *smṛti*), que é um estar integralmente atento, estar de fato presente, saber o que estamos fazendo, por que o estamos fazendo, aquilo que se passa em nossa mente, as sensações que temos, e assim por diante. Apesar de parecer algo bastante simples, a maior parte das pessoas está constantemente pensando ou no que terá que fazer, ou naquilo que já passou, no futuro ou no passado. Em geral, só quando se começa a investigar os processos mentais é que somos capazes de perceber que a mente está sempre distraída, e nem sequer nos damos conta disso.

Estudos feitos com mulheres que acabaram de ter filhos, foram filmadas e posteriormente viram essas imagens projetadas em câmera lenta demonstraram como, ao ouvirem os sons do choro do bebês, várias emoções surgem quase simultaneamente. Além da já esperada vontade de socorrer a criança, foram observadas expressões de raiva, de desespero, de carinho, de preocupação, de cansaço e várias outras. Isso não quer dizer que essas mães são “más”, ou que não amam os seus filhos; revela apenas a complexidade das nossas emoções enquanto seres humanos. Essas mães se preocupavam com os bebês, e queriam atendê-los da melhor forma possível, mas também era possível identificar, naquele momento, estafa, desconforto, raiva, entre tantas outras emoções que se proliferam constantemente, sem que estejamos cientes delas. Esse exemplo serve para ilustrar as riquezas e sutilezas dos processos da mente e de quanto aquilo que conseguimos enxergar em nosso dia a dia é apenas a superfície da camada epipelágica no oceano dos nossos movimentos mentais.

Estar plenamente consciente de tudo o que se passa conosco e à nossa volta, do funcionamento dos processos corporais e mentais, é a atenção

correta neste contexto. Além de estar atento, também é fundamental aprender a ter controle sobre a mente, e não se deixar simplesmente levar pelos pensamentos e emoções.

Como vimos na introdução deste livro, mas vale a pena repetir aqui, hoje em dia, existem muitas propostas de utilização da atenção para a melhora de estados de saúde e também do desempenho em diversas atividades, aquilo que ficou conhecido como *mindfulness*, e que pode trazer imensos benefícios; mas lembramos mais uma vez que isso faz parte de um caminho no qual cada uma das etapas é fundamental, particularmente a motivação que nos leva a fazer as coisas. Destacar uma das etapas e acreditar que aquilo por si mesmo é capaz de trazer os benefícios do todo é uma deturpação que pode acabar por trazer mais malefícios do que o seu contrário.

DA CONCENTRAÇÃO CORRETA (S. SAMYAKSAMĀDHI)

A concentração correta significa desenvolver níveis profundos de calma mental/absorção meditativa (s. *samādhi*), o que requer trilhar cada um dos passos até chegar a essa etapa do caminho, a qual vai estar de acordo com a disponibilidade mental de cada um. Além disso, existem vários estágios de concentração, classificados de forma distinta por tradições diferentes, como, por exemplo, os três estágios de absorção meditativa (s. *trisamādhi*): a concentração “infantil”, a concentração que discerne claramente e a concentração excelente. Ou ainda: o *samādhi* (concentração) da “talidade” (das coisas “tal qual elas são”), o *samādhi* da manifestação universal e o *samādhi* causal.

Para que se possa ter uma verdadeira compreensão sobre a natureza da realidade, é preciso que nossa mente esteja livre de distrações e que não esteja entorpecida. Quando a mente consegue se concentrar dessa forma, de modo unidirecional, se torna possível atingir estados de absorção meditativa, requisito necessário para que haja um entendimento profundo e experiencial da natureza da mente e dos fenômenos.

Quanto Nietzsche, já em 1870, vislumbrava o seu projeto filosófico como uma espécie de “inversão do platonismo”, o que era algo bastante radical, porque anunciava um plano revolucionário que iria mexer com séculos de tradição, ele questionava a forma como a filosofia, principalmente a partir de Platão, procurava verdades profundas e olhava “por trás” das coisas que se apresentam para nós, a fim de descobrir a sua forma ideal, o “*eidos*”, em grego. Nietzsche, assim como Heidegger mais tarde, propõe que se passasse também a investigar as aparências, e esforça-se em direção oposta à “forma ideal”, ou mesmo à “essência”: ele

afirmava que era fundamental vermos as coisas como elas são, como nós as experienciamos.

Ao pensarmos nessa perspectiva, ao falar das aparências, não acredito que ele estivesse se referindo a deixarmos de investigar profundamente a natureza das coisas, como me parece claro através de sua obra, mas sim que olhássemos para elas diretamente, sem buscar interpretações e inúmeras conceitualizações, para além do que se experiencia de alguma forma; para ele, este seria um processo de libertação. Ele queria ir além da metafísica, ainda que muitos de seus críticos acreditem que ele teria sido um dos últimos “grandes metafísicos”. Mas, independentemente das críticas feitas, a concentração aqui referida, em um contexto bastante distinto, apresenta certas similaridades com esta proposta, no sentido de que é necessário conseguir olhar de fato para aquilo que está sendo investigado, conseguir ir além da mera especulação e efetivamente “experienciar” a realidade, ter uma experiência prática e válida sobre a nossa própria natureza e a dos fenômenos.

Mas, ainda que tal processo possa ser inicialmente visto como uma tentativa de penetrarmos na “essência” desta natureza, uma vez que não há essência alguma passível de ser identificada, a consequência natural do processo é conseguir olhar a realidade da forma como ela realmente é: *tathatā*, em sânscrito. Essa compreensão, quando experienciada, seria então a realização da verdadeira natureza do eu e dos fenômenos.

DOS CINCO CAMINHOS

Para além desta divisão em oito aspectos do caminho, várias outras formas de apresentá-lo foram sendo desenvolvidas em diversas tradições. No contexto do *Mahāyāna* se fala também nos “cinco caminhos” (s. *pañcamārga*), os quais são, mais precisamente, cinco etapas de um mesmo caminho, a saber:

o caminho da acumulação (s. *sambhāramārga*), onde se tem o entendimento.

o caminho da união (s. *prayogamārga*) – também chamado de caminho da “junção”, “engajamento”, “preparação”, ou “adesão” –, onde se adquire experiência.

o caminho da visão (s. *darśanamārga*), onde efetivamente se tem algum tipo de realização, ou entendimento profundo, muitas vezes também entendido como o caminho do “*insight*”, *i.e.*, lampejos de compreensão direta, ou, simplesmente, compreensão direta.

o caminho da meditação (s. *bhāvanāmārga*), onde já se passa por níveis meditativos muito avançados.

o caminho sem-mais-aprendizagem (s. *asāikṣamārga*), ou “sem-mais-treinamento”, onde já não há mais necessidade de instruções e as realizações surgem espontaneamente.

DOS OBJETIVOS

Assim como estas, existem outras formas de classificação possíveis para o caminho, sendo que o caminho óctuplo, o qual foi exposto de forma mais detalhada, foi transmitido por Buda em seu primeiro ensinamento, o primeiro girar da roda do *Dharma*. Mas, independentemente de qual das formas de classificação se esteja utilizando, essa descrição em etapas mostra um caminho de transformação pessoal que envolve uma compreensão e ética que se dá a partir da própria experiência, e que vai além das formas discursivas. Através do processo de aquisição de conhecimento, análise crítica e cultivo contemplativo, são obtidas ferramentas adequadas para a transformação: é a filosofia aplicada à vida, objetivo primordial da filosofia budista, se vista a partir do próprio berço em que foi concebida.

ESCAVANDO MAIS ALGUMAS CAMADAS

As quatro nobres verdades representam uma espécie de sumário de todo o caminho a ser trilhado para a erradicação da ignorância. A verdade do sofrimento indica o problema a ser superado; a verdade da origem indica as causas deste problema; a verdade da cessação mostra que as causas podem ser eliminadas; e a verdade do caminho mostra os métodos para alcançar essa cessação definitiva do sofrimento.

Tradicionalmente, os conceitos filosóficos budistas têm que ser apresentados de forma muito precisa. É dito que eles devem ser expostos na ordem correta, com as palavras exatas etc., pois, como sabemos, cada pessoa faz uma leitura bastante pessoal e idiossincrática de tudo aquilo que escuta. Essa tentativa de expor as ideias da forma mais precisa possível, e de acordo com determinada tradição, seria uma forma de tentar amenizar as perdas de sentido que podem vir a ocorrer pelos filtros pessoais de cada um. Ainda assim, como parece natural, um filósofo já maduro, bem versado, e com “realização” (no sentido de “*rtogs pa*”, tal qual exposto na introdução) também expõe a sua própria visão sobre os temas. Mas isso não se opõe às suas formas tradicionais de apresentação. No caso das quatro nobres verdades, como nos aponta Kyabje Kangyur Rinpoche, na escola *Mahāyāna*, elas são tradicionalmente expostas de duas formas:

1. De acordo com o *Mahāyānottaratantra Śāstra* (“Tratado Mahāyāna do Continuum Sublime”), que é um dos cinco tesouros de Maitreya, as quatro nobres verdades são exibidas da seguinte maneira: a doença deve ser diagnosticada, a causa da doença deve ser removida, a saúde deve ser restaurada e, com essa finalidade, o remédio deve ser administrado. Assim sendo, o sofrimento deve ser reconhecido, as suas causas descartadas, a cessação alcançada, e o caminho implementado. Dessa forma, através do

reconhecimento do verdadeiro caráter do sofrimento, surge a determinação para “interromper” o *samsāra*; e quando se anseia descartar as origens do sofrimento e realizar a cessação dele, o caminho é implementado.

2. De acordo com a sequência cronológica, a apresentação das quatro nobres verdades se dá em dois conjuntos de causa e resultado: a causa do *samsāra*, que é a verdade da origem, resulta na verdade do sofrimento. A causa do *nirvāṇa*, que é a verdade do caminho, resulta na verdade da cessação.

Cada uma das quatro nobres verdades apresenta ainda quatro aspectos que podem ser condensados e estabelecidos da seguinte forma:

1. A verdade do sofrimento – que corresponde a todos os fenômenos do *samsāra*: nomeadamente, o universo externo e os seres que o habitam – apresenta quatro aspectos:

Uma vez que os sofrimentos são produzidos e cessam a cada instante, são **impermanentes**.

Uma vez que todos os sentimentos gerados estão dentro do universo do sofrimento, eles são **insatisfatórios**.

Muito embora os sofrimentos sejam tidos como pertencentes ao próprio ser, de fato não há qualquer “eu” que os possua; estão, por isso, **vazios** de tal “eu”.

Da mesma forma e de maneira recíproca, uma vez que não há nada que neles possa ser designado como “essência” ou como “si-mesmo”, eles não são uma “essência”; são, conseqüentemente, **desprovidos de si**, “desprovidos de existência inerente”, “vazios de si-mesmo”.

2. A verdade da origem do sofrimento – que corresponde às emoções contaminadas ou errôneas (que são o apego, a aversão e a ignorância), juntamente com suas ações resultantes (que podem ser positivas, negativas ou neutras), as quais propõem o *samsāra* – apresenta quatro aspectos:

Uma vez que estas ações e emoções são um manancial contínuo do sofrimento, elas são **fonte**.

Uma vez que elas são a raiz de todo sofrimento, elas são **causa**.

Uma vez que elas geram rapidamente um sofrimento poderoso, elas são **produção intensa**.

Uma vez que elas constituem o meio no qual sofremos, elas são **condição**.

3. A verdade da cessação – que é a liberação dos sofrimentos e sua origem ao se seguir o caminho; é também o solo onde esses sofrimentos e sua origem mínguam – apresenta quatro aspectos:

Uma vez que a cessação é a interrupção ou a extinção dos sofrimentos e das origens futuras, ela é **cessação**.

Uma vez que ela é a eliminação de toda delusão, ela é **pacificação**.

Uma vez que ela é a suprema perfeição, ela é **bondade**.

Uma vez que ela é a liberação irreversível do *samsāra*, ela é **definitiva**.

4. A verdade do caminho apresenta quatro aspectos:

Uma vez que os verdadeiros caminhos conduzem a níveis cada vez mais elevados, são **caminho**.

Uma vez que são os remédios para as aflições, são **pertinentes**.

Uma vez que são a causa para uma mente livre de equívocos, são **efetivos**.

Uma vez que conduzem a uma libertação permanente do sofrimento, são **conducentes à liberação**.

DOS NÍVEIS DE COMPREENSÃO

Tendo em vista que as quatro nobres verdades, como vimos, foram ensinadas pela primeira vez no primeiro girar da roda do *Dharma*, do ponto de vista das escolas do *Mahāyāna*, nesse momento inicial, Buda ainda não menciona a natureza vazia de todos os fenômenos, não fala sobre as nossas experiências serem como um sonho, desprovidas de uma realidade inerente; ele se remete particularmente a um problema que é inegável: a existência, tal qual a experienciamos, é dolorosa, é sofrimento. Os seres sofrem, sentem-se insatisfeitos. Qualquer que seja a natureza dos fenômenos, nós não podemos negar que passamos por sofrimentos como a velhice, a doença, a morte, ou mesmo o nascimento, que pode ser tão doloroso.

Continuamente, tentamos “manipular a realidade” em busca de segurança e satisfação, tentamos criar condições emocionais e materiais que nos agradem. Em algumas religiões, tenta-se criar condições para que “se possa ir para o céu”, ou para outros “paraísos”, e assim por diante, de acordo com a tradição de cada um. Mas, ainda que a felicidade produzida por uma boa conduta seja não somente positiva como necessária, é importante sabermos que isso não erradica a ignorância inerente à nossa própria existência. Se estamos em um “sonho”, mesmo que tenhamos uma existência divinal, isso não resolve o problema, pois ainda não eliminamos as causas do verdadeiro sofrimento, como foi visto ao longo deste capítulo. Para que os ciclos de existência condicionada possam desaparecer, suas causas têm que ser identificadas e eliminadas. O que Buda diz é que a solução não está na reorganização dos fenômenos para que nos pareçam mais agradáveis, mas, sim, em reconhecer o nosso estado de engano, reconhecer que temos um erro de percepção da realidade, que

não a reconhecemos como ela de fato é, e que é isso que deve ser solucionado.

Dessa forma, percebemos os fenômenos como sendo vazios, *i.e.*, desprovidos de existência inerente. Mesmo o sofrimento, em termos últimos, é desprovido de “realidade”, mas, ainda assim, uma vez que o experienciamos devido ao nosso não reconhecimento da natureza das coisas, Buda ensinou as quatro nobres verdades para vários tipos de público, de acordo com o nível de compreensão de cada um, como foi mencionado também no capítulo anterior, ao mostrarmos que estes mesmos ensinamentos são apresentados de formas distintas em cada um dos girares da roda do *Dharma*.

Posto isso, vale mencionar novamente que as quatro nobres verdades são fundamentais para a compreensão do solo no qual toda a filosofia budista foi gerada, e o que nos interessa nesta apresentação introdutória é tentar apontar as suas principais características. Para aqueles que querem se aprofundar no assunto, há um leque bastante grande de material à disposição, muito embora, em português, a bibliografia ainda seja relativamente restrita.



Dharmacakra (**Roda do Dharma**)

Mosteiro Jokhang. Lhasa, Tibete. A roda do Dharma representa os ensinamentos de Buda. Ela é composta por oito raios, que representam o nobre caminho óctuplo, e flanqueada por dois cervos, que simbolizam os primeiros alunos de Buda, fazendo também referência ao “Parque dos Cervos”, em Sarnath, onde ele proferiu os seus primeiros ensinamentos.

OS QUATRO SELOS

“No Ocidente, pensa-se no poder da magia como a arte de criar ilusões; para os budistas, destruir ilusões é o mais elevado dos poderes.”

Kyabje Trulshik Rinpoche – Destruidor de Ilusões

A pesar de existirem muitas correntes de pensamento filosófico e de práticas dentro do universo budista, existem alguns conceitos que permeiam o modo de pensar de todas essas correntes, como é o caso das quatro nobres verdades (capítulo III), da originação dependente (capítulo V) e também dos chamados quatro selos (s. *catvāri dharmapadāni*), que serão vistos neste capítulo. Muito embora em parte das tradições se fale em três selos, ou três marcas de todos os fenômenos condicionados (s. *trilakṣaṇa*), aqui falaremos destes 3 mais 1, formando os quatro selos, tal qual descritos em várias escolas. Ainda que hajam diferenças na forma de exposição, essas marcas, “selos”, são similares em todos os casos.

Os três primeiros selos, chamados de “três marcas da existência” (s. *trilakṣaṇa*), apontam, respectivamente, a impermanência, o sofrimento (ou insatisfação) e o fato de todas as coisas serem desprovidas de existência inerente. O quarto selo trabalha com a concepção de *nirvāṇa*: a paz ou libertação. A escola *Bahuśrūtīya*, uma ramificação da escola *Mahāsāṃghika*, fala ainda em cinco selos, pois subdivide o terceiro selo em dois: vazio de existência inerente (a) dos fenômenos e (b) do “eu”, mas, como dito, essas marcas são similares também neste caso.

Dzongsar Jamyang Khyentse, um dos grandes eruditos do budismo *mahāyāna* contemporâneo, também conhecido como Khyentse Norbu, escreveu um livro que já foi traduzido para o português com o título: *O que faz você ser budista*, no qual ele trata diretamente da compreensão do universo budista através de uma explicação bastante detalhada e, ao mesmo tempo, bastante acessível dos quatro selos. A forma como ele expõe tais conceitos é muito profunda e clara e, por esse motivo, será referida com certa frequência neste capítulo. O autor afirma que quem quer que se detenha a analisar a realidade e chegue a conclusões similares às apresentadas nesses quatro selos, ou que concorde com a visão que eles

apresentam, pode ser considerado “budista”. Entremos então nesse universo.

Uma das maneiras mais convencionais de se apresentar os quatro selos é:

1. Tudo o que é condicionado é impermanente.
2. Tudo o que é maculado é sofrimento.
3. Todos os fenômenos são vazios e desprovidos de um “si-mesmo” (ou vazios de existência inerente).
4. *Nirvāṇa* é paz.

Ou ainda, segundo Dzongsar Jamyang Khyentse (DJK):

1. Todos os fenômenos compostos são impermanentes.
2. Todas as emoções são sofrimento.
3. Todas as coisas são desprovidas de existência inerente.
4. A iluminação está além dos conceitos.

E, como aparece no original em sânscrito no texto *Dharmasangraha*, que é atribuído por muitos especialistas ao filósofo indiano Nāgārjuna (ainda que não haja uma unanimidade a esse respeito):

anityāḥ sarvasaṃskārāḥ;
duḥkhāḥ sarvasaṃskārāḥ;
nirātmānaḥ sarvasaṃskārāḥ;
śāntaṃ nirvāṇaṃ ca.

E no cânone budista tibetano:

ཕྱ འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་མི་རྟག་ཅིང་། – ‘dus byas thams cad mi rtag cing
ཟག་བཅས་ཐམས་ཅད་སྐྱབ་བསྐྱལ་བ། – zag bcas thams cad sdug bsngal ba
ཚོས་རྣམས་སྟོང་ཞིང་བདག་མེད་པ། – chos rnam stong zhing bdag med pa
མྱང་ངན་འདས་པ་ཞི་བའོ། ། – myang ngan ‘das pa zhi ba’o

Muito embora essas versões possam parecer levemente distintas, acredito que a explicação mais detalhada de cada um dos selos seja capaz de torná-las mais compreensíveis e, conseqüentemente, próximas. Além disso, como podemos encontrar outras versões ainda mais díspares – de

acordo com o tradutor, fontes, escolas etc. –, é importante lembrar que, mais do que nos apegarmos unicamente às palavras, é fundamental analisar e contemplar o sentido. Isso não quer dizer que as palavras sejam de pouca importância, muito pelo contrário, a grande maioria dos filósofos e pensadores tentam ser o mais específicos e precisos possível em relação à terminologia empregada, e isso é fundamental, mas parece pertinente relembrar que as circunstâncias históricas, culturais, instrumentais (de acordo com a proposta e do público ao qual se dirige) e mesmo pessoais (ligadas também ao nível de compreensão daquilo que está sendo falado) inevitavelmente afetam a escolha das palavras, e é por isso que parece relevante incluir mais de uma versão e salientar que, para os que continuarem a investigar esta temática, outras inevitavelmente surgirão. Lembrando ainda a importância da “linhagem”, tratada na introdução, que adiciona maior peso à origem do discurso e à precisão na forma como ele é transmitido. Partamos então para cada um dos quatro selos.

DO PRIMEIRO SELO

anityāḥ sarvasaṃskārāḥ

འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་མི་རྟག་ཅེང་། – ‘dus byas thams cad mi rtag cing

Tudo o que é condicionado é impermanente.

DJK: Todos os fenômenos compostos são impermanentes.

O primeiro selo estabelece que todos os fenômenos compostos são impermanentes, ou que tudo o que é condicionado irá, inevitavelmente, se transformar – se propõe a investigar a natureza da impermanência, a qual é analisada de forma muito profunda na escola filosófica *Sautrāntika*. De acordo com este selo, todos os fenômenos compostos são impermanentes, pois são sempre momentâneos e dependentes. As próprias condições que tornaram possível a manifestação de tais fenômenos são as mesmas que causam a sua desintegração.

Qualquer coisa ou evento que venha a se manifestar como resultado de outros fatores não exige uma condição secundária para a sua própria desintegração. No mesmo instante em que um fenômeno passa a existir, o processo de desintegração se inicia. Em outras palavras, o mecanismo da cessação é parte integrante do próprio sistema de geração (ou manifestação); as coisas e os eventos carregam em si mesmos as sementes de sua própria dissolução.

A razão para o processo de dissolução ser inerente à natureza dos fenômenos é que tudo é produzido através de causas, logo é dependente de outros fatores, *i.e.*, a sua própria existência só se torna possível em dependência. Essa perspectiva sobre os fenômenos – como sendo algo dinâmico e de natureza momentânea, e que surge como consequência do princípio da impermanência universal – é relativamente similar à visão proposta pela física moderna, a qual apresenta uma concepção do universo

físico como algo dinâmico e em constante mutação, como afirma Tenzin Gyatso.

Se pensarmos em termos da aplicabilidade prática dessa constatação – uma vez que a filosofia budista assume abertamente uma postura empírica em relação às suas proposições –, qual seria o sentido de investigarmos essa questão de forma profunda, e a que poderia nos levar o entendimento da natureza impermanente de todos os fenômenos e de nós mesmos.

Ao observarmos a natureza efêmera de todas as coisas, inerente à própria constituição de todo e qualquer fenômeno, podemos desenvolver um entendimento mais profundo sobre a origem interdependente de tudo aquilo que experienciamos. Em geral, ainda que inconscientemente, assumimos que as coisas são de certa forma “permanentes”, “independentes”, “singulares” e agimos segundo essa visão; mas, ao constatarmos, em nossas próprias experiências, que absolutamente tudo é exatamente o contrário disso – todas as coisas são perecíveis e dependentes umas das outras –, isso pode fazer com que nos relacionemos de forma mais realista com as coisas, com as pessoas e com nós mesmos. Quando sabemos de antemão que tudo se transformará, que nós envelheceremos, que morreremos, que outros também morrerão, que todas as coisas que estão à nossa volta irão, em algum momento, se decompor etc., a relação que estabelecemos com tudo pode se transformar. Como é dito nos ensinamentos: Tudo o que nasce, morrerá. Tudo o que é acumulado, se esgotará. Tudo o que se une, separar-se-á. Tudo o que se constrói, desmoronará. Tudo o que se ergue, cairá.

Podemos, por exemplo, gostar de alguém profundamente, admirar um jardim, galgar uma carreira etc., mas, ao sabermos que tudo irá inevitavelmente se transformar, tal constatação, ao mesmo tempo que traz certo relaxamento em termos do apego que temos às coisas, também pode nos ajudar a desfrutar ainda mais intensamente delas enquanto elas se

manifestam. Já no caso de uma pessoa que tenha tendências mais introspectivas, e que se disponha a investigar a impermanência, ao olhar as coisas e constatar a natureza efêmera dos fenômenos, ela pode vir a abdicar de tudo aquilo que lhe parece supérfluo no dia a dia, e se concentrar na busca de uma compreensão cada vez mais profunda sobre a realidade.

A própria constatação de que tudo é dependente e impermanente é, em si mesma, capaz de evidenciar que a liberação é possível, pois, caso o nosso estado atual fosse permanente, nada se alteraria, e não seríamos capazes de mudar, de nos transformar. O esclarecimento sobre a verdadeira natureza das coisas está ao alcance de todos, e é possível alcançar a “iluminação”, a qual nada mais é do que a eliminação de todo e qualquer sofrimento, e é sobre esse ponto que falaremos no segundo selo.

DO SEGUNDO SELO

duḥkhāḥ sarvasaṃskārāḥ

ཟག་བཅས་ཐམས་ཅད་སྐྱབ་བསྐྱལ་བ། – zag bcas thams cad sdug bsngal ba

Tudo o que é maculado é sofrimento.

DJK: Todas as emoções são sofrimento.

O segundo selo afirma que todos os fenômenos maculados, *i.e.*, impuros ou contaminados são, por natureza, insatisfatórios. Os fenômenos maculados referem-se aqui a todas as coisas, eventos, experiências que são produtos de ações “contaminadas” e às ilusões subjacentes que dão origem a elas. Como vimos, todos os fenômenos que se manifestam são resultantes de outros fatores, são formados em dependência, no sentido de que surgem de algo para além de si mesmos, *i.e.*, são dependentes de causas e condições. Nesse contexto, a ignorância fundamental é que serve como causa das impurezas, das máculas; essa ignorância é o desconhecimento da verdadeira natureza de todos os fenômenos. Tal ignorância gera as emoções aflitivas do apego e da aversão, que são eventos cognitivos impuros, como os pensamentos, as sensações etc., que levam às ações contaminadas, no sentido de serem motivadas por essa ignorância fundamental.

A ignorância não deve ser percebida como um estado passivo de mero não reconhecimento da natureza pura, mas sim como um estado mental iludido, uma incompreensão fundamental da natureza da realidade. Esse ponto é afirmado de forma muito clara por diversas escolas e filósofos budistas, como é o caso de Dharmakīrti (séc. VII E.C.) e Vasubandhu (séc. IV E.C.). No *Abhidharma-kośa* (“O tesouro do conhecimento”), texto de Vasubandhu, o autor diz que a ignorância não é simplesmente a ausência de conhecimento, mas, sim, a antítese do conhecimento, é o conhecimento errôneo, como uma força que ativamente se opõe ao conhecimento, da

mesma forma como a hostilidade se opõe à simpatia. Enquanto os seres estiverem sob o controle das “forças” da ignorância, desconhecerem e não se preocuparem em descobrir qual é a sua verdadeira natureza, a insatisfação permanecerá como parte integrante do nosso modo de estar no mundo.

Segundo a interpretação de Dzongsar Jamyang Khyentse, o verso diz que todas as emoções são sofrimento, mas é importante entendermos o que são essas emoções. Quando se fala de emoções, estamos nos dirigindo a uma forma de percepção dualista da realidade. Enquanto houver a separação entre sujeito e objeto, entre o “eu” e o “outro”, enquanto tivermos uma percepção dualista dos fenômenos e pensarmos em entidades únicas, independentes e permanentes, que funcionam como sujeito e objeto, eu e outro, essa dualidade é uma emoção, *i.e.*, o fato de percebermos as coisas de forma dualista automaticamente faz com que essa forma de percepção seja emotiva, e inclui praticamente tudo, inclui todos os pensamentos e sensações que temos.

Se pensarmos então na aplicabilidade prática deste entendimento, refletir sobre este selo nos ajuda a desenvolver um estado de atenção em relação às nossas emoções, aos nossos pensamentos. Se pudermos estar conscientes dos nossos pensamentos, da maneira como reagimos às coisas, o tipo de sensação que isso desperta, certamente estaremos mais habilitados a ter controle sobre as nossas reações, sobre a maneira como agimos com tudo aquilo que se apresenta perante nós, e isso, sem dúvida, pode melhorar a nossa qualidade de vida a longo e a curto prazo.

Dentro desta perspectiva, as nossas várias emoções e reações são consequências dos nossos hábitos oriundos da ignorância fundamental que, de maneira ativa, se opõe ao entendimento da realidade tal qual ela é; este não saber é perpetuado em virtude dos padrões perceptivos adquiridos ao longo dos tempos. Esta ignorância tem como raiz principal o apego àquilo

que erroneamente acreditamos ser uma “entidade independente”, ao “eu”, por mais que esta “crença” seja muitas vezes inconsciente. Quando dizemos, por exemplo, “eu vou sair”, há certa crença de que existe um “eu” independente, coerente e, em certo sentido, permanente, que irá executar a ação. E é essa compreensão errônea do “eu” que leva às outras emoções aflitivas (s. *kleśa*), como o apego e a aversão, e ao conseqüente sofrimento.

Ao analisarmos os dois primeiros selos, sobre a impermanência e a insatisfação/sofrimento, podemos ser levados a manifestar o desejo de conhecer mais profundamente a realidade; nesse momento, surge então uma questão ligada ao próximo selo: como é de fato a realidade? O que somos nós e todos os fenômenos que nos cercam? Tentando refletir sobre essas questões, penetremos então no terceiro selo.

DO TERCEIRO SELO

nirātmānaḥ sarvasaṃskārāḥ

ཚེས་རྣམས་སྟོང་ཞིང་བདག་མིང་པ། – *chos rnam stong zhing bdag med pa*

Todos os fenômenos são vazios e desprovidos de um “si-mesmo” (ou vazios de existência inerente).

DJK: Todas as coisas são desprovidas de existência inerente.

O terceiro selo afirma que todos os fenômenos são vazios, *i.e.*, desprovidos de existência inerente. Segundo esta forma de entendimento, o caminho que nos leva a constatar a impermanência e a insatisfação, respectivamente o primeiro e o segundo selos, naturalmente podem nos ajudar a constatar o terceiro selo. Mas de que forma?

Dentro deste universo de reflexão, em nível intelectual quanto empírico, constatamos que todas as coisas são originadas de forma dependente, que são decorrentes de causas específicas. E isso pode nos estimular a observar o processo de funcionamento da nossa própria mente. Ao analisarmos os nossos processos mentais, notamos que a insatisfação é causada pelas nossas próprias ilusões – que também se refletem através dos nossos medos e esperanças – e pela forma como agimos em decorrência dessa ilusão. Por que ilusões? Porque não há nada em que possamos nos apoiar; quando observamos os processos, vemos que tudo se dissolve; mas, uma vez que não temos treino ou disciplina para dar continuidade a essa observação, inevitavelmente nos distraímos, nos engajamos em nossos pensamentos, emoções e sensações, como se fossem “reais”, ainda que não sejam capazes de sobreviver por muito tempo quando observados.

A raiz subjacente ao proliferar das ilusões é a ignorância fundamental, inerente, coemergente. Por isso, este estado que usualmente consideramos “normal” é um estado equivocado da mente. A partir desse reconhecimento, abre-se para nós a possibilidade de uma real erradicação de toda a ilusão, à qual fomos nos acostumando. E nos tornamos capazes

de nos “livrar” desse estado ao nos dedicarmos à contemplação e aos seus consequentes “*insights*”, *i.e.*, a uma “compreensão direta”. A verdadeira cessação é um estado que é livre dessa maneira distorcida de perceber o mundo. E a realidade é passível de ser compreendida sem qualquer outro pré-requisito além dos processos de análise e cultivo contemplativo. Dentro desta perspectiva, a “liberdade” não é um mero ideal, mas, sim, um estado passível de ser atingido, como é afirmado no quarto selo.

De acordo com o entendimento da natureza dos fenômenos, tal qual compreendido e ensinado pelo príncipe Siddhārtha após ter se tornado Buda, a existência inerente de todas as coisas é vazia, *i.e.*, tudo é vazio de existência inerente. Segundo essa perspectiva, tudo aquilo que nós vemos, sentimos, imaginamos, percebemos, inclusive nós mesmos, é desprovido de uma “essência real”. A “realidade” que atribuímos às coisas é simplesmente um rótulo.

Um dos exemplos que é frequentemente utilizado para entendermos esse ponto é o de uma miragem. Quando estamos cansados e sedentos em um deserto, podemos acreditar que estamos vendo um oásis, mas aquilo que vemos não passa de uma miragem. Aquele oásis é apenas o reflexo do calor sobre a areia, mas, devido ao nosso erro de cognição, nos esforçamos para chegar até ele e, quando ali chegamos, percebemos que não há nada ali, que aquilo não passa de uma miragem.

Da mesma forma, de acordo com a visão aqui retratada, tudo aquilo que vemos à nossa volta não passa, em última instância, de uma espécie de miragem. A natureza das coisas é vazia e, por isso, mesmo quando não estamos “sedentos e desesperados”, ainda assim, as coisas para as quais tanto nos esforçamos também são desprovidas de uma “essência real”, são vazias de realidade inerente. Isso não significa que devemos ficar em casa “assistindo à televisão” e deixar o tempo passar, muito pelo contrário, devemos nos esforçar constantemente para podermos compreender a

natureza última de todas as coisas e, assim, ficarmos livres dos enganos que conduzem ao sofrimento. Mas como é que tudo isso funciona?

Para compreendermos um pouco melhor o funcionamento desta noção de vacuidade tanto dos fenômenos quanto de nós mesmos enquanto indivíduos, é importante mencionar dois conceitos fundamentais dentro do universo budista, que são o de *ātman* e *anātman*, em sânscrito védico. Literalmente *ātman* significa “sopro” ou “espírito”, e é muitas vezes traduzido como o “eu”, o “ego”, “si”, “*self*” ou a “alma”. Etimologicamente, *anātman* consiste em um prefixo de negação seguido de *ātman* (*i.e.*, “sem *ātman*”) e é traduzido como “não eu”, “não alma”, “não si”, “não ego”, “não *self*”. Esses dois termos têm sido empregados na escrita religiosa e filosófica da Índia como referência a um substrato essencial dos seres.

A ideia de *ātman* foi bastante desenvolvida nos *Upaniṣads*, onde se sugere que há na personalidade de cada ser um “algo” que é permanente, imutável, onipotente e inteligente, um *ātman* que é desprovido de sofrimento e que deixa o corpo no momento da morte. O *Upaniṣad Chandogya*, por exemplo, afirma que o *ātman* não passa por estados de decadência, morte ou sofrimento. Da mesma forma, o *Bhagavadgita* chama o *ātman* de “eterno”, “não nascido”, “imortal”, “imutável”, “primordial” e “onipresente”. Alguns *Upaniṣads* – textos filosóficos que servem como base teórica para a visão hinduísta – sustentam que o *ātman* pode ser separado do corpo, assim como uma espada pode ser separada de sua bainha, e que pode viajar à vontade, longe do corpo, especialmente durante o sono e após a morte. Mas o budismo afirma que, uma vez que tudo é condicionado e, portanto, sujeito a *anitya* (“impermanência”), a questão do *ātman* enquanto uma entidade autossubsistente não pode ser considerada como verdadeira. No budismo se coloca que tudo o que é composto, dependente e perecível é inevitavelmente *dukkha*

(“sofrimento”), e não pode constituir um “eu” singular, permanente e independente.

Os seres e objetos inanimados do mundo são compostos, constituídos e, como tal, distintos do *nirvāṇa*, que é “não constituído”. Nós, enquanto seres humanos, somos compostos pelos já mencionados cinco *skandhas* (“agregados”), que são: o corpo físico, ou a forma, sensações ou sentimentos, percepções ou ideações, as forças volitivas ou formações e a consciência. Os quatro últimos desses *skandhas* são também conhecidos coletivamente como *nāma* (“nome”), o que denota os constituintes não materiais, ou mentais, do ser. O primeiro, *rūpa*, a forma, representa os componentes percebidos como materiais, e os objetos inanimados estão, portanto, incluídos nesse termo.

Os seres humanos, sendo compostos pelos cinco *skandhas*, estão em um fluxo contínuo de elementos; cada grupo precedente de *skandhas* dá origem a um grupo subsequente. Esse processo acontece momentânea e incessantemente na existência atual, assim como continuará também no futuro até a erradicação de *avidya*, a ignorância, e a realização do *nirvāṇa* (ver quarto selo).

Assim, a análise budista da natureza dos seres centra-se na constatação de que o que parece ser um indivíduo é, de fato, um processo contínuo dos cinco agregados. Esses agregados se combinam constantemente para formar o que é experimentado como pessoa. Como é mencionado na coleção de *sūtras* do *Khandha Samyutta* (“discursos conectados”), todos os pensamentos sobre o “eu” são necessariamente pensamentos relacionados aos cinco agregados, a um, dois, três, quatro ou cinco desses elementos, estejamos cientes ou não disso.

Para entendermos melhor essa forma de expor os elementos constitutivos do “eu”, podemos imaginar um exemplo recorrente nas escrituras, que é o de um carro, mais precisamente, de uma carruagem.

Qualquer carro, enquanto uma entidade constituída de várias partes, desaparece à medida que os seus elementos constituintes são separados. Por exemplo, se pegarmos apenas uma roda, um motor, um freio, não poderemos dizer que é um carro; somente quando colocados juntos, esses elementos irão, por fim, constituir aquilo que chamamos de carro, mas nenhum deles, em separado, é o carro “em si”. E podemos diminuir isso ainda mais, se tomarmos apenas uma roda: até ela é composta por vários elementos, e assim sucessivamente.

Nós, enquanto pessoas, também desaparecemos ao separar cada um dos cinco *skandhas*; o que nós experimentamos como ser uma pessoa não é uma entidade fixa, mas, sim, um aglomerado de elementos, os quais estão sempre em processo. Não há o ser humano, só existe o “tornar-se”. Quando perguntado quem é que tem sentimentos e sensações na ausência de um “eu”, Buda responde que esta é uma questão mal formulada: A questão não é “quem sente”, mas sim “sob que condições o sentimento ocorre”. E a resposta é contato, demonstrando novamente a natureza condicionada de toda experiência e a ausência de qualquer substrato permanente do ser.

Na ausência de *ātman* – de uma “essência”, ou de algo que possa ser caracterizado como um “eu” de alguma forma “estável” –, poderemos nos perguntar como então a filosofia budista lida com a questão da existência dos seres humanos, sua identidade, continuidade e, por fim, seus objetivos. Como foi dito no terceiro capítulo, dentro do discurso da verdade relativa, o que Buda encorajou não foi a aniquilação do sentimento de “eu”, mas, sim, a eliminação da crença em um “eu” permanente, singular e independente. Ao nos esforçarmos para desenvolver uma compreensão da realidade cada vez mais profunda, seremos então capazes de nos livrar da ignorância.

DO NIILISMO II

É importante novamente deixar claro que não se propõe uma visão niilista do “eu”, mas sim o seu relativismo, *i.e.*, a compreensão da natureza interdependente da manifestação dos fenômenos. Um grande erudito do budismo *Theravada*, Walpola Rahula, diz que, de acordo com os ensinamentos de Buda, estaremos equivocados se mantivermos em mente a noção de que “não tenho um ‘eu’”, visão esta que nos levaria a um dos quatro extremos categoricamente rejeitados, o niilismo. De maneira semelhante, também não devemos manter a visão de que “eu tenho um ‘eu’”, que nos levaria ao outro extremo também rejeitado, o eternalismo.

Se pensarmos desta forma, de se ter ou não ter um “eu”, esses dois extremos nos serviriam como amarras, pois continuaríamos a nos manter aprisionados à ideia de: “eu” tenho ou não tenho, onde o “eu” continua presente e se manifesta pela afirmação ou pela negação, mas, em nenhum dos casos, a noção de um “eu” que nos serve como referencial foi dissolvida. Assim sendo, o posicionamento mais adequado para o caso seria tentar ver os fenômenos de forma objetiva, sem projeções mentais. Ver que aquilo que chamamos de “eu”, ou de “ser”, nada mais é do que uma combinação de agregados físicos e mentais que trabalham em conjunto, de forma interdependente, em um fluxo de mudanças que ocorrem a todo instante. Tornando-se então explícito que não há nada permanente, eterno, ou imutável naquilo que percebemos como existência.

DA VACUIDADE

Mas para entender o sentido de vacuidade, ou de vazio, sobre os quais temos nos referido, e percebermos melhor o que se quer dizer com a contemplação sobre o vazio de existência inerente a nós e a todos os fenômenos, é fundamental mergulharmos, um pouco mais profundamente, no que é esse vazio, que definitivamente não é o nada, como muitos filósofos ocidentais, por vezes, foram “tentados” a acreditar.

Segundo Yongey Mingyur Rinpoche, o termo vacuidade ou vazio, descrito como a base que torna tudo possível, é provavelmente um dos conceitos mais mal interpretados da filosofia budista. Muitos dos primeiros tradutores, particularmente os ocidentais, interpretaram o termo sânscrito *śūnya* como o “Nada” ou mesmo o “Vazio”, erroneamente relacionando este “Vazio” (s. *śūnya*), ou a vacuidade (s. *śūnyatā*), com a ideia de que nada existe. Nada estaria mais longe da verdade de acordo com a percepção do termo dentro do contexto filosófico budista.

Quando Buda disse que a natureza da mente, assim como a natureza de todos os fenômenos, é vacuidade, ou é vazia, ele não quis dizer que a sua natureza fosse “verdadeiramente” vazia como, em geral, se pode entender esse termo. A palavra *Śūnyatā* significa vacuidade, mas somente no sentido de algo que está além da nossa habilidade de perceber com os sentidos e da nossa capacidade de conceitualizar. Uma sugestão alternativa de tradução seria “inconcebível” ou “que não pode ser nomeado”. Além disso, essa palavra também transmite uma dimensão de “possibilidade”, no sentido de que tudo pode surgir, de que tudo pode acontecer. Quando se fala sobre a vacuidade, não é sobre o “nada”, mas sim sobre o potencial ilimitado que as coisas têm de surgir, mudar e desaparecer. Como escreveu o filósofo Künkhyen Longchen Rabjam (1308-1364), mais conhecido como Longchenpa:

Da vastidão da presença espontânea, a base para tudo o que surge.
Vazia em essência, incessante por natureza,
Não existindo como qualquer coisa que seja, ainda assim, surge como todas as coisas.
Da vastidão dos três *kāyas*, o *Samsāra* e o *Nirvāṇa* surgem por si,
Apesar disso, não se distanciam do *dharmadhātu*, o espaço absoluto.
Assim é o campo de êxtase do *dharmatā*, a verdadeira natureza dos fenômenos.

Esse pensamento apresenta algumas similaridades com as novas teorias da física. Como já foi provado, mesmo no estado de vácuo, partículas continuamente aparecem e desaparecem. Assim, apesar do aparente vazio, esse estado é, na verdade, muito ativo, repleto de potencial para produzir algo. Neste sentido, o vácuo compartilha certas características com a “qualidade vazia da mente”. A mente é essencialmente “vazia” no sentido de que desafia a descrição absoluta, entretanto, todos os pensamentos, emoções e sensações perpetuamente surgem a partir dessa base indefinível e incompletamente conhecida para a maioria de nós.

Dzongsar Jamyang Khyentse diz que por mais que Siddhārtha tenha “realizado”, no sentido de entender completamente, a vacuidade, esta não foi fabricada, nem por ele nem por ninguém. Vacuidade não é o resultado de alguma “revelação”, nem o desenvolvimento de uma teoria para ajudar as pessoas a serem felizes. Tendo Siddhārtha ensinado sobre a vacuidade ou não, a vacuidade sempre foi a vacuidade, ainda que, paradoxalmente, não possamos sequer dizer que ela sempre tenha existido, pois está além do tempo e não tem qualquer forma. A vacuidade também não deveria ser interpretada como uma negação da existência, pois, para que possamos negar alguma coisa, temos que assumir que existe algo a ser negado, e não é o caso. Mas isso não quer dizer que esse “mundo relativo” não exista, de alguma maneira, em sua relatividade. A vacuidade não anula a nossa experiência diária. Siddhārtha nunca disse que algo espetacular, melhor, mais puro, ou mais divino existia em lugar daquilo que nós percebemos. Ele também não era um anarquista que refutava a aparência ou a função das experiências do mundo. Ele não disse que os objetos, ou mesmo um

belo arco-íris, não surgem no nosso campo de visão. Todos nós desfrutamos das nossas experiências, mas o fato de podermos ter a experiência de alguma coisa não implica que tal coisa seja verdadeiramente existente. O que Siddhārtha fez, e que é tão explorado na filosofia budista, foi simplesmente sugerir que examinássemos as nossas experiências e considerássemos a possibilidade de que talvez sejam apenas uma ilusão temporária, como um sonho. Pouco importa se temos um sonho bom ou ruim, se ele dura duas horas ou cem anos: ao acordarmos, tudo aquilo continua sendo apenas um sonho.

Para nos inteirarmos ainda mais de quão complexa é a noção de vacuidade dentro desta perspectiva filosófica, Jamgön Mipham Gyatso (1846-1912), em seu livro *Portões da sabedoria ou Entrada para o caminho dos sábios* – uma espécie introdução ao pensamento filosófico budista organizada para as escolas tradicionais tibetanas conhecidas como *shedra* (“centro de estudos”) –, menciona vinte tipos de vacuidade, e as divide em dezesseis mais quatro:

1. Vacuidade do externo
2. Vacuidade do interno
3. Vacuidade do externo e do interno
4. Grande vacuidade
5. Vacuidade do sem-princípio e do sem-fim
6. Vacuidade do condicionado
7. Vacuidade do incondicionado
8. Vacuidade da vacuidade
9. Vacuidade além dos extremos
10. Vacuidade natural
11. Vacuidade do inobservado
12. Vacuidade última
13. Vacuidade do indispensável
14. Vacuidade da natureza essencial das não entidades
15. Vacuidade de todos os fenômenos
16. Vacuidade das características específicas

Mais 4:

17. Vacuidade do concreto
18. Vacuidade do abstrato
19. Vacuidade da natureza ou da identidade
20. Vacuidade da substância

Essa lista de “vacuidades” nos ajuda a perceber o grau de complexidade que tal estudo teve, e tem até hoje, dentro do universo de questionamentos filosóficos no budismo. A contemplação sobre este tema, a vacuidade e o vazio de existência inerente de nós e de todos os fenômenos, pode nos levar então à “realização”, ou entendimento, daquilo que vem a ser o quarto selo.

O QUARTO SELO

śāntaṃ nirvāṇaṃ ca

མྱང་ངན་འདས་པ་ཞི་བའོ། – *myang ngan 'das pa zhi ba'o*

Nirvāṇa é paz.

DJK: A iluminação está além dos conceitos.

Este quarto selo, que fala diretamente sobre o *nirvāṇa*, o qual está intrinsecamente ligado à compreensão da noção de vacuidade, faz parte de uma estrutura bastante sofisticada e lógica de pensamento. Para entrarmos neste universo, vamos dar continuidade à reflexão sobre o significado da palavra *nirvāṇa* (vista no capítulo III) e sobre o emprego bastante popular do termo nos dias de hoje.

DO SENTIDO POPULAR DE NIRVĀṆA

É comum ouvirmos pessoas empregarem a palavra *nirvāṇa* com o sentido de “estado de êxtase”, “estado de graça”, “estado de profundo regozijo”. Diz-se que alguém está no *nirvāṇa* com a intenção de descrever o estado de alguém que, por exemplo, foi para uma ilha paradisíaca, com todos os confortos que possamos imaginar e, se possível, está cercado por homens fabulosos, inteligentes, gentis, lindos, ou por ninfas encantadoras, sábias, carinhosas, mágicas. Ou ainda com relação a alguém que acaba de conquistar um objetivo há muito almejado, como a conquista de um emprego há muito esperado, o encontro com uma pessoa especial com a qual se estabelece um laço amoroso, a compra de uma casa, um carro, um telefone novo, e assim por diante, de acordo com os valores de cada um.

Mas em nenhuma dessas situações hipotéticas encontramos o sentido de “extinção”, de cessação, que é o significado literal da palavra. O que se vê é um estado impermanente de prazer, ou alegria, ou entusiasmo etc., mas nenhum desses estados é permanente e, inevitavelmente, as coisas se transformarão. O tempo de férias na ilha chegará a um fim, ou a pessoa ficará simplesmente entediada. No caso do emprego, a pessoa pode ficar desapontada, pode ter colegas difíceis e que a invejem etc. O ser amado, alvo de tantas esperanças, poderá vir a se mostrar alguém de péssimos hábitos, ou com um temperamento horrível, ou, mesmo que o encantamento dure ao longo de toda vida, esta pessoa irá morrer. No que toca a uma casa, um carro, um telefone, estes ficarão velhos e terão que ser trocados, teremos que pagar impostos ou contas altas para mantê-los, pode haver um acidente em que eles sejam destruídos. Podemos imaginar inúmeras situações e possibilidades em cada um destes casos e de muitos outros, mas, em todos eles, sem exceção, sempre haverá transformações. Assim sendo, este estado que havia sido coloquialmente qualificado como

“*nirvāṇa*” nada mais é do que algo extremamente efêmero e tão ilusório quanto os oito exemplos clássicos da natureza ilusória da realidade em sua relatividade (t. *sgyu ma'i dpe brgyad*), que foram também descritos por Longchenpa no último texto de sua trilogia *Do simples repousar*, que são: um sonho, uma ilusão mágica, uma alucinação, uma miragem, um eco, uma “cidade de *gandharvas*” (seres etéreos míticos), um reflexo, uma aparição. Qualquer que seja a metáfora que queiramos usar para essas ilusões, o emprego coloquial da palavra *nirvāṇa*, usado em algumas culturas, não reflete o estado de extinção de todo e qualquer sofrimento, e das causas deste, tal qual proposto no sentido original.

DA LIBERTAÇÃO – PAZ

Mas o que é então o *nirvāṇa*? O *nirvāṇa* é um estado de total cessação de todo e qualquer tipo de sofrimento e também das causas que levam a este sofrimento, por isso se diz que o *nirvāṇa* é paz. Mas o *nirvāṇa*, como é entendido aqui, ao contrário do uso coloquial do termo empregado em situações de felicidade temporária, seria um estado de paz sublime, que é literalmente indescritível, pois está além de qualquer conceito, de qualquer conceitualização. E é por isso que a interpretação de Dzongsar Jamyang Khyentse do verso “*nirvāṇa* é paz” se torna: a iluminação está além dos conceitos.

Nirvāṇa e iluminação são sinônimos neste contexto. A paz só pode ser atingida verdadeiramente em um estado não dual, em um estado que está além das nossas possibilidades linguísticas e que, como vem sendo exposto, precisa ser atingido de forma empírica. A iluminação é a demolição total de tudo o que é não verdadeiro, é ver através da fachada da pretensão, é a erradicação completa de tudo o que acreditamos ser verdade.

Dzongsar Jamyang Khyentse escreve ainda que o “objetivo final”, em muitas filosofias e religiões, é algo que pode ser de alguma forma atingido e depois mantido; em alguns desses casos, a meta final seria a única coisa que realmente existe. Mas o *nirvāṇa* não pode nem sequer ser descrito, pois ele é não fabricado, é algo que está além dos “extremos” (eternalismo/niilismo/ambos/nenhum). Está além de qualquer classificação de “bom ou mau”, “certo ou errado”, “existente ou não existente”.

É importante compreender também que o *nirvāṇa* não é algo que é “adicionado” aos nossos processos cognitivos e faz com que fiquemos em paz. Pelo contrário, o *nirvāṇa* é naturalmente presente, mas ele só pode ser

percebido quando tudo o que é artificial e “obscurecedor” é removido. Ele não é criado, não é fabricado.

Patrul Rinpoche (1808-1887), conhecido também como Orgyen Jikme Chökyi Wangpo, foi um erudito de grande realização dentro do contexto do budismo *mahāyāna* tibetano, e um dos mais importantes e influentes professores dessa tradição no século XIX. Sua reputação se dava não somente pelo conhecimento filosófico que tinha, mas também por sua conduta extremamente humilde. Ele vivia de forma muito simples; apesar de ter escrito muitos livros, apenas alguns deles foram impressos. Dentre os poucos textos que sobreviveram, o que se tornou mais famoso foi *As palavras do meu professor perfeito*. Além deste, ele também escreveu vários comentários sobre textos basilares do cânone budista, inclusive sobre o *Abhisamayālamkāra* (*O ornamento da realização cristalina*), atribuído a Asaṅga (século IV). Ao comentar esse texto, ele diz que, de acordo com o pensamento filosófico do “caminho do meio” (s. *madhyamaka*), são mencionados quatro tipos de *nirvāṇa*:

1. O *nirvāṇa* natural, que é o estado inerente de todos os fenômenos, de todas as coisas.

2. O *nirvāṇa* do “não residir” ou “não permanecer”, o qual está para além da existência comum no *samsāra* e do que é classificado como o *nirvāṇa* menor; é a visão que se tem sobre *nirvāṇa* no chamado veículo básico – o *Śrāvākayāna* e o *Pratyekabudhayāna*.

3. O *nirvāṇa* com “resíduo”, que é a realização adquirida pelos *arhats* – aqueles que atingem os resultados finais dos veículos básicos – que ainda não abandonaram completamente a crença nos cinco agregados psicofísicos.

4. O *nirvāṇa* sem “resíduos” é a realização consumada dos *arhats* do veículo básico, onde se passa a um estado de total cessação, e ao abandono definitivo da crença nos agregados psicofísicos.

Muito embora essas qualificações sobre o *nirvāṇa* sejam bastante específicas, aqui elas nos servem como mais um indicativo da complexidade e da forma como certos temas são tratados no universo filosófico budista, sendo que muitas vezes essas questões são tratadas de maneira extremamente simplificadas, mesmo entre acadêmicos não especialistas sobre o assunto.

DO SAṂSĀRA E DO NIRVĀṆA

Para finalizarmos então os comentários sobre o quarto selo, vale ainda mencionar uma última questão que se relaciona à suposta oposição entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*.

Mas o que é o *Saṃsāra*? O *Saṃsāra* é usualmente descrito como existência cíclica condicionada. O ciclo do *Saṃsāra*, do qual todos nós fazemos parte, como já foi visto, é caracterizado pelo sofrimento. Assim sendo, *saṃsāra* e *nirvāṇa* aparentemente apresentariam vertentes opostas, visto que, enquanto *saṃsāra* é “sofrimento”, o *nirvāṇa* é “paz”. Todavia, as dicotomias “bem e mal”, “sofrimento e paz”, “agradável e desagradável” etc. não funcionam de forma adequada neste contexto.

No *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (Versos Fundamentais do Caminho do Meio), o filósofo Nāgārjuna escreve:

Não existe a menor diferença

Entre o Saṃsāra e o Nirvāṇa.

Esse simples verso, escrito por um dos mais importantes filósofos budistas, demonstra que esta dicotomia entre os extremos de paz e sofrimento, ainda que possa ter utilidade prática em determinada fase no processo de transformação da mente, nada mais é do que uma construção ilusória, uma fabricação que pode lentamente ir se dissolvendo, à medida que formos compreendendo mais profundamente a verdadeira natureza de todas as coisas de forma direta, para além da dualidade conceitual.

DA NÃO DUALIDADE DA SABEDORIA – JÑANA

Penetremos então um pouco mais neste universo do reconhecimento que vai além da dualidade conceitual, já nos encaminhando para a finalização deste capítulo com uma forma de utilização prática da contemplação e consequente entendimento dos quatro selos. Como mencionado, no contexto filosófico budista é instrumentalmente utilizada a noção de duas verdades: a relativa, ou convencional, e a absoluta, ou última, sublime. Buda declarou que a verdade sublime não só está para além dos conceitos e não pode ser descrita, mas também que está para além do âmbito da mente “comum”, no sentido de uma mente que ainda está obscurecida, que não consegue perceber a natureza vazia e ilusória dos fenômenos. Mas, ainda que a verdade última não possa ser expressa através dos pensamentos e palavras, ela pode ser indiretamente indicada, na medida em que se apontam os limites das construções conceituais.

Neste tipo de procedimento, argumentos lógicos são utilizados para indicar que, quando se tenta estabelecer de forma acurada a maneira como “as coisas de fato são” através do raciocínio lógico, acabamos por cair em contradições, em antinomias. Este método de demonstrar a impossibilidade da razão de retratar a verdade última das coisas é um dos principais procedimentos da escola *Prāsaṅgika Madhyamaka* (ver capítulo VII) – anteriormente aplicado por Nāgārjuna e Candrakīrti (fundador desta escola) –, como nos alertam também Fletcher e Blankleder, na introdução feita ao *Caminho do Meio* de Candrakīrti. Ainda que a razão seja incapaz de abranger a realidade, ela pode nos ajudar a compreender que ela mesma é insuficiente para tal objetivo, e nos levar a perceber que a verdade última deve ser entendida e realizada por outros meios que não a cognição

filosófica. A razão “percebe”, por inferência, que a verdade última ultrapassa o seu poder de compreensão e de expressão.

Para tomar um termo emprestado da teologia, a *madhyamaka* seria uma “*via remotiois*”, um procedimento dialético que se aproxima do seu objetivo ao mostrar tudo aquilo que a verdade última não é; seu propósito é demolir as teorias criadas pela mente comum e expor a pretensão de tais teorias. Com certeza, o uso da razão para demonstrar a sua própria inadequação não é um prospecto atrativo para os racionalistas, é uma descoberta que, em certo sentido, pode nos deixar atordoados, e que levou Kant a um ponto crítico de sua filosofia. Tendo compreendido as limitações da razão pura, ele percebeu que esta descoberta puramente intelectual era incapaz de remover aquilo que denominou de ilusão transcendental, *i.e.*, a impressão – e por isso uma tentação constante em acreditar – de que o pensamento é capaz de ser perfeitamente objetivo, ser isento das nossas perspectivas. Ele duvidou de que isso alguma vez seria possível. Mas Kant jamais concebeu a ideia de “*jñana*”, uma sabedoria não dual em que a verdade última é conhecida de forma direta, sem a mediação dos pensamentos e, por isso, como observa Murti, ele falha em perceber o imenso significado de sua descoberta e acaba por não mais desenvolvê-la.

Nāgārjuna e Candrakīrti não incorrem neste erro, justamente por terem como ferramentas não apenas os seus intelectos brilhantes, mas também o treino no cultivo contemplativo, um caminho que seguiam e que lhes foi transmitido por professores igualmente realizados. É por isso que é fundamental compreender que, dentro do contexto filosófico budista, o conhecimento, a lógica, o discurso, e os demais instrumentos de argumentação filosófica são todos importantes, mas, a partir de certo ponto, é fundamental não se ater apenas a eles, como foi descoberto, mas não desenvolvido, até mesmo por Immanuel Kant.

A disposição de, efetivamente, nos questionarmos e sermos capazes de verificar os limites da razão, ao mesmo tempo em que “colocamos em xeque” o *status quo* das nossas percepções e da realidade, é uma das mais importantes qualidades que se pode desenvolver ao cultivarmos um estado mental contemplativo, e nos tornarmos capazes de compreender cada um dos quatro selos mencionados; os quais definem, de forma extremamente sucinta, as “marcas” que estabelecem os pilares sobre os quais o pensamento filosófico budista é definido.



“Os doze elos de origem dependente”

(t. rten 'brel yan lag bcu gnyis / s. dvādaśāṅga-pratītyasamutpāda) – Caligrafia de Jigme Khyentse Rinpoche. É um dos temas mais importantes de toda a filosofia budista, onde é explicado o modo como todos os fenômenos se manifestam de forma dependente, através de causas e condições.

OS DOZE ELOS DE ORIGINAÇÃO DEPENDENTE

“Aquele que perceber a originação dependente com os olhos do conhecimento discriminativo será capaz de ver os dharmas que possuem as naturezas tal qual expostas no nobre caminho óctuplo.

E aquele que perceber a originação dependente com o olhar de sabedoria que compreende todos os objetos do conhecimento será capaz de ver o dharmakāya da natureza búdica. Assim foi ensinado.”

Jamgön Mipham Gyatso

O princípio dos doze elos de originação dependente (s. *dvādaśāṅga-pratītyasamutpāda/ t. rten 'brel yan lag bcu gnyis*) – também chamado de doze elos de “causalidade dependente”, de “coprodução condicionada”, de “cooriginação dependente”, de “originação interdependente” etc. – é um dos temas mais importantes de toda a filosofia budista. Este princípio de doze elos que cosem a tessitura do mundo fenomenal se propõe a explicar não apenas como o mundo se manifesta à nossa volta enquanto fenômeno, mas também como nós mesmos “aparecemos”, “surgimos”, “nos manifestamos” neste universo, e traz respostas para as questões humanas mais prementes, como o nascimento, a morte e a “existência”. As várias escolas, ainda que tenham perspectivas relativamente distintas, sempre se remetem a tal princípio, que foi considerado como revolucionário justamente pela sua originalidade em relação às outras perspectivas que vinham sendo desenvolvidas no contexto indiano na época de Buda. Questões como o sofrimento (analisado no contexto das quatro nobres verdades), como a impermanência e a ausência ou não de uma existência inerente (vistas na discussão sobre os quatro selos) etc. já faziam parte do universo reflexivo nas mais variadas correntes filosóficas da Índia; todavia, a elaboração e descrição do funcionamento como relações de dependência, onde uma coisa se conecta a outra e serve como elemento detonador capaz de tornar possível todo o universo percebido, *i.e.*, a maneira como as coisas se manifestam, tal qual ali elaborada, foi algo inédito naquele momento e, para a maioria de nós ocidentais e mesmo em seu próprio berço asiático, continua a ser um grande desafio.

Dentro da perspectiva filosófica da maioria das escolas budistas, ainda que, em termos últimos, a verdadeira natureza de todos os fenômenos seja inefável e esteja além de qualquer possibilidade de elaboração (sendo que alguns podem argumentar que a própria afirmação de que ela é inefável é,

em si mesma, uma elaboração/afirmação sobre a natureza dos fenômenos – ver capítulo VII) existe, em termos relativos, um universo que se manifesta e é apreendido e experienciado como sendo real. É a partir desse mundo experienciado, ligado à maneira como nós percebemos os fenômenos, que se concebeu a teoria dos doze elos de originação dependente, com os quais se descreve a forma como as coisas se manifestam, como isso acontece em dependência, como as coisas surgem em relação umas às outras. Podemos dizer que é o processo de originação dos fenômenos (o qual inclui a nós mesmos, enquanto pessoas) que é descrito, examinado e explicado nesta teoria segundo a qual não existe nenhum fenômeno que não seja efeito de uma originação dependente; todos os fenômenos surgem em decorrência de uma série de fatores causais, de condições.

Dentro da história da filosofia, tanto no Ocidente quanto no Oriente, a questão de ordem ontológica sobre de onde as coisas se manifestam, de onde surgem, o que são, como são geradas, foi feita inúmeras vezes. E o questionamento sobre de onde viemos? Para onde vamos? Quem somos nós? Tudo isso sempre foi questionado não só no campo estritamente filosófico, mas de outras ciências, como a biologia, a astronomia, a física e assim por diante. Teorias como a do *Big Bang*, por exemplo, são criadas e depois contestadas, e depois novas teorias surgem, e tentam novamente explicar o universo e sua formação. É justamente nesta direção, de tentar compreender a origem da nossa existência, ou melhor, daquilo que experienciamos como existência, que caminha o princípio dos doze elos. Além disso, é também fundamental enfatizar que, dentro desta perspectiva, não há um “princípio gerador” que tenha sido o “detonador” inicial da nossa existência, como, por exemplo, é proposto na teoria do *Big Bang*, que afirma que uma “explosão inicial” teria gerado todas as coisas posteriores a ela – resumindo aqui de forma muito rudimentar uma teoria

de alta sofisticação científica –; ou, como acontece no caso de algumas religiões, que propõem que haveria um “Criador” de todas as coisas.

De acordo com a visão budista, não existe algo como um momento inicial ou um criador universal; é dito que não há um “princípio”. Quando investigamos a origem das coisas, não é possível detectar um “princípio original”, dado que, para algo surgir, esse algo depende de pelo menos uma causa e/ou um momento precedente a ele e deve ter uma natureza semelhante à do que o antecedeu.

Sabendo então que, no contexto em questão, não há um “princípio gerador”, podemos dar início à nossa breve explanação sobre tal concepção “ontológica”, ligada à existência. É importante enfatizar que a palavra “ontológica” está entre aspas, pois, se vamos discutir a “origem” da “existência”, é preciso que haja origem e existência, mas, como já vimos e veremos, esse não é o ponto de vista aqui apresentado.

É importante enfatizar ainda que este entendimento não vale apenas para os fenômenos, mas também para a nossa consciência, que deve ser entendida de maneira muito específica neste contexto, como veremos no terceiro elo, em particular, e nas acepções budistas, de forma geral. O surgimento da consciência implica, necessariamente, momentos e/ou causas anteriores de consciência e que a natureza da consciência que se manifesta seja de natureza semelhante àquela que a precedeu. Por esse motivo, não se pode afirmar que a “vida que está por vir” começa apenas com a fecundação de um óvulo (ou qualquer outra forma de concepção de um ser), pois a natureza da consciência que surge não pode ser distinta da que a causou.

Por fim, devemos ressaltar que a originação dependente é subdividida em dois tipos:

1. A dos fenômenos externos (t. *phyi'i chos*), ligados à natureza externa, como é o caso de uma semente que se desenvolve até se tornar uma flor.

2. E dos fenômenos internos (t. *nang gi chos*), os agregados que surgem de acordo com o processo descrito pelos doze elos.

É no segundo tipo que vamos nos focar aqui.

De acordo com Kyabje Kangyur Rinpoche, tradicionalmente o princípio da originação dependente é explicado em cinco pontos: a necessidade desta teoria; a definição de cada um dos doze elos; quatro maneiras principais de apresentar a teoria; o número de existências necessárias para um ciclo completo; e o método de meditação sobre essa perspectiva. Esses aspectos são claramente expostos no *Śalistambasūtra*, o *Sūtra* do germinar do arroz.

Mas se faz importante esclarecer que há mais de uma maneira de descrever e mesmo de ordenar os doze elos e, além disso, em alguns *sūtras*, podemos encontrar até mesmo um número de elos diferentes, como dez ou quinze etc. Esclarecemos então que a descrição aqui apresentada segue a maior parte dos textos relativos à escola *Mahāyāna* do budismo e de sua filosofia. E que, apesar de tratarmos de elos que vão sendo tecidos ao longo do tempo, de acordo com a mesma escola, também é possível pensá-los de forma tal que todos esses elos aconteçam simultaneamente, em um único instante. Falemos então de cada um desses cinco aspectos.

I. DA NECESSIDADE

Desde a época do Buda histórico, é dito que a pessoa que entender este princípio ficará livre das visões distorcidas sobre a realidade e, por esse motivo, será capaz de sobrepujar o sofrimento, o qual tem como raiz o desconhecimento da natureza de si mesmo e dos fenômenos. Kyabje Kangyur Rinpoche, ao mencionar os ensinamentos de Buda, escreve:

Quando isto é, aquilo é;
Isto surge, aquilo surge.
Pois assim é: devido à ignorância,
Surgem os fatores condicionantes e o resto.

Pessoas diferentes podem ler os versos acima de maneiras distintas, mas, tentando percorrer o entendimento disso seguindo os passos propostos por aquele que o cita, temos que a frase “quando isto é, aquilo é”, indica que todos os fenômenos surgem a partir de causas anteriores. Esta visão contradiz a visão da escola indiana *Cārvāka* (ver capítulo VI), que propõe que os fenômenos não sejam causais, *i.e.*, os *Cārvākas*, ao contrário dos budistas, não estabelecem uma relação de causa e efeito dos fenômenos, como é a acepção proposta pelas “leis do karma”. A frase “Isto surge, aquilo surge”, é a asserção de que as causas em si mesmas surgem a partir de outras condições causais, são interdependentes, funcionando então como uma negação à visão de algumas escolas eternalistas de que há uma causa permanentemente existente para a manifestação dos fenômenos. Nas duas últimas estrofes, quando se lê: “Pois assim é: devido à ignorância, /surgem os fatores condicionantes e o resto”, esta é uma negação ligada às teorias de que o mundo surge como um projeto premeditado de um criador divino, ou mesmo de uma “explosão inicial”, sem causas específicas, como mencionado nos exemplos acima.

Assim sendo, a necessidade da exposição deste princípio está ligada à refutação de perspectivas que são consideradas em desarmonia com a realidade dos fenômenos tal qual vista dentro do contexto apresentado por Buda. Sendo que tal exposição não tinha por objetivo “vencer adversários” que se opusessem a ela, ou pensassem de forma diferenciada, mas simplesmente de beneficiar a todos aqueles que buscavam, e buscam, se libertar das confusões oriundas de uma compreensão distorcida da realidade, que acabam por nos aprisionar a uma teia de confusões que obscurecem as nossas percepções em relação ao ser e estar no mundo.

A necessidade deste princípio jaz então no fato de que, ao sermos capazes de compreendê-lo, natural e gradualmente nos tornaremos aptos a perceber a tessitura dos fenômenos da forma como eles vão sendo fabricados – nesse caso, como a sensação de “eu” é fabricada – e também de, através deste próprio esclarecimento, nos livrarmos do sofrimento, ao aplicarmos os métodos que são subjacentes a tal compreensão. Além disso, este entendimento nos torna capazes de ajudar as outras pessoas. O simples fato de compreendermos o mecanismo de funcionamento daquilo que se manifesta nos torna aptos a experienciar e compartilhar, sem engano, tal sabedoria.

II. DA DEFINIÇÃO DE CADA UM DOS DOZE ELOS DE ORIGINAÇÃO DEPENDENTE

De acordo com o *Divyāvadāna*, antologia de narrativas budistas, o próprio Buda teria concebido um esquema simbólico para ilustrar e comunicar a sua explicação dos doze elos. O esquema foi celebrizado em pinturas nas quais os elos são representados em um círculo fechado, é a Roda da Existência (s. *bhavacakra* / t. *srid pa'i 'khor lo*), conhecida também como a Roda da Vida, ou Roda do Saṃsāra – ver imagem 15. Trata-se de um dos símbolos mais antigos da tradição budista e funciona como uma espécie de cosmologia psicológica, servindo como uma cartografia dos nossos processos internos e dos seus efeitos externos, como propõe o especialista Jeffrey Hopkins.



Bhavacakra (Roda da Existência)

Entrada do templo no Centro Sakya em Dehradun, Índia. A roda da existência é um dos símbolos mais antigos da tradição budista, frequentemente pintado na entrada dos mosteiros e templos, sendo uma representação simbólica, uma espécie de cartografia, dos nossos processos internos e dos seus efeitos externos, retratando os ciclos da vida.

Uma das razões pelas quais a “Roda da Existência Condicionada” é pintada na parede externa dos mosteiros é que, desde aquela época, ela servia como um instrumento para ensinar de forma visual e simples aspectos profundos da filosofia budista para um público geral. Mas, como dito, existem várias formas e níveis de compreender os ensinamentos, e essa representação pode também ser lida de muitas maneiras.

Ao ilustrar as causas por detrás da situação em que nos encontramos – limitada e de sofrimento –, a roda da existência nos revela como, através da prática dos antídotos para essas causas, nós podemos superar o sofrimento que é o seu efeito. Ela nos mostra também uma proposta essencialmente altruísta, através de uma descrição inquietante dos passos de como somos aprisionados nesse ciclo, e de como isso serve como um chamado à ação, ao agir. Ao nos referirmos a cada um dos elos, será dada a indicação de como este é representado no *bhavacakra*.

DO PRIMEIRO ELO

Ignorância (s. *avidyā* / t. *ma rig pa*): A palavra “*avidyā*”, mais literalmente traduzida como ausência de luz, de entendimento, ou de visão – a qual já foi vista no terceiro capítulo quando foram expostos os três principais “venenos da mente” –, é a ignorância, ou a nessecidade, no sentido de estar ligada a uma acepção errônea de nós mesmos e da natureza dos fenômenos, e acaba por gerar as nossas experiências. Todas essas experiências são parte integrante do chamado ciclo do *samsāra*, que tem *avidyā* como raiz. Essa ignorância serve como o primeiro dos elos, pois é a causa basilar das experiências que se têm dentro destas condições.

São apontados dois tipos principais de ignorância: a inerente ou coemergente e a intelectualmente adquirida. Esse segundo tipo é uma ignorância adventícia, e não é comum a todos os seres; não sendo comum a todos os seres, ela não pode ser a raiz do ciclo da existência. O primeiro tipo, a ignorância inerente ou coemergente, é comum a todos e, assim sendo, é ela que encabeça os doze elos de originação dependente.

Uma metáfora frequentemente utilizada nos ensinamentos budistas para ilustrar como a ignorância é a raiz dos sofrimento é a de uma corda estendida no chão de uma sala escura que é erroneamente percebida como sendo uma cobra. Ao se assumir equivocadamente que uma corda é uma cobra, são despertadas em nós as mais diversas emoções, entre elas o medo, a aversão etc., mas todas essas sensações são provenientes de um erro de percepção, acontecem devido à nossa ignorância, pois ignoramos que aquilo que parece ser uma cobra nada mais é do que uma corda inofensiva. Se realmente se tratasse de uma cobra, poderíamos estar em perigo, mas não é o caso, não há cobra alguma ali, há apenas confusão da nossa parte. Quando alguém, ou nós mesmos, acendemos a luz da sala, vamos até o local onde acreditávamos haver uma cobra, percebemos que é

apenas uma corda, que nunca houve cobra alguma ali, e por isso nunca houvera qualquer motivo para temor. Ao observarmos do que realmente se trata, as nossas ansiedades são eliminadas. De maneira semelhante, a nossa percepção sobre os fenômenos é confusa, ignoramos como as coisas realmente são, e essa distorção da realidade nos leva ao sofrimento. Ao nos livrarmos desse “erro perceptivo”, todos os problemas naturalmente desaparecem. Assim sendo, não é que o *samsāra* seja algo real e que tenhamos que nos livrar dele, mas, sim, a nossa percepção das coisas e de nós mesmos é que é fundada em um erro de compreensão, e é esse erro que deve ser eliminado, e não as coisas. Eliminando esse erro seminal, eliminamos os ciclos de sofrimento.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Uma pessoa velha e cega, tateando com uma bengala em busca de um caminho. Simboliza uma pessoa ignorante, incapaz de perceber em que direção vai e para onde deveria ir; é a ignorância.

DO SEGUNDO ELO

Volição/formação (s. *saṁskāra* / t. *'du byed*): A palavra *saṁskāra* é passível de várias traduções, como formação ou fabricação volitiva, mental ou kármica, criação kármica, fatores condicionantes, mentais ou de formação, volições, motivações, impulsos etc. Muitas traduções são possíveis para esse termo, mas vamos tentar perceber do que se trata.

Devido à ignorância, tal qual descrita no primeiro elo, os seres acreditam em uma noção distorcida de “eu”, como se esse “eu” fosse provido de existência inerente; devido a isso, os seres acumulam três tipos de ações: ações positivas, as quais tendem a trazer estados temporários de felicidade, ações negativas, com consequências tidas como desagradáveis, e as chamadas ações neutras, que não são positivas nem negativas, mas que, de acordo com algumas formas de exposição, podem ser consideradas negativas, pois seriam uma espécie de “perda de tempo”, uma vez que desperdiçamos a oportunidade de nos engajar em ações positivas que poderiam ser capazes de propiciar sensações de felicidade, para nós e também para os outros. Uma outra forma de interpretar as ações neutras é a de que: ao nos concentrarmos de maneira unidirecional, nos tornaríamos capazes de produzir estados de neutralidade em que não há nem apego nem rejeição que possam resultar em ações positivas e negativas, e esse tipo de ação neutra também seria capaz de gerar frutos positivos, pois estaria ligada ao treinamento da mente.

Três tipos de ações, as do corpo, as da fala e as da mente, são responsáveis pelas formações mentais que dão origem às nossas tendências, aos nossos hábitos, às circunstâncias da nossa vida; é por isso que, de acordo com essa perspectiva, algumas pessoas nascem em condições mais afortunadas do que outras, ou ainda têm mais ou menos facilidade para executar certas tarefas etc. São apontados dois aspectos

principais do *karma* (muito embora a tradução literal de “*karma*” seja ação; a definição de *karma* é extremamente complexa) que estão envolvidos com este elo: o primeiro seria aquilo que é chamado de “reunir as condições”, ou seja, a própria criação do *karma*: as nossas ações criam as condições para que posteriormente venhamos a experienciar os resultados daquela ação. O segundo aspecto é a “causa para se desenvolver uma tendência”: neste caso a ação tem efeito condicionado, fazendo com que determinados hábitos, comportamentos ou tarefas sejam cada vez mais facilmente repetidos no futuro. Consequentemente, as nossas ações vão produzir dois tipos de resultados: as experiências futuras e os condicionamentos/hábitos.

Um exemplo de legados resultantes das ações (*karma*) passadas seria o de pessoas que são tidas como gênios, que são extremamente talentosas em certas atividades. Tudo isso pode ser justificado exatamente por essa perspectiva de que, como já haviam praticado determinada função em outro momento, tais atividades se tornaram mais facilmente executáveis, e as circunstâncias de vida também podem se manifestar nesta direção. Um compositor como Ludwig van Beethoven (1770-1827), por exemplo, poderia facilmente ser entendido dentro deste parâmetro. Por ter tais tendências, ele já nasceu em uma família em que o pai era músico, teve seu talento reconhecido desde muito jovem, aos sete anos já compunha obras musicais etc. Mas é importante lembrar que isso pode se dar tanto de uma forma tida como positiva quanto negativa. No caso do citado Beethoven, podem ser identificadas qualidades ligadas à habilidade musical. Uma outra pessoa que mantém hábitos muito arraigados de agressividade, por exemplo, pode encontrar-se frequentemente em guerras etc. Este processo de formação contribui então com as situações tidas como positivas e/ou negativas que vão se manifestando ao longo das existências, situações estas que são resultantes das nossas próprias ações e

tendências habituais. É por isso que é tão importante compreender este mecanismo, pois esta compreensão faz com que se torne mais fácil desenvolver hábitos positivos e agir de forma condicente aos nossos objetivos, ao mesmo tempo que podemos considerar de forma mais consciente os nossos valores.

Resumindo, as ações distorcidas e confusas praticadas pelo corpo, a fala e a mente, decorrentes da ignorância, da atração e da aversão, deixam “resíduos” na mente que são chamados de volições/formações. Ainda que todas as nossas ações sejam efêmeras, e cheguem a um fim, elas deixam resíduos, até que estes se manifestem no futuro como uma experiência agradável, desagradável ou neutra, dependendo da natureza da ação original, ou, ao contrário, sejam eliminados. Estes resíduos – formações mentais ou volições – criam as condições para a manifestação da consciência, o terceiro dos elos.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Um oleiro molda um vaso em uma roda. A ação de fazer os potes do oleiro simboliza as ações do corpo, da fala e da mente com as quais ele molda os efeitos futuros na roda da vida. Essas marcas kármicas, vestígios de ações, afetam os momentos presentes e os futuros através da perpetuação de hábitos e tendências, da mesma forma como a roda do oleiro continua a girar após um único impulso. Além disso, assim como um pote de barro pode ser moldado em vários tamanhos e formas, as nossas ações físicas, aquilo que dizemos e, principalmente, as nossas motivações, pensamentos, emoções, geram os mais diversos resultados, que servem como base do nosso caráter e dos nossos padrões e hábitos pessoais.

DO TERCEIRO ELO

Consciência (s. *viñāna* / t. *rnam par shes pa*): O autor tibetano Khenchen Thrangu Rinpoche, ao falar sobre o princípio da originação dependente, diz que, devido à ignorância (1º elo), nós praticamos uma ação (2º elo) e esta ação planta uma “semente” na mente, *i.e.*, imprime uma condição na consciência. Futuramente, através do condicionamento, ou seja, da semente que foi plantada em virtude das nossas ações anteriores, certa experiência irá ocorrer e certa tendência habitual terá um efeito. Temos então tanto um potencial para passarmos por determinado tipo de experiência quanto um potencial para agirmos de certa maneira. Essas impressões latentes são semeadas em nosso fluxo de consciência; e esta “consciência condicionada” é então o terceiro elo da cadeia, sendo que o termo “condicionada” se refere aqui ao fato de haver causas anteriores.

É por esse motivo que as pessoas podem passar por circunstâncias mais ou menos afortunadas, e se comportam de forma mais ou menos virtuosa, de acordo com as ações anteriores. O modo como a consciência vai sendo condicionada é que vai determinar a qualidade da experiência de vida de cada um ao longo do tempo.

Podemos identificar dois aspectos principais da consciência: “a consciência causal” (ou consciência propulsora) e a “consciência resultante” (ou consciência impulsionada). Esses dois aspectos perfazem o terceiro elo, pois, juntos, eles também estabelecem a ligação entre duas existências. A consciência do momento causal é a consciência do momento em que a ação é realizada; quando estamos agindo, estamos deixando marcas em nosso fluxo de consciência, essas impressões, que podem também ser chamadas de condicionamento, ou do “plantio da semente”, permanecem conosco até o momento em que o resultado se

manifesta. Estas marcas da ação original permanecem dormentes no fluxo da consciência até que as condições se tornem favoráveis para que o resultado se manifeste. É como se houvesse uma marca, um resíduo, que, algum tempo depois, produz resultado. É nesse instante que chegamos ao segundo aspecto, a consciência do momento resultante, que é a consciência que experiencia o resultado kármico de uma ação, que pode ser agradável, desagradável ou neutro.

Assim sendo, o que acontece conosco é o resultado do que fizemos anteriormente. Esses dois aspectos da consciência que estabelecem o *karma* são também entendidos – particularmente na escola *Yogācāra* (ver capítulo VII) – como as oito consciências, ou as oito “coleções” ou “aglomerados” de consciências (s. *aṣṭavijñānakāya*), que são: 1. a consciência visual (s. *caḡsur vijñāna*); 2. a consciência auditiva (s. *śrotra vijñāna*); 3. a consciência olfativa (s. *ghrāṇa vijñāna*); 4. a consciência gustativa (s. *jihva vijñāna*); 5. a consciência tátil (s. *kāya vijñāna*); 6. a consciência mental (s. *mano vijñāna*); 7. a consciência mental impura ou consciência emocional (s. *kliṣṭamanas*); e 8. a consciência de base (s. *ālayavijñāna*), *i.e.*, um nível muito sutil da consciência, onde os resíduos das ações passadas são armazenados, um estado de consciência que serve como base, ou solo, para o surgimento de todos os outros tipos de consciência e que está constantemente presente. A interação entre *saṃskāra* (formações/volições, 2º elo) e *vijñāna* (consciência, 3º elo) engloba todas as experiências psicológicas do inconsciente, incluindo a memória, os sonhos etc.

Em suma, a consciência que constitui o terceiro elo está sempre ligada à nossa mente. As ações do corpo, da fala e da mente deixam marcas, mas estes vestígios residem na mente, *i.e.*, no fluxo sutil da consciência. Ao agirmos física, verbal ou mentalmente, estamos condicionando a mente. Mesmo quando o corpo e a fala são interrompidos, um fluxo muito sutil de

consciência continua a se perpetuar e, assim, as ações em que nos engajamos deixam vestígios em nossa consciência, os quais futuramente irão favorecer a fabricação de um corpo. O mesmo acontece com cada ação verbal que realizamos: elas deixam marcas, e isso determinará a qualidade da nossa fala. Esse fluxo de consciência, que vai sendo continuamente condicionado, se torna a causa para o quarto elo: *nāma-rūpa*.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Entre as representações mais frequentes, temos a de um macaco que balança no galho de uma árvore, ou a de alguém que olha pela janela. O macaco representa a nossa consciência, a forma como os nossos pensamentos e emoções vão “saltando” de um lado para outro de maneira descontrolada, e como facilmente somos seduzidos e distraídos pelos objetos dos sentidos e as sensações, como quando olhamos por uma janela.

DO QUARTO ELO

Nome e forma (s. *nāma-rūpa* / t. *ming dang gzugs*): Como foi visto anteriormente, aquilo que percebemos como “eu”/“si”/“si mesmo” é composto pelos chamados cinco agregados (s. *pañcaskandha*), nomeadamente, forma, sensação, percepção, volições e a consciência.

Depois de se ter entrado no ventre da futura mãe no momento da fecundação, pela força da consciência sutil, gradualmente dá-se início à formação dos quatro agregados mentais (s. *nāma*), e a eles é adicionado o agregado da forma (s. *rūpa*), formando então o quarto elo: nome e forma (s. *nāma-rūpa*). Os cinco agregados criam as condições para os seis sentidos que formam o quinto elo, como veremos.

A forma inicial é literalmente o embrião, que é o potencial para a manifestação dos agregados. Todo o potencial genético para a forma que começa a se desenvolver é também o potencial condicionado para os vários sentimentos, percepções, volições e consciências que vão surgindo com o novo corpo. Este potencial para a manifestação dos quatro agregados mentais está presente, mas apenas nominalmente, e por isso eles são chamados de “nome”. Uma pessoa não pode ter a consciência da visão, por exemplo, enquanto não tiver os olhos para ver, nem os ouvidos para ouvir, e assim por diante com todos os órgãos dos sentidos. No útero é possível a geração da forma, mesmo enquanto os agregados mentais ainda não estão muito ativos, mas, pouco a pouco, a base para estes agregados vai se desenvolvendo e cria as condições para o quinto elo, *āyatana*.

Representação simbólica no *bhavacakra*: uma ou mais pessoas em um barco. Esse conjunto representa os cinco agregados que compõem a percepção do “eu”: o corpo físico, forma, é o barco; e os componentes

mentais são as pessoas. A ideia de um barco também se relaciona com o “trânsito” de uma existência para a outra.

DO QUINTO ELO

Os *āyatanas* (t. *skye mched*): A palavra sânscrita *āyatana* tem um significado muito particular – que deve ser compreendido em seu próprio contexto – e representa as bases, ou portas, da percepção, os campos dos sentidos. Podem ser classificados como seis: os seis órgãos sensoriais; ou como doze, quando também nos referimos aos seis objetos sensoriais. Estes também podem ser estudados por um outro ponto de vista quando nos referimos a uma categoria mais abrangente, a dos dezoito *dhātus*, elementos ou sementes, que são: seis órgãos dos sentidos + seis objetos dos sentidos + seis consciências sensoriais.

Os *āyatanas* (bases da percepção/campos dos sentidos) funcionam como um meio para que a percepção sensorial possa surgir, mas não são as causas da percepção, mas, sim, as condições que possibilitam que esta aconteça.

Para que se possa compreender como este elo é pensado, tomemos como exemplo a visão. Quando o órgão da visão, *i.e.*, o olho, se desenvolve, ele acaba por se tornar a base para a consciência visual, e assim por diante com todas as faculdades (audição/ouvido, olfato/nariz, paladar/língua, tato/pele, mais a faculdade mental). Os *āyatanas* permitem que a consciência surja e se desenvolva dentro de determinado campo perceptivo. No caso da visão, uma vez que a faculdade visual está em funcionamento, isto torna possível que a consciência visual estabeleça contato com as coisas, que estas sejam detectadas, e a percepção visual seja desenvolvida. E isso acontece com os cinco sentidos, e abrange também a faculdade mental, que seria um sexto sentido – é importante esclarecer que o sexto sentido na concepção dos pensadores budistas não é similar à propriocepção ou cinestesia estudada pelos neurologistas hoje em dia. Estas “portas” da percepção, *āyatanas*, criam as condições para a

manifestação do sexto elo, o contato; a percepção acontece no encontro entre os órgãos dos sentidos, os fenômenos e a consciência.

Repetindo e aprofundando, os seis *āyatana*s criam as condições para que o corpo (a forma) e outros eventos mentais dêem vazão a seis campos de consciência (consciência-visual, consciência-sonora, consciência-gustativa, consciência-olfativa, consciência-tátil e consciência-mental), que contribuem para o surgimento de todas as experiências sensoriais que irão compor a nossa interpretação da realidade.

Os *āyatana*s são divididos em duas categorias: internos (s. *ādhyātmika*) e externos (s. *bāhya*), sendo que as bases internas e externas atuam em conjunto.

O agrupamento interno refere-se aos cinco órgãos sensoriais (olhos, ouvidos, nariz, língua e pele/corpo) e à base mental, denominada de “não sensorial”, a qual se refere aos atos da memória, da imaginação, de visualização, dos pensamentos etc. Mas os *āyatana*s internos não devem ser interpretados apenas como sendo os órgãos físicos “em si mesmos”, pois estes são somente o local onde a sensibilidade é estruturada para que possa surgir a experiência de ver, de ouvir, de saborear, de cheirar, de tocar, e os diversos eventos mentais. Os *āyatana*s internos, relativos a cada um dos sentidos mencionados, são chamadas em sânscrito de *caḥṣur-āyatana* (campo da visão), *śrotra-āyatana* (campo da audição), *ghrāṇa-āyatana* (campo do olfato), *jihva-āyatana* (campo do paladar), *kāya-āyatana* (campo do tato) e *mano-āyatana* (campo mental).

Um exemplo didático que é frequentemente utilizado para que a relação entre os órgãos e as consciências possa ser entendida é o de uma pessoa em uma sala que olha para fora através de uma janela. Se nos indagarmos quem é que vê, a janela ou a pessoa, a resposta é bastante simples: uma vez que a janela não possui a capacidade de ver, é apenas a pessoa que vê. Mas se novamente nos indagarmos se seria a pessoa capaz de ver as coisas

do lado de fora sem a janela, uma vez mais a resposta seria simples: não, pois, em geral, não é possível ver coisas através da parede sem uma janela. Temos então duas coisas distintas, que são: os olhos (órgãos) e o ver. Assim, sem os olhos não temos a capacidade de ver, mas sem a consciência-visual também não seríamos capazes de ver. Além disso, para que todo este processo de ver possa acontecer, é necessário mais um componente, que é o objeto visual; sem o objeto visual, não há nada a ser visto.

Os *āyatana*s externos (s. *bāhya-āyatana*) funcionam sempre em conjunto com os *āyatana*s internos correspondentes; referem-se assim aos seis tipos possíveis de sensibilização em relação às coisas. Esses *āyatana*s são os meios pelos quais os aspectos mais diversos, estabilizações fugazes em determinado campo da nossa consciência, possam se manter por tempo suficiente para serem reconhecidos como sendo esta ou aquela coisa específica. Os *āyatana*s internos e externos devem ser entendidos como um trabalho conjunto, que acontece aos pares; em um dado momento, trabalham quase como se fossem dois aspectos de uma modalidade particular de cada uma das consciências. Estes seis *āyatana*s externos, relativos a cada uma das seis sensibilizações, são chamados em sânscrito de: *rūpa-āyatana* (*āyatana* da forma – ligado à visão), *śabda-āyatana* (*āyatana* do som – ligado à audição), *gandha-āyatana* (*āyatana* do cheiro – ligado ao olfato), *rasa-āyatana* (*āyatana* do sabor – ligado ao paladar), *spraṣṭavya-āyatana* (*āyatana* do toque – ligado ao tato), *dharmā-āyatana* (*āyatana* das faculdades mentais – ligado a diversos fenômenos mentais). A relação que acontece entre os dois grupos de *āyatana*s, internos e externos, é o contato, o sexto dos elos.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Os *āyatana*s, campos dos sentidos ou bases da percepção (5º elo), são, em geral, representados por uma casa com cinco janelas (olhos, ouvidos, língua, nariz e pele/corpo) e

uma porta (faculdade mental). Essa casa simboliza os seis sentidos pelos quais o mundo externo é percebido; eles são representados por uma casa vazia, porque este é um momento em que os órgãos do embrião estão se desenvolvendo, mas ainda não estão funcionando plenamente. De longe a casa parece cheia, mas, ao olharmos mais de perto, percebemos que está vazia; da mesma forma, as seis faculdades dos sentidos são vazias, pois precisam de um objeto para poder estabelecer um contato (6º elo) e efetivamente gerar a consciência visual, auditiva etc.

DO SEXTO ELO

Contato (s. *sparśa* / t. *reg pa*): É neste elo da cadeia que se estabelece a união dos objetos externos com a consciência, tendo como agente intermediário as bases da percepção. É importante notar que esse contato, que tem um significado muito particular aqui, é composto de três “ingredientes”: 1. os órgãos da percepção e 2. os objetos da percepção, os quais são conectados através de 3. consciência. Esses “ingredientes” atuam simultaneamente: o objeto, o órgão que entra em contato com ele, e o elo entre ambos que é criado pela consciência.

No processo de gestação, à medida que o feto vai desenvolvendo os *āyatanas*, os olhos começam a ganhar a habilidade de perceber as coisas visuais, e assim se estabelece o contato visual; os ouvidos começam a ouvir, e se estabelece o contato auditivo; o nariz já pode cheirar, e se estabelece o contato olfativo; a língua inicia a degustação de sabores, e temos então o contato gustativo; o corpo passa a sentir as mais diversas sensações (calor, frio etc.), e temos o contato físico; a mente reage a todas essas coisas com os mais variados sentimentos e pensamentos, e temos assim o contato mental baseado nas sensações físicas.

Quando pensamos nesse tipo de contato, dois aspectos ganham proeminência: o primeiro é que há a necessidade de que esses três “ingredientes” se unam. O segundo é que, uma vez que o objeto sensorial externo, o órgão do sentido e a consciência associada a ele se reúnem, nós temos a experiência do mundo externo, o que dá origem ao sétimo elo, nomeadamente, as sensações.

Representação simbólica no *bhavacakra*: um casal se abraçando, representando o contato, o universo dos sentidos, o encontro dos órgãos dos sentidos com seus objetos através da consciência, que conseqüentemente nos levam às sensações.

DO SÉTIMO ELO

Sensação, o sentir (s. *vedanā* / t. *tshor ba*): Quando, através do contato, notamos os objetos da percepção, estes nos provocam uma sensação; vemos algo que percebemos como agradável, isso nos causa prazer; se o percebemos como desagradável, isso nos causa desprazer; se o percebemos como neutro, isso causa indiferença. O mesmo acontece com os odores, os sons etc. De acordo com as nossas tendências, julgamos aquilo que “penetra” através dos sentidos, e isso causa as respectivas sensações de prazer, desprazer ou indiferença.

É importante salientar que nada é prazeroso, desagradável ou indiferente por si mesmo, mas depende da forma como cada um se relaciona com os fenômenos em questão, e a maneira como nos relacionamos com isso é dependente dos nossos hábitos e tendências. Cada elo é a causa para o surgir do elo subsequente, o contato ocorre por haver bases para a percepção; as sensações de algo agradável, desagradável ou indiferente ocorrem pelo contato, e assim por diante.

Os doze elos podem ser agrupados de várias maneiras diferentes. Se olharmos para os elos de uma forma mais global, percebemos que os dois primeiros elos, ignorância e volições – ou fatores condicionantes –, são a causa para os cinco elos subsequentes: consciência, nome-forma, *āyatana*s, contato e sensação. Isso significa que, através da raiz fundamental da ignorância, são estabelecidas as nossas tendências, que darão origem aos elos três, quatro, cinco, seis e sete. Colocado de outra forma, isso implica que a nossa consciência atual (3º elo) e os outros elos que a seguem são condicionados pela ignorância (1º elo) e pelas volições – ou formações mentais (2º elo) – estabelecidas por essa ignorância. A maneira como a consciência é estabelecida determina o quarto elo, nome e forma. Nome e forma, por sua vez, dão origem aos *āyatana*s, e assim

sucessivamente. Um elo leva a outro e, de acordo com essa perspectiva que não se restringe a uma única “existência”, os dois primeiros elos se relacionam com existências passadas, que darão origem aos outros cinco elos que se seguem, os quais estão relacionados com a existência atual. Esses cinco elos são a base para as nossas ações nesta existência, e irão criar as condições para a próxima, gerando um fluxo constante de causalidades. Essa noção de ciclos de existência, no passado, futuro e presente, será analisada no item quatro deste capítulo (Do número de existências necessárias para um ciclo completo).

Dentro deste universo das sensações e sentimentos gerados pelo contato, podemos identificar modalidades diferentes de experiências, as quais dependem de quatro fatores: 1) o local da sensibilidade no corpo (a base interna); 2) o objeto externo correspondente ao campo sensitivo em questão (base externa); 3) o modo de articulação entre as bases internas (a) e externas (b), a afinidade entre elas; 4) o sinal característico resultante dessa interação.

Assim sendo, no sétimo elo são geradas as diferentes experiências relativas aos sentidos. Aquilo que nos agrada pode criar apego na tentativa de perpetuarmos a sensação; o que nos desagradar pode gerar aversão na tentativa de evitarmos o sentimento; o que é neutro pode nos deixar indiferentes. Quando temos essas sensações agradáveis ou desagradáveis, queremos dar continuidade ou evitar, respectivamente, e isso leva ao oitavo elo, que é o anseio, o envolvimento, o desejo.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Uma pessoa com uma flecha no olho. Entre as várias possibilidades de leitura, essa representação simboliza que o contato gera as sensações, os sentimentos, o sentir. A experiência dolorosa da pessoa é gerada devido ao contato com um objeto, a flecha. Sem o contato, não haveria a sensação de dor ou sofrimento.

DO OITAVO ELO

Anseio, envolvimento ou desejo (s. *trṣṇā* / t. *sred pa*): Muitas são as possibilidades de tradução e mesmo de interpretação da palavra *trṣṇā* / *sred pa*. Por causa da abrangência, ao longo da explanação, optei por usar três vocábulos, dando ao leitor um leque maior de possibilidades para o entendimento deste elo que trata do envolvimento que temos com o mundo que é por nós experienciado. Esse é o tipo de desejo sobre o qual nos delongamos no capítulo terceiro, particularmente ao nos referirmos à segunda nobre verdade, a verdade das causas (ou origem) do sofrimento.

As sensações fazem com que surja o desejo de perpetuar aquilo que é prazeroso e evitar aquilo que é desagradável. Passamos cotidianamente pelas mais diversas situações, que nos causam todo tipo de anseio, seja pelo desejo de sermos admirados e reconhecidos pelos outros, pela vontade de ter uma pessoa como namorada, por querermos coisas materiais como um carro, uma casa, um pacote de batatas fritas etc. Por outro lado, também ansiamos por nos livrar daquilo de que não gostamos, como um vizinho antipático, uma conta de luz alta demais, um cachorro de rua que late a noite inteira, e assim por diante. Convivemos cotidianamente com estes anseios; a mente se envolve o tempo todo com essas experiências subjetivas.

Ao darmos vazão a estes anseios que são mais ou menos conscientes, conforme o caso, reiteramos constantemente as nossas tendências e hábitos mentais, os quais são orientados pelo desejo oriundo da ignorância. De acordo com várias escolas, principalmente a *Śrāvākayāna*, poderíamos dizer que o tipo de desejo despertado depende de qual dentre as faculdades sensoriais está envolvida, e qual motivação está presente. Assim, como foi visto no terceiro capítulo, poderíamos dizer que a motivação mais frequente é a de se obter uma gratificação sensual (s.

kāma-trṣṇā), o que resulta no envolvimento com qualquer coisa que surja no campo da consciência. Esse tipo de envolvimento não é sempre evidente, muito pelo contrário, é uma atitude relativamente passiva em virtude dos nossos condicionamentos mentais e falta de atenção em relação aos processos da mente. Um segundo tipo frequente de motivação em relação a esse envolvimento é justamente uma busca em relação àquilo que é denominado de “eternos”, *i.e.*, um desejo de continuar a existir (s. *bhāva-trṣṇā*). A terceira motivação é a, também já mencionada, tentativa de “aniquilação” (s. *vibhava-trṣṇā*), *i.e.*, acreditar que qualquer tipo de envolvimento sensorial pode levar ao sofrimento e, por esta razão, desenvolver hábitos destrutivos. Um tipo de anseio que também é frequentemente abordado ao se falar deste elo é o apego que temos ao nosso corpo e o conseqüente medo da morte.

Graças ao envolvimento inicial com o mundo subjetivo, esta sensação de desejar alguma coisa, que é o oitavo elo – seja a vontade de querer obtê-la, ou repúdio em relação a ela –, acaba por nos impulsionar de forma intensa a buscar aquilo que ansiamos. É como se a vontade fosse crescendo cada vez mais, até surgir um impulso, quase incontrolável, de ir atrás do objeto, e é nesse momento que começa o nono elo, o apegar-se, sobre o qual também já se discutiu no terceiro capítulo. A partir desse anseio, dá-se então origem ao elo seguinte, que é o momento em que o desejo é elaborado e se torna uma força motriz.

Representação simbólica no *bhavacakra*: A representação deste elo também é bastante variável. Entre as mais frequentes, temos: uma mulher que oferece uma bebida a um homem; ou um homem que toma uma bebida (cerveja, vinho etc.), por vezes rodeado de garrafas vazias. Essas imagens são muitas vezes interpretadas como sendo a representação da sede, o desejo de consumir algo que parece nos fazer falta. Todavia, assim como a sede do homem nunca é satisfeita, a pessoa que se encontra em

estado de ignorância nunca se sentirá satisfeita: por mais que tenha aquilo que deseja, sempre vai ansiar por mais. Um exemplo que é utilizado para ilustrar esse constante processo de insatisfação é o de bebermos água salgada para tentar saciar a sede: por mais que bebamos todo um oceano, continuaremos sedentos, insatisfeitos.

DO NONO ELO

Apegar-se ou adotar, apropriar-se (s. *upādāna* / t. *len pa*): A palavra *upādāna*, enquanto substantivo, por vezes é interpretada como “combustível”, ou, mais precisamente, uma “causa material” para algo e, enquanto forma verbal, frequentemente tem o sentido de “agarrar”, “tomar para si”, “apropriar-se”. Uma vez que nós ansiamos (8º elo) pelas coisas, o impulso de tentar “agarrar”, de obter o objeto de desejo, é aqui chamado de apegar-se. E isso é uma condição mental que vale tanto para as coisas consideradas prazerosas como para as desagradáveis, pois nos apegamos tanto à ideia de possuir como a de repudiar algo; temos apego por obter algo, ou por nos “livrarmos” de algo. O elo anterior, ligado ao envolvimento que estabelecemos com as coisas, leva ao nono elo, que é o apegar-se, em que efetivamente fazemos “planos” para obter o objeto do nosso desejo, ou para evitar aquilo que consideramos desagradável; são esses “planos”, essa condição mental, que são aqui denominados de apropriar-se. Quando isso é finalmente colocado em ação, entramos no décimo elo, o tornar-se.

O “apropriar-se” é o esforço para não nos separarmos daquilo que nos é agradável e evitar tudo o que é doloroso. Nós, seres humanos, temos vários tipos de apego, mas entre os principais está a fixação que temos em relação a nós mesmos – ou aquilo que acreditamos ser “eu” – e a nossa corporalidade. A compreensão errada de que somos um “eu”, que percebemos como sendo de alguma forma “coeso”, é que acaba por gerar este tipo de apego, ou avidez, que leva à ganância, ao ódio, à rigidez ideológica, e assim por diante.

Embora ambos os elos, oitavo e novo, estejam ligados à noção de desejo, cada um deles tem a sua própria função. O oitavo elo favorece o amadurecimento das sementes kármicas, enquanto o nono leva essas

sementes à sua completude, e nos conecta ao elo seguinte, que é o tornar-se.

Representação simbólica no *bhavacakra*: em geral é representado por um macaco, ou um homem, arrancando um fruto de uma árvore. Após ter provado a fruta, ele se agarra à árvore sempre em busca de mais e mais; esta é uma das leituras da imagem.

DO DÉCIMO ELO

Tornar-se ou devir, vir a ser, existência (s. *bhava* / t. *srid pa*): Devido aos dois elos anteriores, do anseio e do apegar-se, a existência subsequente surge como o resultado das ações realizadas. Este décimo elo é chamado “tornar-se”, “devir”, “vir a ser”, pois, nesta fase, nós de fato agimos baseados nas coisas que pensamos, desejamos etc. Este elo retrata a efetiva realização das ações físicas, verbais e mentais, e é a execução dessas ações que faz com que o *karma* – resultado das ações – possa posteriormente vir a amadurecer.

O oitavo elo, anseio, refere-se a desejar ou ter aversão às coisas, o que nos leva ao nono elo, do agarrar-se, no qual efetivamente fazemos os planos para obter os objetos do nosso desejo ou para evitar aquilo que consideramos desagradável. No décimo elo, do devir, essa decisão é executada e tais ações levam a resultados concordantes, *i.e.*, não se pode plantar uma semente de soja, e esperar que nasça um pé de laranja-lima.

Este tornar-se significa também gerar, criar, e, como foi dito anteriormente, todo este processo se dá devido ao apego que surge pela crença em um “eu” singular, permanente e independente, e as relações que conseqüentemente são estabelecidas com os fenômenos. Este elo evidencia que são as nossas próprias ações que impelem a nossa existência, e essas ações envolvem o corpo, a fala e a mente. Todas as ações têm conseqüências, e não desaparecem simplesmente depois de serem executadas; elas criam sementes, as quais trarão futuros frutos.

Quanto maior for o nosso apego ao corpo físico, mais cedo irá ocorrer um novo ciclo de existência, uma nova formação de tendências kármicas. Esta afirmação poderia fazer com que alguns indagassem: mas estas tendências kármicas não são relativas ao 2º elo, *saṁskāra* (formações/volições)? *Bhava* (10º elo), todavia, difere de *saṁskāra* (2º

elo) em termos temporais; enquanto *saṁskāra* se refere às tendências prévias que atuam em determinado ciclo, *bhava*, o tornar-se, representa a formação para o ciclo que virá. Uma vez que o 10º elo é um elo de ação, ele cria *karma*, e é nesta sequência de eventos que surge o 11º elo, o nascimento.

Os dois tipos de ações aqui descritos (elos 2 e 10) são provenientes de três causas básicas (elos 1, 8 e 9), as quais geram as sete consequências que estão fora do nosso controle (elos 3, 4, 5, 6, 7, 11 e 12), e que são decorrentes das ações deludidas. E, novamente, essas três causas deludidas surgem a partir das sete consequências; e, assim, perpetua-se a roda da existência, fruto da ignorância inerente – ou coemergente – relativa à nossa própria condição.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Há três principais formas de representação, sendo que a mais frequente é uma noiva, mas muitas vezes também podemos encontrar um casal em relação sexual, ou ainda uma mulher grávida, sempre ilustrando esta perspectiva do tornar-se, do vir a ser, do devir.

DO DÉCIMO PRIMEIRO ELO

Nascimento (*s. jāti / t. skye ba*): Conforme relatado no 10º elo, todas as ações que executamos causam efeitos, e isso dá início a uma nova formação de tendências kármicas, *i.e.*, a um novo ciclo de existência, que é o 11º elo, o nascimento.

O *karma* que foi gerado pelas nossas ações de corpo, fala e mente criará as condições para um novo ciclo de existência, o qual inicia-se no 4º elo (nome e forma), quando é gerado um novo conjunto de agregados. Por esse motivo, iremos nascer, nossos corpos se desenvolverão, e nossas vidas irão se manifestar de acordo com o *karma* que foi acumulado. Em termos mais específicos, parece relevante citar que este nascimento refere-se tanto ao nascimento físico quanto à renovação constante do fluxo da consciência.

Assim sendo, todas as nossas experiências estarão ligadas ao fato de termos nascido em determinado estado de existência. Devido a esse nascimento, passaremos pelas mais diversas situações, até chegarmos ao envelhecimento e à morte, que é o 12º e último elo.

Representação simbólica no *bhavacakra*: Uma mulher durante o processo de parto; representa o próprio nascimento.

DO DÉCIMO SEGUNDO ELO

Envelhecimento e morte (s. *jarā-marāṇa* / t. *rga shi*): Neste elo tratamos de duas situações específicas, o processo do envelhecimento e da morte. O período de envelhecimento corresponde a toda a extensão da vida, desde o momento em que se nasce até a morte. Uma vez que nascemos, o envelhecimento inicia-se e acaba por resultar na morte, mesmo que alguns morram por outros motivos que não os derivados diretamente do processo de envelhecer, como um acidente, uma doença quando se é ainda jovem etc.

A temática principal abordada neste elo é justamente a do sofrimento, o qual, por mais que seja multifacetado, percorre todo o processo do viver. Assim sendo, o sofrimento inclui não só o sofrimento decorrente das dificuldades específicas do processo de ficar velho(a), mas todo tipo de sofrimento mental e lamentações ligados àquilo que não é desejado, as doenças físicas, as frustrações, as ansiedades etc. Evidentemente nem todos passamos pelos mesmos tipos de angústias, mas, ainda assim, uma vez que o sofrimento faz parte do constante envelhecer – e de tudo o que acontece em decorrência dos nascimentos nos ciclos de existência –, ele é discutido dentro do contexto deste elo, porquanto a velhice e a morte são consideradas duas das nossas mais perturbadoras aflições. Este elo novamente cria as condições para a ignorância coemergente, tal qual tratada no 1º dos elos, e, assim, o ciclo se perpetua.

Representação simbólica no *bhavacakra*: na maioria dos casos encontramos este elo representado por um cadáver sendo carregado por algumas pessoas, mas também há representações em que vemos um homem velho que caminha com uma bengala. Em qualquer um dos casos, ele serve como uma representação direta do envelhecimento e da morte.

III. DAS QUATRO MANEIRAS DE APRESENTAR O PRINCÍPIO DA ORIGINAÇÃO DEPENDENTE

Como foi dito em relação às quatro nobres verdades, existem algumas maneiras tradicionais de apresentar as teorias que fazem parte do cânone budista e, assim sendo, os doze elos da originação dependente também se encaixam nesta regra. Serão expostas então algumas dessas formas.

A primeira dessas formas abrange os três tempos, *i.e.*, o passado, o presente e o futuro. Nos dois primeiros elos – (1) ignorância e (2) formações – ela contempla o passado, pois estes estão relacionados às existências anteriores. Nos dois últimos – (11) nascimento e (12) envelhecimento e morte – estamos nos relacionando com o futuro, pois estes estão ligados a existências subsequentes. Os outros oito elos – (3) consciência, (4) nome e forma, (5) bases da percepção, (6) contato, (7) sensações, (8) anseio e (9) apegar-se – estão ligados à existência atual. Assim sendo, essa abordagem da teoria revela a interdependência entre estes três momentos do ciclo de existências: passado, presente e futuro.

A segunda forma abrange aquilo que é apresentado como sendo os “três caminhos”. Os três caminhos são: o caminho da mácula (ou impureza), o caminho do *karma* (ação) e o caminho do sofrimento. Os elos da ignorância (1), do anseio (8) e do apegar-se (9) estão relacionados às impurezas e máculas, pois estão relacionados com os nossos hábitos e tendências. Os elos das formações (2) e do devir (10), estão relacionados ao *karma* (causas e efeitos), pois estão diretamente ligados às ações executadas. Os sete elos remanescentes – consciência (3), nome e forma (4), bases da percepção (5), contato (6), sensações (7), nascimento (11), e envelhecimento e morte (12) – estão relacionados ao sofrimento, pois

estão ligados a tudo aquilo que cria as condições para que o sofrimento possa se desenvolver.

A terceira forma se baseia no princípio de causa e efeito, nas ações que levam ao nascimento. Pelo lado das “causas”, existem dois elos associados ao *karma*, que são as formações (2) e o devir (10); e três associados com as emoções, que são a ignorância (1), o anseio (8) e o apegar-se (9); a esses cinco elos pode ser adicionado o aspecto do momento-causal da consciência (3), perfazendo então seis elos que estão ligados às causas. Pelo lado do “efeito”, *i.e.*, do resultado, existem seis elos associados ao sofrimento, que são nome e forma (4), as bases da percepção (5), o contato (6), as sensações (7), o nascimento (11), e o envelhecimento e a morte (12); a esses seis elos pode ser adicionado o aspecto do momento-resultante da consciência (3) – notemos que aqui a consciência está subdividida em duas partes, a do momento-causal e a do momento-resultante –, perfazendo assim os sete elos que são relacionados ao resultado/efeito.

Também é possível considerar a consciência (3) como sendo um único elo neste mesmo contexto e, assim, ela se localizaria junto às instâncias causais. Desta forma, teríamos dois grupos de seis elos cada, o grupo das causas e o grupo dos resultados, dos efeitos. Uma vez que cada um dos elos cria as condições para o elo subsequente, cada um dos doze elos possui os dois aspectos, tanto o aspecto da causa quanto o aspecto do resultado. Todavia, dentro da estruturação aqui apresentada, eles são agrupados nos dois grupos mencionados, pois estão sendo pensados em relação à produção da vida.

A quarta e última forma de apresentação se foca nas partes envolvidas no processo. Essas partes formam os dois grupos: o grupo dos propulsores-propelidos e o grupo dos realizadores-realizados. As formações (2), que são motivadas pela ignorância (1) concomitante ao apego àquilo que é

percebido como “eu”, fazem surgir o *karma*, o qual cria o impulso para uma vida subsequente. Esses dois elos (1-2) são então os propulsores, que são adicionados à consciência do momento-causal (3a). Por outro lado, a consciência do momento-resultante (3b) e os quatro elos subsequentes: nome e forma (4), bases da percepção (5), contato (6) e sensações (7), constituem os agentes que são propelidos; todas essas partes envolvidas são engendradas pela ação, formando assim o grupo dos propulsores-propelidos. Além disso, ainda dentro do registro das partes envolvidas no processo, temos os elos da ânsia (8), do apegar-se (9) e do devir (10), que são tidos como as partes realizadoras da vida subsequente; os dois elos restantes, nascimento (11) e envelhecimento e morte (12), são as partes realizadas. Assim sendo, existem dois elos das partes propulsoras, cinco elos das partes propelidas, três elos das partes realizadoras e dois elos das partes realizadas.

IV. DO NÚMERO DE EXISTÊNCIAS NECESSÁRIAS PARA UM CICLO COMPLETO

Dentre os cinco tópicos ligados à forma de apresentação dos doze elos, este quarto pode parecer um dos mais “excêntricos” para a maioria dos leitores; todavia, ainda que se esteja correndo o risco de que tal apresentação seja considerada como algo relacionado a crenças, será feita uma brevíssima apresentação para que o leitor, ainda que atordoado pela peculiaridade, ou mesmo pelo aspecto aparentemente esotérico (no sentido de ser visto como algo de ordem sobrenatural) de tal colocação, possa entender um pouco mais sobre a maneira de perceber a realidade dentro do contexto filosófico budista. Tem-se a intenção de expor um pensamento filosófico em seu contexto, o julgamento que se fará sobre ele fica a critério de cada um.

EXCURSO

Ainda que este item cause estranhamento, estranhamento não deveria ser um obstáculo às nossas buscas de compreensão sobre os fenômenos. Mesmo que discordemos completamente de tudo o que é proposto, isso não invalida a análise feita em relação a outras perspectivas, e podemos vir a nos tornar ainda mais convictos e seguros sobre a nossa maneira de pensar anterior, em virtude deste questionamento de valores, principalmente depois de termos ampliado o leque de possibilidades do nosso já tão limitado horizonte – limitado devido à nossa condição humana. Como aqueles que “gostam de descobrir coisas” já devem estar “fartos de saber”, quanto mais aprendemos, mais coisas parece haver para se aprender. Aquilo que alguns filósofos classificaram como sendo um dos paradoxos socráticos, “só sei que nada sei” (grego: ἔν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα), pela própria experiência, não parece ser apenas um jogo de palavras, mas uma reflexão sincera e acurada de alguém que dedicou toda a sua vida à busca de conhecimento e, nesse processo, provavelmente adquiriu alguma sabedoria.

Não se trata de “defender” um ponto de vista em detrimento de outro, mas simplesmente de fazermos uma exposição dos aspectos que fazem parte de determinada forma de pensar, sem evitar os tópicos mais “pedregosos” de uma filosofia que alguns ocidentais, quando por ela se interessam, de certa forma tentam desconsiderar, como se pudessem utilizar apenas aquilo que lhes parece mais familiar e fazer com que a “nova descoberta” se encaixe em seus paradigmas anteriores de pensamento; de preferência moldando ao seu bel-prazer aquilo que vem de um contexto completamente diferente do seu e, até certo ponto, ignorando o berço em que o filósofo budista foi formado e desenvolveu o seu trabalho.

Muitos de nós frequentemente temos respostas prontas para as coisas. Não estamos à procura de algo novo; queremos apenas confirmar aquilo em que já acreditamos de alguma forma, algumas vezes simplesmente usando novas fontes. Não é raro vermos especialistas em Nāgārjuna, por exemplo, apenas preocupados em encaixar a filosofia tal qual proposta pelo indiano aos seus próprios modelos filosóficos. Claro que muitas interpretações e perspectivas são possíveis, mas isso não quer dizer ignorar aspectos de uma filosofia, ou mesmo subestimar a importância destes. Tentar ignorar o componente de cultivo contemplativo ou a possibilidade de um fluxo sutil de consciência que, em termos relativos, passa por várias existências é tentar obscurecer aspectos fundamentais tanto do assunto em questão quanto sobre a maneira de como ter acesso a ele. Não que se deva “acreditar”, por exemplo, em fluxos sutis de consciência, mas me parece ser fundamental não ignorá-los, como se simplesmente não fizessem parte da perspectiva investigada.

DA CRENÇA

Como escreveu Victor Hugo, o ceticismo é a cárie da inteligência. Um ceticismo “saudável” deveria ter por objeto unicamente teorias que não possam ser provadas de alguma forma – ainda que tais provas venham a ser percebidas de maneira distinta por cada indivíduo – e não direcionar as suas forças contra possibilidades de conhecimento até então vistas como insignificantes, fatos pouco explorados pela “academia ocidental” e pelas ciências em geral, ou mesmo baseados em assuntos que um leitor menos cauteloso poderia chamar de “superstição”, ainda antes de investigar por si mesmo, de forma profunda, aquilo que por preconceito repele.

Carl Jung dizia que somente um observador preconceituoso seria capaz de negar uma nova forma de conhecimento sem devida análise. Segundo o psiquiatra suíço, a resistência contra o reconhecimento de novas capacidades da mente provém principalmente da repugnância que as pessoas sentem por admitir uma suposta habilidade sobrenatural inerente à psique.

Todavia, o ponto central aqui é justamente a naturalidade de certos fenômenos, os quais, neste contexto específico, nada têm de sobrenatural. E é por isso que parece pertinente refletirmos brevemente sobre o que é uma crença.

Ao nos determos particularmente sobre a questão da morte e sobre a possibilidade, ou não, de outras existências, algumas pessoas *acreditam* que haja “algo” após a morte, e outras *acreditam* que não, e outras simplesmente não se posicionam nem a favor nem contra as duas possibilidades apontadas. Levando em consideração a primeira categoria, as que acreditam que sim, esta pode ainda ser subdividida em duas outras subcategorias: das que acreditam dentro da relação fiduciária que estabelecem com um outro alguém e, por esse motivo, acreditam em algo

após a morte sem uma experiência pessoal sobre o assunto, mas por confiança; e a dos que efetivamente se baseiam em experiências pessoais em relação àquilo que ocorre durante o processo de morte – por mais que tais vivências possam ser motivo de descrédito por parte de alguns –, que efetivamente experimentam esse estado de percepção e, em muitos casos, são também capazes de inspirar os que não vivenciam de forma consciente esse estado, mas confiam nelas.

Por outro lado, os que não acreditam em “algo” após a morte, que a vêem como um “destino final” e irrevogável, a princípio nunca morreram, de acordo com a sua própria crença; se nunca morreram, como é possível afirmar que não há nada para além daquele momento? Essa crença de que não há nada depois da morte só pode estar apoiada em um sistema de valores não comprovados, o que nada mais é do que uma definição de crença.

Como escreveu Thinley Norbu Rinpoche, não acreditarmos naquilo que não somos capazes de ver não significa que aquilo não existe. Se alguém é cego, não consegue ver nada, mas isso não significa que aquilo que o cego não é capaz de ver não existe, uma vez que pode ser visto por outros.

Ao ser entrevistado durante o filme *Is the Man Who Is Tall Happy?*, o filósofo e linguista Noam Chomsky afirma que muitas pessoas acreditam que haja algo após a morte, justamente por alimentarem certa esperança de que um dia possam reencontrar os seres amados e assim por diante. Ele, assim como tantos de nós, tem uma perspectiva tida como cética – que, quando fundada em valores não comprovados, muitas vezes também pode ser uma crença – de que o principal motivo para alguém pensar em outras vidas é justamente devido a um tipo de “esperança positiva”; mas é fundamental ressaltar que, dentro da perspectiva budista, a noção tanto de estados intermediários após a morte, quanto de mais de uma existência, nada tem de “esperança positiva”, muito pelo contrário, esses fluxos da

consciência sutil são capazes de gerar novas formas, que alguns chamam de reencarnação, nada mais são do que fruto da ignorância e de uma mente sob o efeito das emoções conflituosas, são como uma miragem temporariamente sustentada no desconhecimento da natureza dos fenômenos, e nada têm de “feliz”, como seria um “reencontro com os entes amados”; tais fluxos de consciência são vistos como uma falha no reconhecimento dos mecanismos do universo fenomenal, que leva ao sofrimento, e em nada se aproximam de um *happy ending*.

É importante esclarecer novamente que não se trata de provar um ponto de vista pessoal, mas simplesmente expor um aspecto fundamental dentro do fazer filosófico budista, que é a exposição dos mecanismos de funcionamento dos fenômenos, de acordo com a teoria dos doze elos.

Ampliando a discussão um pouco mais, utilizemos um exemplo do mundo das artes. No catálogo da mostra do trabalho de Bill Viola em Paris (2014), o crítico Jérôme Neutres escreve que o artista tenta nos fazer certas perguntas como “Quem sou eu? Onde estou? Para onde vou?”, mas que não nos dá respostas, apenas nos põe a questionar, pois, para Viola, não há respostas para a vida ou para a morte, o artista diz que estas devem ser experienciadas, que podem até ser especuladas ou estudadas, mas que não há uma resposta final. Todavia, ao contrário do que o artista e talvez o crítico pareça pensar, é justamente em prol de uma resposta para a vida e para a morte que Buda expõe o princípio da originação dependente, ainda que este possa ser interpretado de formas diferentes de acordo com as várias escolas filosóficas, ou mesmo por cada indivíduo.

DOS CICLOS

Posto isso, que também me parece ser uma questão fundamental para aqueles que se dedicam a este filosofar, partamos então especificamente para a questão do número de existências necessárias para um ciclo completo dos doze elos, tal qual apresentada nos textos canônicos. São mencionadas duas possibilidades para um ciclo completo dos doze elos, o qual ocorreria em um ciclo mais longo de três existências, ou em um mais curto de duas existências.

No ciclo mais longo, este arranjo de doze elos ao ser colocado em movimento teria a duração de três existências. Os dois agentes propulsores (ignorância e formações) ocorreriam na primeira existência; os três realizadores (ânsia, apegar-se e devir) se manifestariam na segunda; e os cinco elos propelidos (consciência, nome e forma, bases da percepção, contato e sensações), justamente com os dois elos realizados (nascimento e envelhecimento e morte), ocorreriam na terceira existência, sendo que essas três existências não precisariam ser necessariamente consecutivas. Isso não quer dizer que todos os elos não ocorram em uma mesma existência, mas o que se expõe aqui é o momento específico em que cada um deles é acionado dentro de um ciclo.

No ciclo mais curto, duas existências são necessárias para que um ciclo completo de doze elos se desdobre. Na primeira existência, os propulsores – ignorância (1) e formações (2) – acumulam ações estimuladas pelos realizadores – ânsia (8) e apegar-se (9). Esse ciclo gera uma vida subsequente, em um processo correspondente ao elo do devir (10). Esses elos, juntamente com a consciência (3) em seu aspecto causal, perfazem seis elos que são desenrolados em uma única existência. Devido a eles, o nascimento (11) na vida subsequente se torna possível, e gradualmente os quatro elos do nome e forma (4), bases da percepção (5), contato (6) e

sensações (7) são desenvolvidos e concluídos pelo envelhecimento e a morte (12). Estes são os seis elos resultantes que são completados na segunda existência.

Depois que termina um ciclo, seja ele de duas ou de três existências, não se pode dizer que “tudo acaba”; esses ciclos vão se repetindo infinitamente, até que haja a remoção do fator propulsor de todo esse processo, a ignorância. No curso de cada existência, as nossas ações vão sendo executadas sem que, em geral, nos demos conta da forma como as coisas de fato são, e é justamente esse desconhecimento que nos leva a executar as ações de determinada maneira, que faz com que existências subsequentes aconteçam. Essa ignorância marca o começo de cada ciclo de doze elos. Assim sendo, a ignorância (1) e as formações (2) ocorrentes em uma existência anterior à atual propulsionaram os elos da consciência (3), nome e forma (4), bases da percepção (5), contato (6) e sensações (7), que são experienciados na existência atual e, devido a isso, esses cinco elos formam a parte intermediária do ciclo, *i.e.*, a segunda existência. De forma semelhante, os três elos realizadores ocorrentes em uma existência anterior (ânsia, apego e devir), eles mesmos tendo sido propulsionados pelas ações de existências anteriores, trazem aquilo que é realizado na existência atual, nomeadamente, nascimento, envelhecimento e morte. Esses últimos dois elos concluem um ciclo completo de doze elos. Como foi dito, todos os elos ocorrem em cada uma das existências, mas tudo aquilo que se manifesta está vinculado ao processo desencadeado e desenvolvido por essas etapas em doze elos.

Esta é uma forma bastante simplificada de expor o “comportamento” dos elos em ciclos de existência, além de não ser a única forma de exposição possível. Contudo, como já foi dito, esta é apenas uma breve exposição desses pontos cruciais da filosofia, que podem ser

posteriormente aprofundados pelos interessados. Partamos então para o quinto tópico, o cultivo contemplativo.

V. DO CULTIVO CONTEMPLATIVO SOBRE O PRINCÍPIO DA ORIGINAÇÃO DEPENDENTE

O aspecto do cultivo contemplativo é uma *condicio sine qua non* na proposta epistemológica e hermenêutica deste filosofar, e é por isso que se faz necessária a exposição deste quinto e último tópico. De acordo com Longchen Yeshe Dorje, há duas formas principais de se contemplar os doze elos de originação dependente, uma em ordem direta e a outra em ordem inversa.

Ordem direta: Contempla-se que a ignorância dá origem aos fatores condicionantes; os fatores condicionantes dão origem à consciência; a consciência dá origem ao nome e forma, e assim por diante.

Ordem inversa: Esta maneira de contemplar consiste em pensar que o envelhecimento e a morte surgem do nascimento e, ao interrompermos o nascimento, envelhecimento e morte também são interrompidos; o nascimento surge do tornar-se e, assim, ao interrompermos o tornar-se, o nascimento também é interrompido, e assim por diante.

Estas são apenas duas entre as várias possibilidades de contemplação analítica dos doze elos. Um dos propósitos de se contemplar assim é que, a partir de tal reflexão, podemos ter uma maior compreensão, não apenas intelectual, mas também experiencial, sobre a realidade ou sobre aquilo que até então acreditávamos ser a realidade. Mas só é possível saber até que ponto isso é válido se de fato formos capazes de averiguar, por nós mesmos e de forma direta, aquilo que está sendo proposto. Segundo o Dalai Lama, é fundamental reconhecer que a ignorância – que é um apegar-se iludido a uma existência tida como verdadeira – é o nosso verdadeiro e inequívoco inimigo. Se, ao invés de endossarmos essa ilusão, nós a desafiarmos com base na contemplação da vacuidade, será possível uma genuína transformação em nossas mentes. Ainda que este apegar-se

iludido a uma existência, tida como verdadeira, seja poderoso, ele não passa de um estado mental distorcido, e existem antídotos para tal distorção. Se nos tornarmos capazes de contemplar desta forma, teremos de fato a possibilidade de nos transformarmos. Como escreveu Nāgārjuna nos versos fundamentais do caminho do meio, o que quer que seja dependentemente originado, é explicado como sendo vacuidade.

Ao contemplarmos o funcionamento dos ciclos de existência através dos doze elos, nos tornamos capazes de reconhecer que a existência no *samsāra* é ilimitada e que a base de tudo isso é justamente a ignorância. Todavia, como disse Je Tsongkhapa (1357-1419), sem a compreensão da natureza vazia de todas as coisas, da vacuidade, inclusive de cada um desses elos, mesmo as nossas atitudes mais virtuosas podem servir como combustível para a continuidade dos ciclos. O filósofo indiano Nāgārjuna escreve que os não sábios são agentes e os sábios, capazes de entender a vacuidade, não o são.

É dito ainda que não é possível cessar a ignorância apenas através da contemplação sobre o amor e a compaixão, por exemplo. Essa cessação também não pode ser atingida através de uma meditação ainda apoiada na mente convencional; é necessário chegar a um entendimento decisivo de que a verdadeira existência à qual a ignorância se apega é apenas uma ilusão. Essa compreensão se dá através dos três métodos de ouvir ou estudar os ensinamentos, da reflexão crítica e da contemplação meditativa focada na vacuidade, pois a análise crítica em si só não é suficiente. É necessária a averiguação da natureza vazia dos fenômenos a partir de uma experiência direta dele. Como disse Dzongsar Jamyang Khyentse, talvez pareça muito fácil compreender que os fenômenos são vazios de existência inerente, até o momento em que alguém mexe com a/o sua/seu namorada/o na rua; nesta situação, se formos de fato capazes de entender que a/o namorada/o, a pessoa que passou pela rua, o ato de flertar com a/o

sua/seu parceira/o e você mesmo são todos vazios de existência inerente e formos capazes de reagir em concordância com esta compreensão, aí, sim, talvez estejamos a ter os primeiros *insights*, lampejos de compreensão direta, desta natureza vazia.

Assim sendo, para que se possa contemplar verdadeiramente sobre os doze elos, se faz necessário um tipo muito particular de contemplação, um modelo muito distinto daqueles aos quais a maior parte de nós está acostumada. Se queremos fazer filosofia comparada e nos dedicar a verificar pontos de contato ou afastamento entre aspectos de Śāntarakṣita (725-788) e Wittgenstein (1889-1951), por exemplo, parece natural que alguém criado dentro dos moldes “ocidentais” queira fazê-lo a partir dos seus referenciais; mas para aqueles que de fato querem tentar compreender a filosofia budista, “em si mesma”, talvez seja necessário fazer revisões profundas em relação à sua maneira de ver e atuar metodologicamente quando em contato com este universo. O cultivo contemplativo é, como foi dito, *condicio sine qua non* deste filosofar.

DA IMPORTÂNCIA

Um último aspecto a ser salientado é a relação fundamental que o princípio dos doze elos estabelece com as quatro nobres verdades, tal qual ensinado por Buda. Ele fala em dois processos causais distintos. O primeiro deles pertence à categoria “aflictiva” dos fenômenos, em que os elos seguem a sequência regular de causas e efeitos, onde cada um dos efeitos se torna a causa para o efeito seguinte, culminando, assim, no sofrimento da existência cíclica. O segundo processo causal pertence à categoria “iluminada”, *i.e.*, que leva à liberação. Neste caso a cessação das causas leva à cessação dos efeitos, onde um elo cessa a seguir ao outro, por não haver mais a causa anterior, e assim sucessivamente até que a existência cíclica chegue ao fim. Sendo assim, as duas primeiras nobres verdades – do sofrimento e da sua origem – explicam a emergência dos doze elos, enquanto as duas últimas nobres verdades – a cessação e o caminho – descrevem a dissolução dos doze elos e a liberação resultante.

A teoria dos doze elos de originação dependente – utilizando a palavra teoria no sentido que descrevemos na introdução deste livro, como sendo algo ligado a nossa habilidade de contemplar, especular, observar – é considerada como um dos mais importantes ensinamentos proferidos por Buda e permeia toda a filosofia em questão. Por esse motivo, é dito que ela deve ser extremamente apreciada e, novamente, contemplada; não sendo suficiente uma mera memorização e repetição ou simplesmente ter a habilidade de discorrer ou demonstrar alguma erudição sobre o tema.



Varanasi. Uttar Pradesh, norte da Índia, circa 1850-1870

Localizada nas margens do rio Ganges, esta cidade era um dos mais importantes centros de saber filosófico e espiritual da Índia, sendo até hoje considerada um local sagrado. Foi muito próximo desta cidade, em Sarnath, que Buda deu os seus primeiros ensinamentos.

AMBIENTE FILOSÓFICO

“Se as ilusões não desmoronarem, não há realização,
Se tomarmos o partido de um lado ou de outro, não é a visão.
Se tivermos um objetivo em mente, não é a meditação.
Se a nossa conduta é um mero artifício, não é a ação.
Se temos esperanças e desejos, não haverá nenhum fruto.”

Jigdral Yeshe Dorje

Este sexto capítulo é dedicado às principais correntes filosóficas preexistentes ao budismo, as quais floresciam na Índia e faziam parte do contexto histórico-cultural sob o qual essa nova forma de pensamento teve origem. Ao longo dos tempos, várias linhas filosóficas budistas foram se formando e se transformando, e este capítulo se preocupa em expor, de forma bastante sucinta, o universo de questionamentos que fertilizavam o pensamento indiano da época e os tópicos abrangidos que vieram a se tornar também relevantes para o filosofar budista. Para falar sobre as delimitações das principais escolas, uma questão quase nunca unânime, nos basearemos prioritariamente nas versões propostas por quatro importantes filósofos tibetanos. Eles são: Thuken Losang Chökyi Nyima (1737-1802), Könchok Jigme Wangpo (1728-1791), Rog Bande Sherab (1166-1244) e Longchen Rabjam (1308-1364). Deixando claro que estas são algumas das principais referências, mas várias fontes foram utilizadas, levando sempre em conta que muitas são as possibilidades de expor este universo de conhecimento milenar e complexo.

Os autores citados são pensadores extremamente importantes na medida em que expõem, clarificam e explicam o ambiente filosófico que deu origem ao pensamento budista na Índia. A perspectiva apresentada por Siddhārtha causou muito impacto tanto nas formas de pensamento até então desenvolvidas quanto em termos sociais, pois a maneira como Buda expôs os seus ensinamentos e o conteúdo que eles tinham colocou em xeque toda a estratificação social em que vivia e, em muitos sentidos, ainda vive a sociedade indiana.

O processo de divisão das escolas filosóficas é bastante controverso, e tais divisões têm uma função organizacional, e não se trata de uma tentativa de “engessar” em algumas categorias fechadas certas vertentes de pensamento. Citando Lévi-Strauss de forma bastante livre, ele diz que,

por motivos meramente instrumentais, devemos classificar as coisas para lidar melhor com elas, mas isso não significa que elas estejam “aprisionadas” a essas classificações. Da mesma forma, as divisões apresentadas das escolas filosóficas nos servem como modelos para se ter uma visão geral sobre o assunto, mas devemos estar cientes de que muitas outras classificações foram propostas, que tais divisões têm um valor instrumental, e várias outras estruturações são possíveis, legítimas e até mesmo mais adequadas em alguns casos, de acordo com a perspectiva sob a qual se fala.

A importância de se mencionar os sistemas filosóficos preexistentes e coexistentes às escolas budistas é que estas se iniciaram justamente a partir da investigação e refutação de uma série de posicionamentos propostos anteriormente pelos sistemas filosóficos não budistas. É então importante expor, ainda que minimamente, o solo de pensamento em que tudo isso foi gerado.

DA CLASSIFICAÇÃO

De acordo com os relatos sobre a época, existiram muitas escolas filosóficas, sendo que seis delas são tidas como as mais importantes. Segundo a classificação de Könchok Jigme Wangpo, elas são:

1. *Vaiśeṣika* (particularistas/diferenciadores)
2. *Nyāya* (método/lógica)
3. *Sāṃkhya* (enumeradores)
4. *Mīmāṃsā* (analistas/ritualistas)
5. *Nirgrantha*, conhecidos como Jainistas
6. *Cārvāka*, ou *Lokāyata*, ou ainda *Bārhaspatya* (hedonistas/materialistas)

De acordo com a perspectiva budista, dentre essas escolas, as cinco primeiras são consideradas eternalistas e a última, a *Cārvāka*, é tida como niilista. A primeira das seis foi a *Sāṃkhya* (os “enumeradores”) criada pelo mestre Kāpila.

Rog Bande Sherab sugere ainda duas outras categorias principais dentro das escolas indianas de pensamento: a daqueles que são influenciados pelo pensamento filosófico e a dos que não são influenciados por essa forma de pensar. Estes também podem ser subdivididos em duas categorias, os hedonistas e os niilistas.

Os hedonistas não levam em consideração dois aspectos fundamentais do pensamento filosófico, que são, segundo o pensador tibetano: a noção de que há existências passadas e futuras, e de que as coisas se dão através de causas e efeitos, do *karma* – que neste contexto pode ser visto em dois sentidos: as ações e as predisposições que essas ações estabelecem na mente. Os niilistas estão cientes dos mecanismos do *karma*, mas ainda assim não seguem esses princípios; consideram existências passadas e

futuras como uma mera especulação e trabalham apenas em função de uma única existência.

Aqueles que são influenciados pelo pensamento filosófico, levam em consideração os dois aspectos acima mencionados, nomeadamente *karma* e renascimento, e também podem ser divididos em duas categorias: os heterodoxos e os budistas. E a primeira dessas categorias tem duas subdivisões, os heterodoxos e os heterodoxos extremistas, de modo que ambos, ainda que compreendam os mecanismos de causa e efeito, o *karma*, agem por vias tidas como errôneas pelos budistas, pois não seguem corretamente os caminhos que levam à libertação. Os budistas agem de acordo com a compreensão dos mecanismos de causa e efeito, ao mesmo tempo que se orientam por um caminho tido como correto, por ser capaz de levar à libertação.

Segundo as escolas budistas, a razão para que nos empenhemos em conhecer bem as propostas dessas outras escolas, juntamente com a lógica que é capaz de negá-las, é que, induzidos pelo caminho da razão, possamos ser capazes de desenvolver uma compreensão profunda sobre a verdadeira natureza dos fenômenos, tal qual apresentada pelos sistemas filosóficos budistas. Sendo assim, é muito frequente encontrarmos nos tratados filosóficos dessa tradição uma breve explicação das outras escolas, antes de que sejam expostos os seus próprios sistemas de pensamento, e é esse modelo que se segue neste livro.

DA DESCRIÇÃO

Falemos então das seis escolas mencionadas, tal como foram interpretadas a partir do ponto de vista budista.

DAS ESCOLAS VAIŚEŚIKA E NYĀYA

Essas duas escolas foram fundadas respectivamente pelos sábios Kanada e Akṣapāda, também conhecido como Gautama. Muito embora difiram em suas asserções, em seus princípios elas são bastante similares. Particularmente a partir do século XI E.C., a proposição *Nyāya* se aproxima cada vez mais da perspectiva *Vaiśeṣika*, especialmente devido à influência das obras do lógico Udayana (séc. X), que fez uma tentativa de conciliação das visões dessas duas escolas.

Ambas afirmam que todos os objetos do conhecimento, *i.e.*, todos os fenômenos, podem ser inclusos em seis categorias de existência: substância, qualidade, atividade, generalidade, particularidade e inerência. Cada uma dessas categorias é subdividida em várias outras categorias.

Elas propõem que as abluções, iniciações, jejum, sacrifícios, queima de oferendas etc. são o caminho para a liberação. Através do cultivo contemplativo realizado a partir das instruções de um professor, os praticantes são colocados em contato com o “eu”, o qual estaria para além dos sentidos e, dessa maneira, começam a tentar perceber a realidade (a natureza das coisas) e podem ser levados a compreender a natureza das seis categorias da existência mencionadas. Nesse momento, eles passariam a perceber o “eu” como sendo uma entidade onipresente, mas que carece de atividade. Eles não mais acumulam ações virtuosas ou não virtuosas, nem as predisposições mentais que estas estabelecem. Por não mais acumular novas ações e extinguir as consequências das ações anteriores, o “eu” se separa do corpo, dos sentidos, da consciência, do prazer, da dor, do desejo, do ódio etc. e, assim, eles não voltam a ter um novo corpo nem os sentidos. Dessa forma, o *continuum* dos renascimentos é rompido como um fogo que consumiu todo o combustível que o alimentava. Quando o “eu” se encontra nesse estado, se diz que foi obtida a liberação. É

importante lembrar que a busca soteriológica é comum às cinco primeiras escolas descritas.

A escola *Vaiśeṣika* estabelece um esquema de categorias através do qual se procura analisar a realidade sob todos os seus aspectos. A escola *Nyāya* se focava prioritariamente sobre a epistemologia, tanto no que toca à aquisição de conhecimento quanto na transmissão através da argumentação racional. Muitos esquemas budistas de classificação aproximam as posições das duas escolas, uma vez que suas preocupações lógico-epistemológicas e ontológicas eram, em grande parte, complementares, e essa aproximação foi o que levou a se pensar em um sincretismo das duas tradições, unificando-as assim em uma linha de pensamento que foi chamada de escola *Nyāya-Vaiśeṣika*.

DA ESCOLA SĀṂKHYA

A escola *Sāṁkhya* (enumeradores) foi formada pelo mestre Kāpila e teve continuidade através dos seus seguidores. Kāpila propunha que todos os objetos do conhecimento poderiam ser enumerados em vinte e cinco categorias, e que aqueles que fossem capazes de entender profundamente as ramificações dessas enumerações ficariam libertos do sofrimento. As categorias são: (1) o “eu”/“si”; (2) a natureza fundamental/princípio geral; (3) o intelecto; (4) o princípio do “eu” ou “si”; (5 - 9) os cinco objetos do sentido, ou os cinco objetos sutis (ou potências de objetos) que se desenvolvem a partir do princípio do “eu”: formas visíveis, sons, odor, sabor, objetos tangíveis; (10 - 14) as cinco faculdades mentais: olho/visão, ouvido/audição, nariz/olfato, língua/paladar, corpo ou pele/tato; (15 - 19) as cinco faculdades físicas ou faculdades da ação: fala/boca, braços, pernas, ânus e os órgãos genitais; (20) faculdades intelectuais, cuja natureza é tanto mental quanto física; (21 - 25) os cinco elementos: terra, água, fogo, vento e o espaço.

Dentre as 25 categorias, a primeira, “eu”/“si”, é tida como sendo apenas a consciência, por não ser um agregado de partículas; as outras 24 categorias são tidas como matéria por serem consideradas agregados de partículas. As duas primeiras categorias, “eu”/“si” e “natureza fundamental”, são tidas como verdades absolutas, por serem objetos de conhecimento não manifestados. As outras 23 categorias são parte da verdade relativa.

Todas as categorias estão inclusas em quatro tipos específicos: as que são uma causa, mas não um efeito; as que são, ao mesmo tempo, uma causa e um efeito; as que são um efeito e não uma causa; e as que não são nem uma causa nem um efeito. De modo que causa significa uma fonte, ou uma natureza; e efeito é uma transformação, uma evolução. Inclusos na

tipologia com causas e efeitos estão o intelecto, o princípio do “eu”, e os cinco objetos que deste decorrem. Na tipologia com causas, mas não efeitos: a natureza fundamental. Na tipologia de nem causas, nem efeitos, o “eu”. As outras 16 categorias são do tipo efeitos, mas não causas.

Os *Sāṃkhyas* de orientação não teísta afirmam que causa e efeito surgem apenas da natureza fundamental; enquanto, para os *Sāṃkhyas* de orientação teísta, muito embora causas e efeitos tenham a mesma natureza, elas se transformam em diferentes manifestações através das iniciações (ou concessões de poder) do deus Īśvara.

Para essa escola, o “eu” era considerado uma substância espiritual imaculada que se coloca em oposição direta ao dinâmico reino da natureza, a qual era tida como derivada de uma única matéria-prima. Essa percepção é muitas vezes comparada às propostas do filósofo escocês David Hume.

Muitos autores comparam a escola *Sāṃkhya* à escola *Yoga*, sendo que esta é por vezes vista como uma versão teísta da escola *Sāṃkhya*. É importante clarificar que, nos dias de hoje, a palavra *yoga* é intensamente divulgada, mas nem todas as pessoas se preocupam com explicações mais detalhadas sobre o termo, o qual, dentro deste quadro, vem sendo entendido como um termo genérico para práticas e disciplinas físicas, mentais e espirituais provenientes da Índia. Todavia, dentro do contexto de investigação filosófica, ela é uma escola bem definida.

DA ESCOLA MĪMĀṢĀ

Os *Mīmāṃsāka* (analistas/ritualistas) são seguidores de Jaimini, e afirmam que o que quer que apareça nos *Vedas* é autoproduzido, uma vez que os *Vedas* não são obra de ninguém. As principais asserções do pensamento *Mīmāṃsāka* são: (1) o “eu”/“si” é a natureza do intelecto, é senciente e é imaterial; (2) a natureza intrínseca da consciência e o “conhecedor” (aquele que está ciente) são uma natureza permanente; (3) o “eu” é uma existência substancial discreta; (4) o “eu” é indivisível. Todas estas acepções sobre o “eu” são opostas à concepção budista de “não eu”.

A escola *Mīmāṃsā* acredita que só se pode atingir renascimentos superiores, como o nível de Brahma, através de oferendas feitas com sacrifícios e outras práticas do gênero. Eles veem como liberação a capacidade de evitar existências em reinos inferiores e, sendo assim, tal libertação é limitada. Além disso, afirmam, ao contrário das premissas budistas, que não há uma liberação que seja a completa pacificação do sofrimento. E postulam que, devido às máculas remanescentes na natureza intrínseca da mente, não pode haver onisciência, uma vez que a eliminação das falhas eliminaria a própria mente. E alegam que, como os objetos do conhecimento são incontáveis, não há possibilidade de discurso verdadeiro, com exceção dos *Vedas*, que são autoproduzidos. Esta escola tinha como foco principal a elaboração de comentários metalinguísticos dos cultos *Vedas*.

DA ESCOLA NIRGRANTHA/JAINISMO

A escola *Nirgrantha*, mais conhecida como jainismo, foi fundada por R̥ṣabha Jina. Essa escola classifica os objetos de conhecimento em nove categorias: (1) vida; (2) contaminação; (3) contenção; (4) desgaste; (5) aprisionamento; (6) ação; (7) pecado; (8) mérito; (9) liberação.

De acordo com tais categorias, a *vida* é o “eu”, que tem o mesmo tamanho que o corpo; a sua natureza é de uma entidade permanente, mas os seus estados são impermanentes. A *contaminação* são as ações virtuosas ou não virtuosas, uma vez que tais ações são responsáveis pela permanência nos ciclos de existência, o *samsāra*. A *contenção* é o que cessa a contaminação, pois as ações não se perpetuam. O *desgaste* é a exaustão de ações previamente acumuladas – o *karma* – através do ascetismo, como não beber líquidos e vários outros tipos de desconforto físico. O *aprisionamento* são as visões errôneas, *i.e.*, em desacordo com essa perspectiva. As *ações* são de quatro tipos: as que foram determinadas por experiências ocorridas em existências anteriores, e as que estão ligadas ao nome, à linhagem e à extensão da existência corrente. O *pecado* é a não virtude. O *mérito* é a virtude.

A última categoria, a *liberação*, ocorre da seguinte forma: Ao nos empenharmos em disciplinas ascéticas como as práticas ligadas aos fogos internos do corpo, aos canais, não utilizar vestimentas, se manter em silêncio etc., todas as nossas ações kármicas de existências passadas são consumidas e a liberação – um estado sem qualquer contaminação das ações positivas ou negativas – é atingida. Uma vez que as novas ações não são mais acumuladas, aquele que atingiu este estado vai para um reino chamado: "Consumação dos Mundos" ou "Mundo Composto". Uma vez que este reino tem vida, ele é uma “coisa”, uma vez que ali se está livre da existência cíclica, ele é uma “não coisa”, assim sendo, este reino é

chamado de liberação. Este reino é descrito como tendo o formato de um para-sol invertido, tão branco quanto iogurte ou um lírio d'água.

Entre outras características do pensamento jainista, acredita-se que as plantas possuam mente e, segundo Rog Bande Sherab, utiliza-se de argumentos lógicos para tentar provar que Buda não é onisciente.

DA ESCOLA CĀRVĀKA/LOKAYANA

Há duas classes de *Cārvākas*, os lógicos e os dialéticos ou contemplativos. Cada uma destas duas escolas pode ainda ser dividida em duas outras categorias niilistas: a dos que afirmam a existência de vidas passadas, mas não aceitam os mecanismos de causa e efeito; e a dos que não aceitam nenhuma das duas coisas, nem a existência de vidas passadas, nem as leis de causa e efeito.

De acordo com a visão budista, a categoria dos lógicos deturpa o entendimento relativo à manifestação dos fenômenos ao afirmar que, mesmo ao nos empenharmos, não somos capazes de perceber os motivos que fazem com que o sol nasça, que haja um fluxo descendente d'água, que possa justificar o aspecto redondo das ervilhas, a razão pela qual os espinhos são pontiagudos e os pavões possuem um esplendor multicolorido etc. Assim sendo, todas as coisas devem surgir por sua própria natureza, dizem os lógicos. Ao acreditarem que as coisas não têm causas, eles rejeitam completamente os mecanismos de causa e efeito. A dependência da mente em relação ao corpo – rejeitada pelos budistas, mas proferida por eles – é ilustrada por três analogias:

1. É postulado que a mente tem a mesma natureza que o corpo, e para isso utilizam como exemplo as bebidas alcoólicas, que, ao serem ingeridas pelo corpo, intoxicam a mente;

2. É postulado que a mente é um efeito do corpo, e para isso utilizam como exemplo uma lâmparina e a luz que dela provém. Da mesma forma como uma lâmparina acidentalmente gera luz, o corpo acidentalmente produz a mente, e por esse motivo não há mente que provenha de outras existências.

3. É postulado que a mente é uma qualidade do corpo, e para isso utilizam como exemplo uma parede e um mural nela pintado; quando

destruímos a parede, o mural ali pintado também será destruído. No momento da morte, o corpo se dissolve nos quatro grandes elementos (terra, água, fogo e ar), e as faculdades dos sentidos se dissolvem no espaço (quinto elemento); todos são destruídos. Uma vez que corpo e mente são uma única substância, quando o corpo é destruído, a mente também é destruída, e não haverá transição de uma existência à outra.

Sendo assim, essa escola nega tanto a possibilidade de existências passadas quanto a de existências futuras, e também qualquer tipo de liberação. Uma vez que não há um “acostumar-se” com o caminho que poderia levar à liberação ao longo das muitas existências, não há onisciência; e uma vez que não há uma causa para o sofrimento e outros males, não há um caminho que leve à liberação do sofrimento.

Por outro lado, os *Cārvākas* contemplativos postulam que, quando atingimos certos estados de absorção mental, como nos reinos da não forma, temos a percepção de nós mesmos como um *arhat*, mas, no momento da morte, quando a nossa concentração degenera, prevemos o novo renascimento em um reino inferior e, devido a isso, não há a possibilidade de estados contínuos de *arhat* neste mundo. Através da clarividência, alguns desses praticantes conseguiram ver pessoas que haviam tido realizações em uma existência se tornarem pobres em existências seguintes e, por isso, afirmam que não há leis de causas e efeitos, negando assim completamente tudo aquilo que não conseguem enxergar através das suas visões.

Os *Cārvākas* negam a possibilidade de existências passadas e futuras, causas e efeitos, liberação e onisciência e, por esse motivo, são considerados pelos budistas a mais obscurecida escola de pensamento dentre as seis mencionadas.

DO BEM E DO MAL

Na época de Buda, o pensar filosófico, budista ou não, permeava a Índia. Era como se uma parte considerável da população tivesse como hábito questionar as coisas e colocar em causa o “sentido de estar no mundo”. Isso não quer dizer que todos os indianos efetivamente se preocupassem com esses questionamentos, mas, ainda assim, até os dias de hoje, é natural encontrarmos ascetas praticamente nus caminhando pelas ruas, monges tradicionalmente trajados em restaurantes, cerimônias sendo executadas ao ar livre em zonas urbanas etc.; todas estas coisas são vistas como algo completamente natural, sem qualquer estranhamento; todos se misturam e convivem de forma integrada. Ascetas, monges e os mais diversos tipos de renunciantes não são vistos como “loucos”, “indigentes”, “vagabundos”, não são maltratados, mas sim bastante respeitados. Escolher uma existência de renúncia material não é visto como algo negativo, como acontece em grande parte do mundo nos dias de hoje, mas sim como algo a ser respeitado e mesmo almejado. Os conceitos do que é uma existência “digna”, pelo menos para muitos dos indianos, são muito distintos daquilo que a maioria de nós, ocidentais, fomos acostumados a acreditar. Os valores não estão baseados em posses, posições de poder e assim por diante. O que é “bom” ou “mal” não é algo previamente “imposto”, e essas questões não são colocadas da forma como a maior parte de nós foi educada a pensar.

No caso específico do pensamento budista, desenvolvido na Índia, é dito que Friedrich Nietzsche (1844-1900), ao comparar este pensamento com o cristianismo, afirma que o primeiro é cem vezes mais realista do que o segundo; que o budismo tem em si a herança de saber formular os problemas de modo objetivo e frio, pois surge após séculos de atividade filosófica; o budismo não luta contra o pecado, luta contra o sofrimento e,

assim, deixa já para trás o autoengano dos conceitos morais. Apesar de este ser apenas um entre muitos outros possíveis comentários feitos pelo filósofo alemão com relação ao pensamento oriental, e que, como já foi dito, na época do referido autor houvesse muito pouco acesso a fontes confiáveis sobre o budismo, ainda assim, de acordo com tal raciocínio, poder-se-ia dizer que a filosofia budista está “para além do bem e do mal”, como um leitor mais bem informado já deve ter se dado conta ao longo destas páginas.



Nāgārjuna e Āryadeva

Pintura do século XIX. Nāgārjuna e Āryadeva – as duas figuras ao centro – foram dois dos mais renomados expoentes da filosofia budista Mahāyāna, particularmente da escola Madhyamaka. Nāgārjuna foi professor de Āryadeva, e este, um dos seus mais ilustres alunos.

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS BUDISTAS

Diferentes interpretações da realidade

“Siddhārtha tinha razão ao pensar que ensinar o dharma não seria uma tarefa fácil. Em um mundo impulsionado pela ganância, o orgulho e o materialismo, é muito difícil ensinar até mesmo princípios básicos como amor, compaixão e filantropia, imagine então falar da verdade última da vacuidade.”

Dzongsar Jamyang Khyentse

Antes de falarmos diretamente sobre cada uma das quatro escolas filosóficas budistas, se faz necessário um breve comentário para orientar os leitores ainda não familiarizados com o assunto, e mesmo aqueles que têm acesso à filosofia dentro da perspectiva de determinada escola que talvez não divida as “visões” filosóficas da mesma maneira. A perspectiva aqui apresentada é prioritariamente baseada em referências indianas e tibetanas, mas não só, da filosofia budista. Essa forma de divisão também tem sido amplamente utilizada nos estudos mais recentes entre os especialistas ocidentais, e é frequentemente encontrada nos livros especializados que tratam desse assunto. Assim sendo, nestas observações iniciais percorro um caminho similar ao do especialista Jeffrey Hopkins, que enfatiza quão importante é deixar transparecer que esta estruturação em quatro escolas é bastante “artificial”, ainda que exerça um papel fundamental para que os interessados possam ir lentamente tentando compreender as diferenças mais proeminentes e, depois, ao longo do tempo, possam penetrar gradualmente nas sutilezas do pensamento, em autores específicos, em subdivisões das escolas, e assim por diante, tornando possível uma aproximação dos tópicos mais sutis sem tantas dificuldades, as quais poderiam ser geradas por uma má compreensão do caminho que havia sido percorrido até ali.

Um dos principais motivos para tal estruturação é justamente a importância da literatura doxográfica dentro do contexto filosófico aqui exposto. Esta doxografia, *i.e.*, esta compilação e apresentação de princípios (s. *siddhāntavyavasthāpana*) filosóficos das várias escolas – tanto não budistas, como foi feito no capítulo anterior, quanto budistas, como será feito neste capítulo – faz parte da tradição deste filosofar, tendo como propósito encorajar o desenvolvimento de um processo investigativo sobre as aparências, também dentro dos seus registros lógicos e analíticos, para que então se possa compreender a natureza delas através da

concentração e do cultivo contemplativo. Esses sistemas organizacionais de princípios são estudados não por mero prazer pela erudição ou apenas para a refutação de outros sistemas, mas prioritariamente para que se possa desenvolver uma espécie de “força interna”, inicialmente apoiada pela investigação racional, capaz de contra-atacar a nossa ignorância inata (como foi visto no quinto capítulo). Muitos desses textos esquemáticos sobre as diferentes escolas eram feitos de forma extremamente concisa, facilitando a memorização (prática frequente nas escolas e monastérios) sem as dificuldades trazidas por textos muito elaborados nesta fase inicial do aprendizado.

Para entendermos um pouco melhor a “artificialidade” relativa à classificação em quatro correntes principais de pensamento, podemos tomar como exemplo a primeira das quatro escolas, a *Vaibhāṣika*, a qual consiste num agrupamento de, pelo menos, 18 escolas filosóficas que nunca se reconheceram entre si como pertencentes a um grande agrupamento comum. Mesmo o termo *Vaibhāṣika* deveria ser limitado apenas àqueles que seguem o texto *Mahāvibhāṣā* do *Abhidharma* – comentários e categorizações dos *sūtras* e do conteúdo destes. Todavia, como dito, esta união de escolas diversas em um único grupo mais abrangente é uma técnica usada para evitar uma complexidade inicialmente desnecessária que iria apenas dificultar o principal propósito deste tipo de exegese, que é o de facilitar a compreensão dos pontos mais gerais da filosofia para que, gradualmente, se pudesse apreender com maior facilidade o sentido das abordagens mais sofisticadas do discurso em questão.

A subdivisão da segunda escola, *Sautrāntika*, entre: aqueles que seguem as escrituras e aqueles que seguem a razão, também é altamente controversa. A primeira subdivisão, aqueles que seguem as escrituras, estaria ligada àqueles que seguem os comentários (*Abhidharma-kośa-*

bhāṣya) de Vasubandhu sobre o *Abhidharma-kośa*, um texto também escrito pelo próprio Vasubandhu, no qual ele faz várias críticas à escola *Vaibhāṣika* tal qual apresentada no próprio *Abhidharma-kośa*. A segunda subdivisão, aqueles que seguem a razão, são tidos como seguidores de Dignāga e Dharmakīrti, e ainda que os dois autores citados jamais tenham afirmado a existência de objetos externos à consciência, *i.e.*, objetos que sejam diferentes da consciência que os percebe, essa escola afirma a existência de objetos externos à consciência. Nenhuma dessas duas subdivisões, que em si mesmas são controversas, teria se imaginado pertencente a uma escola ainda maior que abrangesse as duas, nomeadamente, a escola *Sautrāntika*.

O mesmo acontece com as subdivisões da terceira escola, *Cittamātra* (*Yogācāra*): aqueles que seguem as escrituras, baseados nos escritos de Asaṅga e de seu meio-irmão Vasubandhu (depois deste ter se convertido ao sistema proposto pelo irmão); e aqueles que seguem a razão, que seguem os textos aceitos como o principal sistema proposto por Dignāga e Dharmakīrti. Essa subdivisão e a classificação dessas propostas dentro de uma grande escola, a *Cittamātra*, também têm o mesmo problema das anteriores, e foram elaboradas dentro da perspectiva de que era necessário e útil encaixar os diversos princípios em apenas quatro escolas budistas paradigmáticas.

Com relação à quarta escola, a *Madhyamaka*, passamos por uma situação semelhante, onde a subdivisão proposta entre: escola autonomista (que se utiliza de inferências autônomas/silogismos independentes) e escola consequencialista (que se utiliza de “consequências”, as quais são levadas até a redução ao absurdo/*reductio ad absurdum*), nunca foi de fato utilizada na Índia, mas, sim, foi uma proposta feita por Candrakīrti.

Assim sendo, a formatação e as respectivas subdivisões de cada uma das escolas não representam nem uma questão estabelecida em termos

históricos por seu próprio desenvolvimento, nem uma afinidade ideológica ligada a uma linha de pensamento, mas, sim, o resultado de uma classificação de sistemas feita ao longo dos séculos que começa na Índia e é particularmente desenvolvida no Tibete. O propósito dessa classificação era o de auxiliar os estudiosos a se orientarem dentro do vastíssimo universo de proposições filosóficas que efervesciam na Índia. Assim sendo, a divisão das perspectivas em quatro eixos centrais, de quatro escolas, não deveria ser vista como algo que fecha ou enrijece a investigação filosófica, mas, ao contrário, um horizonte que amplia a possibilidade de apreciarmos ainda mais o vasto leque de opiniões que fervilhavam, e ainda fervilham, entre os filósofos e estudiosos.

DA TEMÁTICA

O pensamento filosófico budista, voltado para a compreensão da realidade e para a função soteriológica de tal entendimento, tem como principais focos de investigação a natureza dos fenômenos; a realidade; o “eu”; as relações de causalidade; a interação entre os estados mentais e os objetos, que nada mais são do que “objetos fluídos” de tais estados, que a experiência comum marcada pelo desejo (s. *trṣṇā*) tenta “imobilizar” como sendo “coisas” etc. Através da tentativa de compreensão deste universo, podemos também transformar os nossos valores e a nossa forma de agir. E é por esse mesmo motivo que são estabelecidos como parte do processo de aprendizagem os chamados “três treinos”: disciplina/ética, cultivo contemplativo e sabedoria; pois é através da ética e do cultivo contemplativo que somos capazes de chegar à sabedoria.

A sabedoria, por sua vez, está profundamente ligada à compreensão e à realização – em termos de compreensão profunda, que extrapola o entendimento meramente intelectual – da natureza vazia dos fenômenos e do “eu”, a qual é amplamente discutida pelas escolas filosóficas. Tudo aquilo que fazemos em nossas vidas depende da maneira como percebemos a nós mesmos e a realidade, então se essa percepção estiver baseada em uma compreensão errônea, o que sempre é o caso – a não ser que já tenhamos uma sabedoria como mencionada acima –, tal compreensão permeia tudo aquilo o que fazemos, vemos, ou experienciamos, e é por isso então que a filosofia budista se foca fundamentalmente nesta questão.

Como vimos no capítulo quatro, muito embora o príncipe Siddhārtha tenha compreendido a vacuidade dos fenômenos, ele não refutava as aparências ou a função da experiência cotidiana, ou que todos desfrutem das suas próprias experiências, mas poder experimentar algo não implica

que esse algo seja verdadeiramente existente. Siddhārtha simplesmente sugeriu que examinássemos as nossas experiências e levássemos em consideração que elas podem ser apenas uma ilusão temporária.

DAS DUAS VERDADES

Mas como pensar em qualquer possibilidade de discurso filosófico dentro de um universo em que tudo, todos os fenômenos podem ser como um sonho, uma ilusão. As palavras que em “si mesmas” tantas vezes já nos parecem tão limitadas, como poderiam ser capazes de se ocupar de algo tão impalpável como a verdade, como a realidade? Se mil pessoas observarem o mesmo fenômeno, cada uma delas irá descrevê-lo de forma diferente; como então dar conta da realidade, da verdade? Apesar da impossibilidade de se descrever, ou mesmo de se entender a realidade e a verdade através do discurso que lhes é tão incompatível, os filósofos budistas, com a intenção de apontar o que pode ser a realidade e a verdade das coisas e de nós mesmos, estabeleceram dois tipos de “verdade”: uma relativa à função instrumental de, mesmo através do discurso, trazer indicativos referentes à direção para a qual devemos olhar para nos tornarmos capazes de “ver”, através das nossas próprias experiências, o que é a realidade “tal qual” ela é, *i.e.*, a “talidade”; e uma que seria simplesmente a verdade, inefável, sem qualquer outro tipo de qualificativo, sem qualquer engano.

Essas duas verdades foram então chamadas, respectivamente, de verdade relativa ou convencional (s. *saṃvṛtisatya*; t. *kun rdzob bden pa*) – que é a maneira como a maioria de nós percebe os fenômenos do mundo, como as coisas parecem ser, e não como de fato são, dentro da qual os próprios discursos indicativos sobre a “verdadeira verdade” também estão incluídos – e de “verdade sublime”, última ou absoluta (s. *paramārthasatya*; t. *don dam bden pa*), que representa as coisas como elas de fato são, a *talidade*. Muito embora esse segundo tipo seja mais frequentemente denominado de verdade absoluta, suprema, última, e assim por diante, no caso da língua portuguesa, com a qual aqui nos expressamos, a opção também por

sublime se dá devido à origem tibetana do termo “*don dam bdenpa*”, que pode abranger o sentido de “verdade do significado sublime”, ou simplesmente “verdade sublime”. O sublime desta verdade está relacionado ao fato de ser algo que não nos ilude, não nos engana, é como tudo simplesmente é; poderíamos até mesmo tentar traduzir este termo como “significado sublime”, aquele que não muda.

Ainda que este sentido abrangente das duas verdades possa ser usado para as diversas escolas, a forma de expô-las através do discurso é muito particular em cada uma delas, sendo mais um dos pontos de debate entre elas; e falaremos sobre esse assunto ao nos referirmos a elas, ainda que de uma maneira introdutória, deixando espaço para que a compreensão delas possa ser lapidada com outros textos. É importante ainda ressaltar que a noção de verdade sublime enquanto algo isento de enganos, é geralmente aplicada apenas às escolas do *Mahāyāna*, mas, para manter a coerência interna do discurso e para facilitar a identificação dos pontos de análise, manteremos essa terminologia em todas elas.

Vale mencionar que a escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka* busca se ater fundamentalmente à verdade sublime, pois acredita que elaborar sobre a verdade convencional pode causar mais confusão do que ajudar; enquanto a escola *Svātantrika-Madhyamaka* se preocupa em elaborar também sobre o nível convencional, pois vê nesse procedimento uma forma de ajudar aqueles que não conseguem conceber a possibilidade de uma natureza vazia, assim, essa forma de discurso poderia gradualmente fazer com que tal entendimento fosse se tornando mais acessível às pessoas com tal predisposição mental.

Seguindo os passos de Fletcher e Blankleder, podemos pensar em um exemplo emprestado de Bertrand Russell para ilustrar os motivos que levam a escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka* a contrapor-se à proposta *Svātantrika-Madhyamaka* com relação ao tratamento dado às duas

verdades. Se nos aproximarmos de um físico quântico e lhe fizermos o pedido de que descreva a constituição física de uma mesa, receberemos uma longa e erudita resposta que envolverá campos magnéticos, partículas atômicas e subatômicas etc. Por fim, ele irá nos assegurar de que aquele objeto no canto da sala pouco mais é do que uma ilusão de óptica. Por outro lado, se nós simplesmente nos aproximarmos do mesmo cientista e lhe perguntarmos se há alguma mesa na sala, ele, sem qualquer hesitação, irá apontar para o canto e indicar a mesa. Por mais erudita e acurada que tenha sido a sua primeira resposta em relação à constituição da mesa, tal conhecimento claramente não alterou a percepção que ele tem da mesma. Ao mesmo tempo, se pensarmos em uma “outra experiência” com o cientista, e o imaginarmos em um caixa eletrônico tentando retirar dinheiro, mas incapacitado de fazê-lo por haver algum defeito com a máquina, a qual “engole” o cartão do físico sem lhe entregar qualquer dinheiro, não passará muito tempo para que ele se irrite e comece a chutar a máquina com o mesmo grau de frustração que o faria qualquer não cientista, ainda que o primeiro entenda toda a complexidade do mundo material. Nesse momento, seria inútil, e talvez até contraproducente, tentar lembrá-lo de que o cartão do banco que foi engolido pela máquina, a própria máquina e mesmo as notas de dinheiro que ele não conseguiu receber não passam de uma massa de partículas subatômicas, e que são pouco mais do que uma ilusão de óptica.

É por uma razão análoga que os *Prāsaṅgika-Madhyamakas* afirmam que, por mais sofisticadas que sejam as teorias elaboradas a partir da verdade relativa, elas nada fazem para nos aliviar dos sofrimentos e perturbações que estão sempre sujeitos a se manifestar ao longo das nossas transações cotidianas; para essa escola, da mesma forma como o conhecimento do cientista pouco o ajudou a lidar com um momento de

frustração, as teorias sobre a realidade convencional em nada nos ajudam a remover a tirania das aparências fenomênicas.

DOS QUATRO EXTREMOS

Um outro ponto fundamental que abrange todas as escolas filosóficas budistas é o de não se incorrer naquilo que é chamado de quatro extremos (s. *catuskoṭi*), como já foi mencionado em capítulos anteriores. Quais são os quatro extremos? Como visto, eles são: o niilismo, o eternalismo, ambos e nenhum dos dois. Isto é, ter a visão: (1) de que nada existe; (2) de que as coisas são existentes – e algumas eternas, como é o caso do *ātman* (“ego”, “alma”, “essência”, “sopro” etc.) no pensamento hinduísta; (3) de que as coisas são existentes e inexistentes; (4) de que as coisas não são nem existentes nem inexistentes. Ainda que para alguns seja difícil pensar em algo que não incorra em nenhum desses extremos, na filosofia budista, articular o pensamento de modo a não incorrer em nenhum deles é uma questão fundamental. Cada uma das escolas vai então falar sobre isso diretamente ao expressar como não se deixam incorrer no niilismo, nem no eternalismo.

DOS PONTOS ABORDADOS

Para que se possa fazer então este brevíssimo apanhado dos pontos de vista filosóficos de cada uma das escolas – da exposição mais abrangente sobre cada uma delas – quatro pontos cruciais serão sempre abordados: (1) o ponto de vista de cada uma em virtude do objeto de negação, *i.e.*, em relação a uma existência verdadeira (que é o objeto de negação); (2) a posição que adotam em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” em suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa e dos fenômenos – ligada à percepção dos fenômenos, e as formas de existência das coisas e dos seres; (3) a maneira como se posicionam em relação às duas verdades (relativa/convencional e sublime/suprema/última); (4) e a forma como acreditam não se deixar incorrer em nenhum dos quatro extremos.

Essas questões, tal qual apontadas por Thuken Losang Chökyi Nyima e Longchen Yeshe Dorje, são fundamentais para a estruturação do pensamento filosófico budista, e são tratadas de forma sistemática, sendo que, sob tais indagações, os diversos filósofos se digladiavam em seus debates verbais, como visto na introdução deste livro.

Uma vez que o discurso aqui apresentado se apoia prioritariamente em fontes das escolas *Mahāyāna*, e também devido à relevância que essas escolas têm dentro do contexto de debates no mundo contemporâneo, a exposição sobre elas será mais delongada, mas isso não quer dizer que sejam necessariamente mais importantes, apenas reflete o universo de interesse e de referências em que nos focamos para realizar este estudo. A importância das escolas está prioritariamente ligada à necessidade específica de cada um, e por isso a existência de várias abordagens é crucial.

DO ESTRANHAMENTO

Dentre todos os capítulos até aqui apresentados, talvez este seja o que venha a causar mais estranhamento para alguns dos leitores. O motivo disso é que, intencionalmente, iremos apresentar algumas construções linguísticas, expressões e termos que são muito pouco usuais para a maioria de nós. A noção de “ausência-de-si”, de ser desprovido de eu, vazio de características, cognição válida, caminho ininterrupto, ter uma existência imputada, e assim por diante, por mais que seja relativamente autoexplicativa, podem causar algum desconforto nas primeiras leituras; mesmo a maneira de estruturar o discurso também pode ser muito pouco familiar para nós. Mas a opção de, em alguns momentos, preservar ao máximo, na medida do possível, as formas como os assuntos são tratados em seu próprio berço, faz parte da “estratégia” de tentar aproximar o leitor de algo que não é “o igual a nós”, que é diferente; simplesmente tentar adaptar todas as peculiaridades desta forma de pensamento a algo que nos pareça mais compreensível, dentro dos nossos parâmetros, poderia comprometer o trabalho de transportar o leitor para um universo que não é o seu. Ainda que isso possa causar dificuldades iniciais, espero que os bravos leitores possam aceitar este desafio, e que esta jornada possa vir a se mostrar mais prazerosa do que inicialmente poderia parecer.

DAS QUATRO GRANDES ESCOLAS

Após haverem sido expostas algumas das questões preliminares pertinentes às divisões das escolas, às suas temáticas, à limitação das possibilidades de expressão através do discurso, e mesmo ao estranhamento que pode ser gerado em muitos de nós, partamos então para cada uma delas. Reiterando mais uma vez que a classificação das escolas e as fontes utilizadas para expor o pensamento filosófico budista, de acordo com o propósito desta introdução, são as mais diversas, e que novamente focar-me-ei também na visão proposta pelos autores já mencionados nos capítulos anteriores, entre outras fontes e informações obtidas no contato direto com especialistas. Conto, além disso, como não poderia deixar de ser, com a minha própria interpretação de tudo isso, explicitada tanto na escolha dos autores como na leitura que faço sobre o assunto.

As quatro principais escolas de pensamento filosófico budista são subdivididas em duas categorias principais – a *Śrāvakayāna* e a *Mahāyāna*:

Śrāvakayāna: relativa aos ensinamentos do primeiro girar da roda do *Dharma* (como visto no segundo capítulo):

1. ***Vaibhāṣika***: Escola da Grande Exposição – ligada a *Vasubandhu*, meio-irmão de *Asaṅga*, esse último tido como o fundador da escola *Yogācāra*, que, posteriormente, convence *Vasubandhu* a aderir à sua visão filosófica. Esta escola está prioritariamente focada nos ensinamentos do *Abhidharma*, o qual se concentra em extrair algum tipo de homogeneidade conteudística dos diálogos e das narrativas dos *sūtras*, sendo que a relação de causalidade constitui o principal tema de debate em todas as escolas do *Abhidharma*. Ela se ocupa também com a compreensão da realidade a partir do nível atômico dos agentes envolvidos em sua construção, e

postula que a percepção se encontra com o objeto percebido de forma direta.

2. **Sautrāntika:** Escola dos *Sūtras* – ligada a Dignāga. Esta escola contesta a alegação *Vaibhāṣika* de que a doutrina organizada e clarificada no Abhidharma seria superior aos próprios *Sūtras*. Essa afirmação, ou mesmo a excessiva proliferação e apreciação de tal literatura, levou a uma reação da escola *Sautrāntika*, que pregava o retorno do estudo prioritário dos *sūtras*. Ela também possui uma visão bastante diferente da *Vaibhāṣika*, ao afirmar que não percebemos de maneira direta os objetos que surgem para nós. A percepção que temos do mundo fenomenal e de suas formas se dá através da interação entre os objetos e os nossos órgãos dos sentidos. Assim, atribui-se a essas duas primeiras escolas a crença na realidade dos objetos externos que é diretamente perceptível para os *Vaibhāṣikas* e apenas inferida para os *Sautrāntikas*. Ela possui duas principais subdivisões.

- a) Aqueles que seguem as escrituras;
- b) Aqueles que seguem a razão.

Mahāyāna: O Grande Veículo – relativa aos ensinamentos do segundo e terceiro girares da roda do *Dharma*:

3. **Cittamātra** ou **Yogācāra:** Escola da Mente Apenas – ligada a Asaṅga, onde encontramos os ensinamentos correspondentes ao terceiro girar da roda do *Dharma*, esta escola é referida como sendo uma escola idealista, segundo a qual sujeito e objeto são meros aspectos da cognição não dual. Ela possui duas principais subdivisões:

- a) Aqueles que seguem as escrituras – baseados nos cinco tratados de Maitreya, apresentados por Asaṅga;
- b) Aqueles que seguem a razão – baseados nos sete tratados e discursos sobre a cognição válida, *i.e.*, lógica, apresentados por Dharmakīrti.

Ou ainda, em uma outra forma de subdivisão também frequentemente apresentada:

- a) Os aspectistas – que acreditam na acuidade dos aspectos;
- b) Os não aspectistas – que acreditam que os aspectos são falsos.

4. ***Madhyamaka***: Caminho do Meio – ligada a Nāgārjuna e também seguida por Candrakīrti, refere-se aos ensinamentos do segundo girar da roda do *Dharma*. O tópico de discussão mais relevante desta escola é a vacuidade, sendo que uma análise derradeira da realidade está além dos pensamentos e mesmo das palavras; mesmo o conceito de cognição não dual (da escola *Cittamātra/Yogācāra*), segundo a *Madhyamaka*, postula erroneamente absolutos concretos, o que não pode de forma alguma ser afirmado. Para esta escola, a vacuidade serve para apontar a natureza intangível da realidade, mas não pode ser “em-si-mesma” tida como uma constatação final. Esta escola possui duas subdivisões principais:

- a) *Svātantrika*: Escola Autonomista – representada por Bhāviveka, também conhecido como Bhavya ou Bhāvaviveka. O método aplicado nas argumentações filosóficas com relação ao estatuto último dos fenômenos são as inferências autônomas ou silogismos independentes;
- b) *Prāsaṅgika*: Escola Consequencialista – representada por Candrakīrti. O método aplicado nas argumentações filosóficas com relação ao estatuto último dos fenômenos são as consequências, que são levadas até a redução ao absurdo, *reductio ad absurdum*.

Muito embora em algumas classificações as duas primeiras escolas, *Vaibhāṣika* e *Sautrāntika*, sejam chamadas de *Hinayāna* (pequeno veículo), em oposição ao *Mahāyāna* (grande veículo), não é essa a forma aqui utilizada, uma vez que tal denominação pode parecer pejorativa, ainda que muitos especialistas argumentem que esta seja uma classificação meramente filosófica, que não comprometeria a relevância dos sistemas de pensamento elaborados por elas. Além disso, ainda que para alguns pesquisadores apenas a escola *Vaibhāṣika* faça parte do

Śrāvakayāna, de acordo com a tradição tibetana, entre várias outras, ambas são inclusas na mesma grande categoria.

VAIBHĀṢIKA

Vaibhāṣika (detalhistas), são seguidores do *Mahāvibhāṣa Śāstra* (oceano de detalhadas explanações, ou grandes explanações detalhadas), e dos textos do Abhidharma de uma forma geral. Eles argumentam que os três tempos – presente, passado e futuro – são substancialmente existentes, e se focam em identificar e classificar os componentes “últimos do real”, que são denominados de *dharmas* – e é esse o sentido que a palavra “*dharma*” adquire neste contexto.

Esta escola tem origem muito antiga, compreendendo o ramo caxemira da ortodoxa escola *Sarvāstivāda*, e teve um dos mais abrangentes e compreensíveis sistemas de organização dos *sūtras*, tendo sido extremamente influente na Índia e em outros territórios. Originalmente, ela tinha uma natureza mística, mas ao longo do tempo desenvolveu preocupações materialistas.

DAS SUBDIVISÕES

Esta escola possui quatro grandes divisões, que comportam dezoito subdivisões menores:

Mahāsāṃghika: da linhagem de Kaśyapa, que contém cinco subdivisões: *pūrvaśaila*, *aparaśaila*, *haimavata*, *lokottaravāda* e *prajñaptivāda*.

Sarvāstivāda: da linhagem de Rāhula, que contém sete subdivisões: *mūlasarvāstivāda*, *kāśyapīya*, *mahīśāsaka*, *dharmaguptaka*, *bahuśrutīya*, *tāmraśātīya* e *vibhajyavāda*.

Sthaviravāda: da linhagem de Kātyāyana, que contém três subdivisões: *jaitavanīya*, *abhayagirivāsīya* e *mahāvihāravāsīya*.

Sammitīya: da linhagem de Upāli, que contém três subdivisões: *kurukullaka*, *avantaka* e *vātsīputrīya*.

Todas essas subdivisões foram delimitadas tendo como ponto de referência o mestre que era seguido, o local onde a escola foi se desenvolvendo e os pontos filosóficos abordados.

DO OBJETO DE NEGAÇÃO

Sobre o objeto de negação, os *Vaibhāṣikas* afirmam que, em última instância, as formas, a consciência e os outros fenômenos são necessariamente encontrados, *i.e.*, existentes. Eles também afirmam que a mais minúscula e indivisível das partículas, assim como a mais minúscula e indivisível fração de segundo, necessariamente existem. Os *Vaibhāṣikas* afirmam que as diminutas partículas indivisíveis são os constituintes das formas físicas grosseiras e que as minúsculas e indivisíveis frações de segundo são os componentes da continuidade temporal. Propõem também que as diminutas partículas indivisíveis do tempo, do espaço, das formas etc., por mais que sejam fragmentadas ou destruídas, e não sejam perdidas pela mente que as apreende, são então substancialmente existentes, verdadeiras e existentes em termos últimos. Os fenômenos que são perdidos pela mente que os apreende, ao serem fragmentados ou destruídos, são de existência imputada, de verdade e existência meramente convencional ou relativa. Afirmam ainda que as entidades – tanto em termos da verdade relativa quanto da verdade sublime – são capazes de desempenhar uma função e, assim sendo, são substancialmente estabelecidas.

DA “AUSÊNCIA-DE-SI”

Em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” em seus matizes mais grosseiros e mais sutis, os *Vaibhāṣikas* afirmam que qualquer base estabelecida é necessariamente o “si” do fenômeno; assim sendo, eles não admitem uma distinção entre a “ausência-de-si” grosseira e sutil dos fenômenos.

No que toca à pessoa, afirmam que há uma “ausência-de-si” grosseira da pessoa, *i.e.*, a pessoa é “vazia” (desprovida) de ser permanente, singular e independente; e uma “ausência-de-si” sutil da pessoa, *i.e.*, a pessoa é “vazia” (desprovida) de ser autossuficiente e substancialmente existente. Eles equiparam a noção sutil de “ausência-de-si” dos fenômenos com a noção sutil de “ausência-de-si” da pessoa.

Dentre as escolas *Vaibhāṣikas*, as ligadas à corrente *Sammitīya* admitem que há um “si” que é autossuficiente e substancialmente existente; assim sendo, eles não consideram a “ausência-de-si” sutil da pessoa como sendo a vacuidade. Nas escolas *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, *Cittamātra* e *Sautrāntika*, a “ausência-de-si” sutil da pessoa é tida como vacuidade. A escola *Vaibhāṣika* nega o estabelecimento das três características (naturezas) apresentadas pela escola *Cittamātra/Yogācāra* – que são, como também veremos mais à frente, a natureza dependente, a natureza completamente estabelecida/absoluta e a natureza imaginária – e afirma que vacuidade é não existência. Todavia, podemos encontrar nos textos desta escola a utilização da noção de vacuidade em alguns contextos: como em relação à verdade do sofrimento, presente nas quatro nobres verdades (capítulo III), onde efetivamente afirmam a vacuidade e ausência de um “si”; ou ainda quando se referem às três portas da libertação, *i.e.*, vacuidade (s. *śūnyatā*), a ausência de características ou atributos (s. *animitta*) e a ausência de expectativas ou de vontade (s. *apraṇihita*).

DAS DUAS VERDADES

A escola *Vaibhāṣika* considera que, no que diz respeito às seis consciências dos sentidos, a verdade sublime é o momento indivisível da consciência que, sob análise, não é capaz de ser dividido em passado, presente e futuro. De maneira semelhante, as diminutas partículas indivisíveis da matéria também têm o estatuto de realidade sublime. Em contrapartida, todos os fenômenos não mentais grosseiros, que são compostos por essas diminutas partículas indivisíveis, são considerados como desprovidos de uma existência verdadeira, estando sujeitos à destruição por forças opostas. Para os *Vaibhāṣikas*, verdade relativa e existência imputada têm o mesmo significado, e verdade sublime significa existência substancial.

DOS QUATROS EXTREMOS

A escola *Vaibhāṣika* se propõe evitar o extremo do eternalismo ao afirmar que a causa cessa quando o resultado surge, e o extremo do niilismo afirmando que o resultado surge logo depois de as causas cessarem.

SAUTRĀNTIKA

Os *Sautrāntikas* (seguidores dos *sūtras*), também chamados por algumas outras escolas de *Dārṣṭāntika* (exemplificadores), prioritariamente propõem um sistema filosófico que se utiliza dos *sūtras* e dos ensinamentos de Buda, principalmente através de exemplos. O surgimento da escola *Sautrāntika* deu-se por volta do século IV E.C., desencadeado pela rejeição à escolasticidade considerada excessiva e pelas inclinações realistas que vinham sendo assumidas pela escola *Vaibhāṣika*. Ainda que não radicais, as diferenças doutrinárias entre as duas são consideráveis.

DAS SUBDIVISÕES

Há dois principais segmentos: os que seguem as escrituras e os que seguem a razão. O fato de seguirem a razão não exclui seguirem também as escrituras e vice-versa, esta é uma classificação conforme a prioridade; de qualquer forma, os que seguem as escrituras propõem o seu sistema filosófico baseados estritamente nas leituras dos *sūtras*, os quais são aceitos integralmente. Os que se baseiam na razão o fazem tal qual esta lógica foi exposta nos “Sete Tratados” (s. *Pramāṇavārttikadisaptagrantha-saṃgraha*) de Dharmakīrti, que são comentários elaborados por ele em torno da obra de Dignāga.

DO OBJETO DE NEGAÇÃO

Sob o ponto de vista do objeto de negação, os *Sautrāntikas* afirmam que os fenômenos que são capazes de produzir resultados são caracterizados de forma específica, são verdadeiros em termos últimos e são estabelecidos por suas próprias características. Os fenômenos que não são capazes de produzir resultados são caracterizados de forma genérica, não são estabelecidos por características próprias e são verdadeiros em termos relativos. Também afirmam que se os fenômenos caracterizados tanto de forma genérica quanto específica não forem estabelecidos por si mesmos, eles devem ser não existentes. Assim como os *Vaibhāṣikas*, eles admitem a existência de diminutas partículas indivisíveis.

DA AUSÊNCIA-DE-SI

A perspectiva *Sautrāntika* em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” da pessoa, em seus matizes mais grosseiros e mais sutis, e a não admissão de uma ausência-de-si dos fenômenos é similar à da escola precedente, os *Vaibhāṣikas*. Todavia, esta escola difere desses últimos no que concerne ao estabelecimento das três naturezas (ou características). Para os *Sautrāntikas*, a natureza dependente é verdadeiramente estabelecida, e as outras duas, a natureza completamente estabelecida e a imaginária dos fenômenos, não são verdadeiramente estabelecidas (ou existentes). Baseados nesse argumento, os opositores desta escola dizem que se os fenômenos completamente estabelecidos (que são vazios) não são verdadeiramente estabelecidos, então, uma vez que a ausência-de-si sutil da pessoa é tanto vazia quanto completamente estabelecida, o mundo completamente estabelecido não seria apropriado enquanto objeto aparente de um “caminho ininterrupto”; assim sendo, o objeto de conhecimento direto de um “caminho ininterrupto” não poderia ser postulado.

Nesse contexto, “caminho ininterrupto” é sinônimo de percepção direta da realidade – onde já se chegou a um estágio tal de compreensão da realidade que não mais se retorna aos desvios provenientes da ignorância –, e está relacionado aos cinco caminhos para a liberação, mencionados no terceiro capítulo, que são os caminhos da acumulação, junção, visão, meditação e sem mais aprendizagem; de modo que o caminho ininterrupto está diretamente ligado à terceira fase, ao caminho da visão, o qual é subdividido em dezesseis momentos/estágios; assim, no último deles já entraríamos no caminho da meditação.

Voltando então à réplica dos *Sautrāntikas* aos adversários, eles dizem que não há erro nessa acepção filosófica, pois, de acordo com o sistema de

conhecimento proposto por eles, a ausência-de-si sutil da pessoa é tida como um objeto de conhecimento indireto do caminho ininterrupto, enquanto aquilo que é fabricado, este, sim, é o objeto aparente e o objeto de conhecimento direto do caminho ininterrupto.

As outras duas escolas, *Cittamātra* e as duas divisões da *Madhyamaka* (*Svātantrika* e *Prāsaṅgika*), dizem que não há objeto de conhecimento indireto no caminho ininterrupto; os *Cittamātras* e os *Prāsaṅgikas* reivindicam que o objeto de conhecimento direto do caminho ininterrupto deve ser a vacuidade sutil, enquanto os *Svātantrikas* postulam o objeto de conhecimento direto do caminho ininterrupto como sendo a ausência-de-si sutil da pessoa, e a ausência-de-si grosseira e sutil dos fenômenos.

DAS DUAS VERDADES

A maneira com a qual os *Sautrāntikas* explicam os fenômenos em termos das duas verdades é que: objetos eficientes (com funções), como vasos que são capazes de reter água ou pilares capazes de suportar vigas, não têm existência absoluta, porque eles não são mais do que coleções de partículas atômicas – assim, estas é que são consideradas reais em termos últimos. Por conseguinte, a posição dos *Sautrāntikas* e dos *Vaibhāṣikas* se assemelha nesse sentido, pois ambos aceitam a realidade de partículas indivisíveis da matéria e também da consciência. Todavia, os *Sautrāntikas* diferem dos *Vaibhāṣikas* ao afirmarem que o tempo (passado, presente e futuro) não tem existência substancial, e ao negarem que o espaço é uma entidade permanente e real. Além disso, eles acreditam que uma imagem mental de, por exemplo, um vaso, na medida em que não é capaz de executar uma função concreta, como a retenção de água, pertence à verdade relativa. A imagem mental por si mesma, que aparece à mente iludida, não tem existência inerente. Nesse contexto, a verdade sublime é explicada em relação às coisas especificamente caracterizadas (absolutas), e a verdade relativa está relacionada às coisas caracterizadas de maneira genérica (relativas).



Śāntarakṣita

Templo Chagpori, Tibete. Śāntarakṣita foi um dos mais proeminentes *paṇḍitas* indianos, e a suas obras são objeto de estudo até os dias de hoje. Foi a principal figura na implementação dos estudos filosóficos do budismo no Tibete, e o seu legado oferece uma chave fundamental para a compreensão dessa filosofia.

Apesar dessa predisposição geral da escola, é importante ter em mente que os *Sautrāntikas* que seguem as escrituras e os *Sautrāntikas* que seguem a razão apresentam maneiras significativamente diversas para a distinção entre as verdades relativa e sublime. Para todos os efeitos, os *Sautrāntikas* que seguem as escrituras compartilham a mesma visão que os Vaibhāṣikas ao considerarem que a verdade sublime consiste de diminutas partículas indivisíveis, enquanto os objetos grosseiros (extensões dessas partículas) constituem a verdade relativa. A perspectiva dos *Sautrāntikas* que seguem a razão é mais complexa e envolve uma teoria epistemológica mais elaborada. É feita uma distinção entre a percepção direta não conceitual da consciência sensorial e a percepção conceitual indireta da consciência mental. Considerando que a consciência dos sentidos de fato entra em contato com as coisas externas, as quais são tecnicamente denominadas de “especificamente caracterizadas”, e que nada mais são do que aglomerações de diminutas partículas indivisíveis, a consciência mental identifica e reconhece objetos apenas em virtude da imagem mental, que é descrita como “caracterizada de maneira genérica”. A consciência mental não reconhece objetos externos, mas apenas imagens mentais. Dado que os *Sautrāntikas* distinguem as verdades sublime e relativa de acordo com a eficiência, *i.e.*, a capacidade de realizar funções, é lógico que “sublimidade” (“verdade última”) seja atribuída aos objetos externos e “relatividade” às imagens mentais correspondentes, que propiciam o reconhecimento dos objetos. É evidente, então, que apenas os objetos externos desempenham funções, e não a imagem mental que a mente cria através deles. É importante ressaltar que, para os *Sautrāntikas*, as explanações sobre as duas verdades não têm o mesmo peso que para os *Madhyamakas*. Isso se deve ao fato de que, para os *Sautrāntikas*, a realização da verdade sublime (tal qual definida por eles) não corresponde diretamente à realização espiritual, visto que, no caminho *Śrāvakayāna*, a

natureza última dos fenômenos não tem a mesma importância que no caminho do *Mahāyāna*.

DOS QUATROS EXTREMOS

A escola *Sautrāntika* se propõe evitar o extremo do niilismo ao afirmar que os componentes continuam de forma interrupta, e o extremo do eternalismo afirmando que os componentes são destruídos momento a momento.

YOGĀCĀRA OU CITTAMĀTRA

A escola *Yogācāra* (i.e., onde a *yoga* é praticada) – também conhecida como *Cittamātra* (“apenas a mente”), ou ainda *Vijñānavāda*, *Vijñaptimātra*, *Vijñapti-mātratā* – se foca fundamentalmente nos estudos sobre o funcionamento da mente e foi fundada por Asaṅga, o qual viveu por volta dos séculos IV e V E.C. A expressão “apenas a mente”, que é o nome dado à escola, não pretende sugerir que só a mente é real, que é a realidade última das coisas, mas apenas que a mente é o principal foco de atenção no contexto desta escola. *Vijñapti* (“o que torna conhecido”) é gramaticalmente uma forma causal e, portanto, indica que o que aparece na cognição é construído, projetado pela consciência, e não passivamente recebido do exterior pela consciência. Uma vez que nada se manifesta para nós fora das ações da consciência, tudo é *vijñapti-mātratā* (representação/consciência apenas). Esse problema permeia as nossas operações mentais e só pode ser eliminado quando essas operações têm fim. Mas é importante deixar claro que a escola *Yogācāra* rejeita completamente o solipsismo ou teorias de uma “mente universal” que engloba todos os indivíduos. Cada ciclo de existência condicionada está ligado a um fluxo de consciência – contínuo mental (s. *cittasantāna*, *citta*: mente / *santāna*: contínuo) –, e, em sua relatividade, os indivíduos se comunicam, ensinam e aprendem, influenciam e afetam uns aos outros etc.

De acordo com as tradições do *Mahāyāna*, Asaṅga, um dos mais importantes expoentes desta escola, desencorajado com os resultados das suas meditações, resolve abandonar a sua caverna, mas acaba por voltar e continuar a sua busca. Quando desiste pela terceira vez, se depara com um cão com uma grande ferida infectada por vermes. Movido por imensa compaixão, decide remover os vermes do animal e, com a preocupação de não ferir nem o animal, nem os próprios vermes, começa a tirar cada um

deles com a própria língua. Nesse exato momento, Maitreya aparece à sua frente e lhe diz que a sua meditação, juntamente com a compaixão e o altruísmo, finalmente foram capazes de eliminar os seus obscurecimentos. E, então, Asaṅga se torna discípulo próximo de Maitreya, que lhe transmite aquilo que veio a ser chamado de “Cinco Tratados de Maitreya”, sendo que três deles estão entre os pilares da literatura *Yogācāra*: o *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (ornamento dos *sūtras* do *mahāyāna*), o *Madhyānta-vibhāga* (discriminação entre o meio e os extremos) e o *Dharma-dharmatā-vibhāga* (discriminação entre os *dharmas* e as suas essências). Esses textos, e os comentários do próprio Asaṅga, sintetizam o significado dos *sūtras*, e os classificam de acordo com o sentido provisório e o sentido definitivo – esses dois tipos de sentido foram mencionados na introdução deste livro.

A *Cittamātra* é tida como uma escola “idealista” ou “representacionista”, e ficou assim conhecida devido à proposição de que todos os fenômenos que se manifestam não são nada além da própria natureza da mente, como fica evidente na fórmula por eles utilizada: *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*, “todo este universo, formado pelas três esferas, não é nada além da mente”. Esse tom idealista também caracteriza os primeiros escritos da escola *Madhyamaka* e alcança uma quase total desmaterialização do universo manifesto, além de propor uma ilimitada multiplicação do espaço e do tempo.

Existem duas teorias centrais no pensamento *Cittamātra* clássico, que são as já mencionadas três naturezas e oito consciências. Como descrito no quinto capítulo, todo o mundo das experiências é constituído pelos oito aspectos da consciência, sendo que os seis primeiros correspondem aos cinco primeiros tipos de cognição sensorial, mais a cognição mental, enquanto na sétima consciência emerge o aspecto da subjetividade, e ele é chamado de consciência mental impura ou consciência emocional. A

oitava delas, que foi introduzida pela escola *Cittamātra*, é a “consciência de base” (s. *ālayavijñāna*), uma espécie de depósito que funciona como um substrato latente e inconsciente para as outras consciências, e lhes proporciona um conteúdo aparente através do amadurecimento das sementes depositadas em momentos anteriores. A coordenação e interdependência das infinitas sementes kármicas depositadas em *ālayavijñāna* produz a ilusão de uma realidade externa compartilhada por várias mentes. De acordo com Raffaele Torella, este “depósito de consciência” correria o risco de se assemelhar a *prakṛti* (natureza de base), descrita pela escola *Sāṃkhya*, não fosse o fato de ser instantânea, como todas as outras sete consciências, onde cada um dos instantes gera o seguinte, criando uma ilusão de continuidade.

DAS TRÊS NATUREZAS

Com relação às três naturezas (s. *tri-svabhāva*), este surgir e dissolver constante da consciência constitui a natureza dependente (s. *paratantra*), que é o fluxo contínuo de entidades reciprocamente condicionadas por relações causais, e forma uma espécie de substrato para as outras duas naturezas. O mundo dos objetos externos, projetado pelo pensamento discursivo e pela linguagem, forma a natureza imaginária ou “mentalmente construída” (s. *parikalpita*). De acordo com a definição dada no *Samḍhinirmocana-sūtra*, a natureza *parikalpita* coincide com os nomes e as convenções que estabelecem a sua própria natureza e as diferenças dos *dharmas* (fenômenos) de acordo com o propósito da sua designação empírica. Uma vez que esses mecanismos de projeções enganosas tenham sido expostos, a consciência de base, *ālayavijñāna*, progressivamente se liberta das impurezas que a afligem – começando pela divisão entre sujeito e objeto – e atinge o estágio chamado natureza completamente estabelecida, ou absoluta (s. *pariniṣpanna*). Este momento de inflexão, quando se abrem as portas para a liberação, é chamado de “reviravolta do substrato” ou “transformação de base” (s. *āśrayaparāvṛtti*).

Penetrando um pouco mais, as construções mentais que obstruem a nossa visão da realidade como ela de fato é são *parikalpana* (natureza imaginária). As tessituras de causas e condições que formam as “teias” por nós percebidas são *paratantra* (natureza dependente). Nada existe como uma organização independente, tudo surge em dependência de causas e condições para além de si mesmo, na ausência destas tudo cessa, “deixa de ser”. Na maior parte dos casos, *paratantra* (natureza dependente) está infestada por *parikalpana* (natureza imaginária). *Pariniṣpanna* (natureza absoluta, consumação) é então a remoção de *parikalpita* (natureza

imaginária) de *paratantra* (natureza dependente), deixando *paratantra* purificada.

DOS OBJETOS EXTERNOS

A posição *cittamātra* no que diz respeito à realidade dos objetos externos não é unânime na escola. Não está claro até que ponto a afirmação de que o saber é exercitado apenas em relação às imagens já contidas na consciência implica a negação ontológica da realidade externa. Um dos textos mais citados sobre este assunto, que oferece uma ideia das possíveis ambiguidades, é o *Alambana-parīkṣā* (investigação sobre o suporte [das cognições]) de Dignāga, onde é dito que: “a realidade interna cognoscível que parece ser externa, isso é o objeto” (*yad antarjñeyam rūpam bahirvad avabhāsate...*). Dignāga chega a essa conclusão após se perguntar quais são as condições que o objeto da cognição deve satisfazer: (a) deve ser capaz de causar a cognição, ser uma “coisa”; (b) e deve ter a mesma forma que aparece pela cognição, ser um “objeto estendido” dessa cognição, e não de natureza sutil. Nenhum objeto descrito pelas primeiras duas escolas é capaz de atender a esses pré-requisitos. A conclusão é que se estabelece a natureza do objeto que aparece na consciência, mas nada é afirmado em relação ao fato de este ter ou não uma existência externa. Ainda que alguma ambiguidade possa ser detectada, encontramos repetidamente nos *sūtras* e em seus comentários afirmações sobre a não existência dos objetos externos.

DAS SUBDIVISÕES

Com relação às características específicas da escola *Cittamātra*, ela apresenta duas principais divisões: os verdadeiros aspectistas e os não aspectistas. Os primeiros dizem que a aparência dos objetos à consciência sensível como objeto grosseiro é acurada; os segundos dizem o contrário, que não é acurada. É importante entender que os aspectos aos quais aqui nos referimos são os itens captados pelas faculdades sensoriais (as quais são apenas capazes de detectar os aspectos, nunca o todo). Assim sendo, os aspectos são as formas, as texturas, as cores, as partes, e assim por diante, cada um dos componentes percebidos pelas faculdades sensoriais.

Os verdadeiros aspectistas podem ser divididos em três categorias: (a) os proponentes de um número igual de sujeitos e objetos, *i.e.*, que afirmam que o número de consciências é igual ao número de aspectos nas coisas; (b) os chamados “ovos-divididos”, e essa expressão transmite a ideia de um ovo cozido que é partido ao meio, como se o cortássemos e as duas metades restantes funcionassem como espelhos uma da outra, assim sendo, no universo perceptivo, a impressão sintética criada pela ação rápida e repetida das faculdades sensoriais é trazida à cognição por uma imagem mental (ou consciência conceitual) igualmente sintética, por isso o objeto percebido e a consciência cognitiva se assemelham entre si como as duas metades de um ovo; (c) e, por fim, os não pluralistas, para os quais uma única consciência é que reconhece os muitos aspectos. Assim sendo, a teoria dos “ovos-divididos” serve como uma espécie de conciliadora entre as outras duas, *i.e.*, entre os que afirmam que há tantas consciências quanto aspectos, e os que afirmam que uma única consciência reconhece os muitos aspectos.

Os não aspectistas podem ser divididos em duas categorias: (a) os não aspectistas maculados, os quais propõem que a natureza da mente é

poluída pelas máculas das predisposições e da ignorância; (b) e os não aspectistas não maculados, os quais afirmam que a natureza da mente não é maculada.

Como apresentado no resumo anterior, os seguidores da escola *Cittamātra* também podem ser divididos em duas outras categorias: os que seguem as escrituras e se baseiam nos cinco tratados apresentados por Asaṅga, os chamados cinco tratados de Maitreya; e os chamados seguidores da razão, que seguem os sete tratados sobre a cognição válida apresentados por *Dharmakīrti*.

DO OBJETO DE NEGAÇÃO

Sob o ponto de vista do objeto de negação: a proposta filosófica *Cittamātra* afirma que os fenômenos que são estabelecidos por si mesmos (*i.e.*, sem serem apenas imputados pelo pensamento) são caracterizados de forma específica, são estabelecidos por suas próprias características, e são verdadeiramente estabelecidos, enquanto os fenômenos que não são estabelecidos por si mesmos (*i.e.*, são imputados pelo pensamento) são exatamente o contrário do que foi dito, não são caracterizados de forma específica, não são estabelecidos por suas próprias características e não são verdadeiramente estabelecidos.

Como visto, existem três tipos de natureza (ou característica) a partir dos quais todas as coisas existentes podem ser divididas: as de natureza dependente (*s. paratantra*), as de natureza completamente estabelecida, ou absoluta (*s. pariniṣpanna*), e as de natureza imaginária (*s. parikalpita*). Com relação às três naturezas, estas são postuladas de forma que tanto a natureza dependente quanto a natureza completamente estabelecida são tidas como verdadeiramente estabelecidas, e apenas a natureza imaginária não é verdadeiramente estabelecida. Assim sendo, para esta escola, assim como para o sistema filosófico da *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, os fenômenos pertencentes à natureza imaginária não estabelecem as suas próprias características.

A contrário dos *vaibhāṣikas* e dos *sautrāntikas*, a *Cittamātra* não afirma que os fenômenos grosseiros são compostos por minúsculas partículas indivisíveis; ao invés disso, é afirmado que os fenômenos ligados à forma (a forma estaria vinculada à suposta materialidade) surgem a partir da consciência interna e, de maneira similar, as coisas não compostas têm a mesma natureza própria que as cognições válidas que as apreendem, *i.e.*, o processo cognitivo que apreende tanto os fenômenos da forma quanto os

da não forma é de natureza similar a tais fenômenos. Assim sendo, aquele que apreende e aquilo que é apreendido não são substancialmente diferentes, são “vazios” de diferenças; dessa maneira, não existe um objeto externo independente da consciência que o apreende, *i.e.*, não existe um objeto *per se*.

Dentro da perspectiva apresentada por esta escola, uma vez que é o potencial que está presente na própria consciência precedente que permite que a consciência subsequente surja no aspecto do objeto, sujeito e objeto surgem simultaneamente como uma substância única; tal potencial é tido como sendo a condição objetiva da consciência. Embora seja a condição objetiva que vai induzir uma consciência que tem o aspecto do objeto, a sua apreensão pelo pensamento que diz: “este é tal objeto” depende da aplicação de um signo. Assim sendo, os *yogācāras* afirmam que os fenômenos não são estabelecidos por suas próprias características, mas, sim, pelos objetos de referência do pensamento que os apreende. Essa forma de pensar é muito mais próxima da escola *Madhyamaka* do que das duas escolas vistas anteriormente (a *vaibhāṣika* e a *sautrāntika*), as quais são tidas como “objetivistas”, pela forma como compreendem a materialidade dos objetos, porquanto afirmam que os objetos do conhecimento são existentes em termos últimos. Mas, ainda assim, de acordo com a escola *Prāsaṅgika Madhyamaka*, as três escolas – *Vaibhāṣika*, *Sautrāntika* e *Cittamātra* – são tidas como realistas.

Por sua vez, a escola *Cittamātra*, ao estabelecer a não existência dos objetos externos em virtude das suas asserções, nega a existência última dos objetos externos, mas, de acordo com a crítica da escola *Madhyamaka*, a mera negação dos objetos externos não os estabelece como sendo apenas mentais, como foi discutido anteriormente nesta sessão; e este é um ponto crucial para o entendimento destas escolas filosóficas.

DA AUSÊNCIA-DE-SI

Em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” em suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa, esta escola é similar às duas anteriores, com algumas pequenas diferenças. Ela afirma que a ausência-de-si sutil da pessoa é vacuidade; em relação à ausência-de-si dos fenômenos, é postulado que a ausência-de-si sutil dos fenômenos é qualquer fenômeno (a) cuja vacuidade do ser é estabelecida por suas próprias características como o objeto referente do pensamento que o apreende; (b) vazio da dualidade sujeito-objeto e vazio de ser um objeto externo. Também é postulado que a ausência-de-si grosseira dos fenômenos é o vazio dos fenômenos em serem um objeto externo que é a reunião de partículas diminutas indivisíveis, enquanto a ausência-de-si sutil é tida como vacuidade tanto para a pessoa quanto para os fenômenos.

DAS DUAS VERDADES

A escola *Cittamātra* diz que, devido ao poder do hábito, nós atribuímos existências distintas à mente que percebe e aos objetos percebidos, de modo que nenhum dos dois existem enquanto entidades separadas. A mente que apreende o objeto e as percepções dessa mente são falsamente reificadas como entidades verdadeira e separadamente existentes, e são chamadas por esta escola de realidade imputada. Essa realidade imputada é a verdade relativa, e tudo o que não é isso é absoluto/sublime. A verdade sublime refere-se, em primeiro lugar, à essência última da realidade dependente, nomeadamente, o substrato subjacente das aparências ou percepções mentais. Esse substrato em si mesmo é a mente que tudo conhece, “vazia” da dualidade sujeito-objeto. Em segundo lugar, a verdade absoluta/sublime também inclui a realidade completamente existente, nomeadamente, o fato de que a realidade dependente é vazia de realidade imputada. Desses dois aspectos da verdade absoluta/sublime, o primeiro é chamado de verdade absoluta subjetiva, e o segundo é a verdade absoluta objetiva.

DOS QUATROS EXTREMOS

A escola *Cittamātra* se propõe a evitar o extremo do eternalismo ao afirmar que as construções mentais que obstruem a nossa visão da realidade como ela de fato é (natureza imaginária) não são verdadeiramente estabelecidas, e o extremo do niilismo afirmando que as tessituras de causas e condições que formam os fenômenos por nós percebidos (natureza dependente) são verdadeiramente estabelecidas.

MADHYAMAKA

A asserção central do pensamento *Madhyamaka* é a de que todas as coisas carecem de uma natureza própria (s. *svabhāva*), uma vez que dependem umas das outras para que possam ser produzidas. Esta condição mútua a que todas as coisas estão sujeitas significa que nenhuma delas, por si mesma, possui uma natureza definitiva e imutável, e que, assim sendo, em última instância, nada “é”. A noção de vacuidade, encontrada desde os primórdios no cânone budista, é fundamental a esta escola, que afirma que todas as coisas são vacuidade (s. *sarvaśūnyatva*), levando esse conceito ao seu sentido mais extremo, estendendo-o aos próprios *dharmas* (fenômenos) a partir dos quais as escolas do Abhidharma fragmentaram as coisas, considerando-as como realidade última. Mas é fundamental compreender que aquilo que Ārya Nāgārjuna, filósofo central dessa escola, sugere em relação ao vazio, à vacuidade, é que essa noção deve ser tomada como um antídoto terapêutico para combater os efeitos nocivos do apego que temos às coisas, às ideias, às proposições filosóficas, aos fenômenos e assim por diante; ele defende a visão sobre a vacuidade dos fenômenos como um meio para acalmar a mente e controlar as nossas tendências de desenvolver conceitos; todavia, depois de utilizada, essa noção deve ser também abandonada; ela não serve como uma espécie de “realidade última”, a qual também poderia ser um conceito – a realidade sublime não tem qualquer engano, não leva a qualquer engano, e assim não pode ser conceitual. O exemplo utilizado é o de um tratamento médico: depois de aplicarmos um medicamento, caso mantivéssemos a química empregada para nos curar em nosso corpo, ela funcionaria como um “corpo estranho”, e não mais teria efeito. Depois de aplicarmos o remédio, ele surtir efeito e estarmos curados, devemos abandoná-lo. Se nos mantivermos apegados a ele, criamos um novo problema.

DA HISTÓRIA

Penetrando no contexto histórico, quando da passagem de Buda para o *parinirvāṇa*, os ensinamentos do *Mahāyāna* já estavam amplamente disseminados. Apesar da supremacia dos ensinamentos do *Śrāvakayāna* naquela época, o *Mahāyāna* sempre se manteve ativo; todavia, antes do aparecimento de Nāgārjuna, ele encontrava-se em declínio. O filósofo Nāgārjuna ficou então conhecido como o “auriga” que abriu os caminhos do *Mahāyāna* em geral, e da escola *Madhyamaka* em particular, tendo se tornado o abade da Universidade de Nālandā, mencionada na introdução.

Nascido em uma família brâmane no século II E.C., no sul da Índia, ele é reverenciado como um dos mestres mais importantes dentre as várias escolas budistas, e é muitas vezes tido como um segundo Buda. Seus escritos cobrem os três girares da roda do *Dharma* proferidos por Buda, e incluem ainda os ensinamentos do *vajrayāna*. Dentre as suas obras, a mais conhecida e estudada é o *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Versos fundamentais do caminho do meio), que serve como fundamento para o chamado caminho do meio, a *Madhyamaka*.

Utilizando-se do entendimento da “originação dependente” (ver quinto capítulo), Nāgārjuna demonstra a futilidade de determinadas especulações metafísicas, e desenvolve um método (s. *madhyamā-pratipad*) para lidar com a referida questão, o qual é conhecido como *Madhyamaka*, o “caminho do meio”. Essa abordagem sugere uma forma de evitar o “substancialismo” de várias correntes da escola *Vaibhāṣika*, e o “nominalismo” atribuído aos *Sautrāntikas*. De acordo com tal perspectiva, todos os fenômenos são vazios (s. *śūnya*), mas isso não significa que eles não sejam experienciados e, por consequência, inexistentes, isso apenas significa que eles são desprovidos de uma substância permanente e eterna – opondo-se assim ao substancialismo da escola *Vaibhāṣika*. Uma vez que

eles são efetivamente experienciados, eles não são meros nomes (s. *prajñapti*, designação por nomeação provisória) – opondo-se, assim, à escola *Sautrāntika*, em relação ao nominalismo.

Depois da morte de Nāgārjuna, um de seus alunos mais brilhantes, Āryadeva (ca. 170-270 E.C.), deu continuidade aos seus trabalhos, e ambos são considerados *Madhyamakas* em geral e não exclusivamente ligadas à escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, ainda que os representantes dessa escola digam o contrário. Para entendermos melhor esse contexto, o filósofo indiano Buddhapālita (ca. 470-550 E.C.), ao comentar o trabalho de Nāgārjuna, afirma que os “argumentos consequenciais” (s. *prasaṅga*, processo dialético usado por toda filosofia indiana que foi levado à sua forma extrema pelos *madhyamakas*, chegando à *reductio ad absurdum*) múltiplos são a principal forma de razão lógica utilizada no *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Versos fundamentais do caminho do meio). Ele diz que Nāgārjuna não constrói sua argumentação racional a partir de silogismos (s. *svatantra*) independentes. Todavia, um outro filósofo do século VI, Bhāvaviveka (ca. 500-578 E.C., considerado o fundador da escola *Svātantrika*), critica o trabalho de Buddhapālita por conter falhas lógicas, e afirma que de fato existe a necessidade de utilizar silogismos independentes.

A título ilustrativo, tomemos um exemplo de como a lógica silogística é utilizada por Bhāvaviveka para apoiar a posição *Madhyamaka*. Ele afirma que a terra não tem qualquer existência inerente a partir da perspectiva da realidade em termos últimos, pois ela é dependente de causas e condições, tal como a cognição. Esse silogismo tem três partes: uma tese, a negação não afirmativa sobre a existência inerente, e a razão. A tese é uma negação não afirmativa, e não uma negação afirmativa, uma vez que está preocupada apenas em negar que a terra tenha existência inerente, e não em afirmar que ela tenha qualquer outra característica.

Mas, já no século VII, um outro importante filósofo budista indiano, Candrakīrti (ca. 600-650 E.C.), declara que as críticas feitas a Buddhapālita não são pertinentes; ao mesmo tempo que contesta a utilização dos silogismos independentes, ele literalmente afirma que a intenção do próprio Nāgārjuna era a da *Prāsaṅgika* (i.e., a aplicação de argumentos consequenciais) para o desenvolvimento da razão e da lógica. Assim sendo, Buddhapālita e Candrakīrti são tidos como os fundadores da escola *Prāsaṅgika*.

Essas duas subdivisões da escola *Madhyamaka*, provavelmente feitas por volta do século XI E.C., são particularmente importantes e, por isso, serão tratadas em dois tópicos separados. Quando nos referimos a estas escolas, frequentemente dizemos: *Svātantrika--Madhyamaka* e *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, pois elas têm diferenças bastante significativas, e são, como também o são as demais escolas, “rivais” entre si. Além disso, também é importante mencionar que os termos *Svātantrika* e *Prāsaṅgika* são uma tradução/interpretação para o sânscrito, feita por acadêmicos ocidentais, de dois termos tibetanos, respectivamente: *rang rgyud pa* e *thal 'gyur pa*, e que tais distinções, baseadas no tipo de método aplicado nas argumentações filosóficas com relação ao estatuto último dos fenômenos – que no caso da *Svātantrika* são as inferências autônomas ou silogismos independentes, e no caso da *Prāsaṅgika* são as consequências, que são levadas até a redução ao absurdo/*reductio ad absurdum* –, foram elaboradas pelos próprios filósofos tibetanos como uma maneira conveniente para a categorização de pontos de vista diferentes, adotados por autores da escola *Madhyamaka* posteriores à crítica feita por Candrakīrti a Bhāvaviveka. Essa diferença foi enfatizada por Candrakīrti no primeiro capítulo do *Prasannapada*, e se tornou corrente no Tibete a partir do século XII E.C.; mas não há qualquer evidência de que esses dois

termos tenham sido usados pelos pensadores da escola *Madhyamaka* na Índia antiga.

Além disso, também foram estabelecidas algumas subdivisões das duas escolas – *Svātantrika* e *Prāsaṅgika* –, mas autores diferentes dividem de forma distinta cada uma delas. Mesmo importantes representantes de cada uma das escolas têm posicionamentos que por vezes podem abarcar duas ou mais escolas, e afirmações feitas em seus escritos, muitas vezes são apenas uma maneira estratégica tanto de estabelecer um diálogo inicial com os seus oponentes quanto uma forma de conciliar visões que aparentemente seriam irreconciliáveis. Para além de tudo isso, muitas vezes a postura desses filósofos refletia mais a intenção que tinham de beneficiar os seus leitores de capacidades de compreensão diferenciadas do que a sua própria percepção da realidade, da verdade ou de outros pontos filosóficos pertinentes – postura de difícil compreensão para os modelos ocidentais contemporâneos.

Um exemplo significativo da conjunção do pensamento de várias escolas em um mesmo texto pode ser encontrado em Śāntarakṣita (ca. 725-788 E.C.), o qual, juntamente com Jñānagarbha e Kamalaśīla (ca. 740-795 E.C.), é frequentemente considerado um representante da escola *Svātantrika-Madhyamaka*. Um dos seus trabalhos mais conhecidos, o *Madhyamakālamkāra* (O adorno do caminho do meio), figura entre as primeiras escrituras de *Madhyamaka* a ser apresentada aos tibetanos, e foi traduzida a partir do original, em sânscrito, sob a orientação do próprio autor. *Śāntarakṣita* se tornou notório pela forma como apresentava a verdade relativa de acordo com a sabedoria da escola *Cittamātra*, a qual é considerada capaz de proporcionar a melhor e mais sutil maneira de compreender o funcionamento da existência dos fenômenos, e combinar essa forma de pensamento com a visão profunda da *Madhyamaka* na maneira de penetrar a verdade sublime. O *Madhyamakālamkāra* conjuga

então as linhas de pensamento das escolas *Cittamātra* e da *Madhyamaka* em um único sistema, unificando assim as duas grandes tradições *Mahāyāna*. Além disso, o autor não só estabelece uma relação direta com o posicionamento *Svātantrika*, ao fazer a distinção entre os dois tipos de verdade, mas também, ao explicar o que é de fato a natureza última, ele o faz de forma tal que em nada se distancia da perspectiva *Prāsaṅgika*.

Não cabe aqui enumerar exemplos em que se possam conciliar várias visões em um único texto, mas devemos ter em vista que isso acontece com frequência entre os filósofos destas tradições. Partamos então para uma brevíssima exposição de alguns pontos distintivos entre as duas principais divisões da *Madhyamaka*, a *Svātantrika* e a *Prāsaṅgika*. Como fizemos anteriormente, seguindo os comentários de Thukten Losang Chökyi Nyima e de Longchen Yeshe Dorje, vamos observar três pontos principais: o objeto de negação, o posicionamento em relação à maneira de estabelecer a ausência-de-si em suas matizes mais grosseiras e mais sutis, e as duas verdades. O quarto ponto, sobre como evitam incorrer nos quatro extremos, será visto no próximo item, ainda inserido no pensamento *Madhyamaka* como um todo.

DOS QUATROS EXTREMOS

A escola *Madhyamaka* (*Svātantrika* e *Prāsaṅgika*) se propõe a evitar o extremo do niilismo ao afirmar que todos os fenômenos existem convencionalmente, e o extremo do eternalismo afirmando que os fenômenos não existem de forma última. As diferenças mais sutis entre a *Svātantrika* e a *Prāsaṅgika*, também nesse ponto específico, ficarão mais evidentes ao fazermos um *vis-à-vis* entre essas duas linhas de pensamento ao fim deste capítulo.

As escolas *Vaibhāṣika* e *Sautrāntika* dizem que a cognição que realiza a impermanência é o verdadeiro caminho do meio. Todavia, dentro da perspectiva *Madhyamaka*, uma vez que eles abandonam os dois extremos baseados em definições da ausência-de-si sutis e grosseiras em seus sistemas respectivos (*i.e.*, o sistema *Vaibhāṣika* e *Sautrāntika*), essa afirmação sobre a cognição é explicada de maneira pouco consistente, simplesmente baseada na mera caracterização. De acordo com a perspectiva *Prāsaṅgika*, todas as escolas mencionadas (exceto eles mesmos) caem nos dois extremos do eternalismo e do niilismo, ainda que digam o contrário.

SVĀTANTRIKA-MADHYAMAKA

DO OBJETO DE NEGAÇÃO

Sob o ponto de vista do objeto de negação, esta escola reivindica que os fenômenos são convencionalmente estabelecidos de três formas: estabelecidos por suas próprias características, inerentemente estabelecidos e essencialmente estabelecidos. E não são estabelecidos, nem mesmo de maneira convencional, de cinco outras formas: verdadeiramente estabelecidos, perfeitamente estabelecidos, estabelecidos de forma última, estabelecidos de fato e estabelecidos por sua própria entidade.

A escola *Svātantrika* (assim como as outras três escolas anteriormente mencionadas) afirma que a apreensão grosseira do si da pessoa significa a apreensão de algo permanente, indivisível e independente, assim como também o fazem muitas das escolas não budistas. Com relação à apreensão sutil do si da pessoa, em termos mais gerais abrangendo diversas escolas, esta pode ser subdividida em duas categorias básicas:

A apreensão imputada: onde se propõe que uma entidade autossuficiente e substancialmente existente seja implicada a partir de uma razão lógica falaciosa, em virtude de determinado sistema filosófico.

A apreensão inata: esta ocorre naturalmente, sem recorrer a uma imposição filosófica. Nem os *Vaibhāṣikas* nem os *Sautrāntikas* reconhecem uma ausência-de-si mais sutil do que aquela que resulta da negação do objeto desta apreensão inata.

A pessoa e os agregados aparecem como entidades autossuficientes com características dissimilares, como, por exemplo, um rei e os seus súditos. Apreendendo-os como sendo estabelecidos à medida que aparecem, é o modo de apreensão que apreende a pessoa como autossuficiente e uma

entidade substancialmente existente. Tendo negado o objeto dessa apreensão (*i.e.*, da pessoa autossuficiente que é independente dos agregados), a escola *Svātantrika Madhyamaka* – de forma similar à *Vaibhāṣika*, *Sautrāntika* e *Yogācāra* – reivindica que a pessoa é uma mera imputação baseada em seus agregados. Com exceção na mencionada vertente *Sammitīya* da escola *Vaibhāṣika*, que distingue os cinco agregados e o indivíduo, mas afirmava que tal existência é tão sutil que chega a ser inexprimível. Para eles, ao contrário do conceito dos cinco agregados, a pessoa não deixa de existir no momento da morte. Todavia, inversamente ao conceito hinduísta de *atman*, a pessoa não é eterna.

Quando utilizamos a palavra "mera", ao dizermos que “a pessoa é uma mera imputação baseada em seus agregados”, estamos nos referindo ao fato de que, tendo negado um “si” que é uma entidade diferente dos agregados, estas escolas estão de acordo na reivindicação de que a pessoa existe como uma mera imputação.

Se pensarmos no modo de imputação que tem como base os agregados, estas escolas afirmam, de forma variada, que a pessoa é imputada com base na consciência mental, a mente enquanto base para todas as coisas, ou no *continuum* da consciência. Elas também dizem que a pessoa é imputada com base na afirmação de que os agregados individuais são o “si”. Muito embora seja afirmado que a pessoa é uma mera imputação baseada nos agregados, eles dizem que, se os agregados são a base da imputação da pessoa, os agregados necessariamente são a pessoa, e acreditam que os agregados são imputados como sendo a pessoa. Após terem procurado pelo objeto com base naquilo em que se imputa a pessoa, eles acreditam que tal objeto seja encontrável. Dessa forma, ainda que eles expliquem o que isso significa em uma existência imputada, de acordo com a escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, essa explicação é incompleta.

Essa explicação seria incompleta, ou inadequada, pois ela sugere que a base da imputação para o conceito de pessoa, nomeadamente os agregados, será encontrada depois da análise, e que “isso” acaba por ser a pessoa. Mas a *Prāsaṅgika-Madhyamaka* diz que qualquer coisa que for encontrável depois de uma análise não pode ser “meramente” imputada. Consequentemente, estas escolas (*Svātantrika*, *Yogācāra*, *Sautrāntika* e *Vaibhāṣika*) reivindicam terem localizado as bases da imputação para a pessoa, o que, em certo sentido, seria a pessoa, e isso revelaria uma falha na compreensão do que uma “mera imputação” realmente significa. De acordo com a *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, nesta falha verificada na não compreensão do que “mera imputação” significa, pode-se constatar também que eles não sabem de fato o que é o objeto imputado.

DA AUSÊNCIA-DE-SI

Em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si”, em suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa e dos fenômenos, esta escola apresenta duas principais vertentes, uma visão mais ligada àquilo que foi denominado de *Yogācāra Svātantrika Madhyamaka*, e uma a *Sautrāntika Svātantrika*.

Com relação à primeira, a *Yogācāra Svātantrika Madhyamaka*, com relação às suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa, temos uma perspectiva similar à da escola *Vaibhāṣika* já exposta. Com relação à ausência-de-si dos fenômenos, eles afirmam que a vacuidade do dualismo sujeito-objeto, a vacuidade de ser um objeto externo e a vacuidade de existir por suas próprias características, as três enquanto objetos referentes do pensamento que as apreende são a ausência-de-si grosseira dos fenômenos. Já a ausência-de-si sutil dos fenômenos é a falta de uma existência verdadeira, a qual é vazia de ser verdadeiramente estabelecida, assim como a verdade sublime.

Uma vez que eles afirmam que todos os fenômenos são estabelecidos convencionalmente por suas próprias características, é dito que todos os fenômenos são estabelecidos meramente através da aparição ao pensamento ou à mente, sem manter (como o faz a escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka*) que estes são meramente imputados pelo pensamento ou simplesmente estabelecidos por nomes e signos.

Sobre a visão *Sautrāntika Svātantrika*, tanto em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” em suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa quanto no que concerne à ausência-de-si sutil dos fenômenos, a perspectiva apresentada é similar à apresentada acima, *i.e.*, a da *Yogācāra Svātantrika Madhyamaka*. Todavia, a perspectiva em relação às matizes grosseiras da ausência-de-si dos fenômenos é distinta. Eles

concordam com a escola *Yogācāra* ao afirmarem que a ausência-de-si grosseira dos fenômenos é a não existência de um objeto externo que é a coleção de diminutas partículas indivisíveis. Eles afirmam que qualquer base estabelecida deve ser estabelecida por suas próprias características enquanto o objeto referente do pensamento que apreende tal objeto, e estabelecida como objeto externo.

DAS DUAS VERDADES

Os *Svātantrikas* dizem que os fenômenos têm existência em si mesmos no nível relativo, e isso é estabelecido pela razão convencional. Ainda que os fenômenos não tenham existência verdadeira, em seu próprio nível pode-se dizer que eles existem. Nesse contexto, “existente em si mesmo”, “existente em seu próprio nível”, “existente de acordo com as suas características” e “substancialmente existentes” são considerados sinônimos, e aquilo a que essas expressões se referem não é considerado como sendo o objeto de refutação pela razão que estabelece a verdade sublime. Assim, para os *Svātantrikas*, parece que quando os textos *Madhyamaka* dizem que os fenômenos são desprovidos de existência inerente, se faz necessário acrescentar que isso deve ser entendido exclusivamente no nível da verdade sublime. Fenômenos surgem como ilusões, em interdependência com causas e condições que estão “de fato presentes”, que existem de acordo com as suas características. Assim, se torna possível discorrer sobre fenômenos distintos, as ações e os seus efeitos, e assim por diante. Por outro lado, se o estatuto ontológico desse fenômeno for examinado por meio de análise e da razão no nível absoluto, eles são encontrados como sendo desprovidos de qualquer existência. Eles são completamente puros, vazios como o espaço. Nesse contexto, as expressões “verdadeira existência”, “existência absoluta”, “completamente existentes” e “existentes em termos últimos” são sinônimos e correspondem ao objeto de refutação por análise no nível absoluto. Os *Svātantrikas* afirmam que os objetos de refutação são especificamente o si dos fenômenos e o si da pessoa.

Em certo sentido, para os *Svātantrikas*, é teoricamente possível limitar-se exclusivamente ao nível relativo do discurso e elaborar significativamente sobre os fenômenos – a maneira como são e a forma

como funcionam – sem se referir à verdade sublime. A verdade sublime torna-se, assim, uma espécie de condição primordial no sentido de que os fenômenos são completamente desprovidos de existência inerente, mas isso não interfere com a ciência ou a filosofia, que podem continuar a ser tratadas no nível relativo. Há uma óbvia e provavelmente indispensável vantagem pedagógica nesta abordagem *Svātantrika*, na medida em que fornece condições para que se possa falar sobre a natureza dos fenômenos em termos acessíveis ao intelecto comum, o que pode ajudar as pessoas a progredirem no caminho de uma compreensão mais profunda. Ao mesmo tempo, a crítica dos *Prāsaṅgikas* é compreensível e também inevitável. Ao se dizer que os fenômenos têm uma “existência natural” por si mesmos no nível relativo, isso pode ser visto como uma atribuição de existência a eles. É, por assim dizer, uma ratificação da verdade relativa em ser independentemente válida; dessa forma, as duas verdades são divididas e a união entre ambas é, na prática, temporariamente abandonada. Por outro lado, o objetivo da *Madhyamaka* é precisamente eliminar a necessidade que temos de nos apegarmos aos fenômenos, por isso é indispensável comprometer de forma radical o estatuto que os fenômenos têm para nós mesmos no nível relativo.

PRĀSAṄGIKA-MADHYAMAKA

DO OBJETO DE NEGAÇÃO

Sob o ponto de vista do objeto de negação e da forma de negação: esta escola propõe que, ao apreendermos algo existente que não é meramente estabelecido através de uma designação convencional, é a apreensão sutil da verdadeira existência. Apreender como existente o objeto referente desta – a pessoa não proposta por meio de designação e convenção – é a apreensão do si da pessoa. A apreensão dos fenômenos como existentes é a apreensão do si dos fenômenos. É dito que tais apreensões inatas – do si da pessoa e dos fenômenos – são a ignorância que é a raiz do *samsāra* (existência cíclica). Segundo esta escola, o reconhecimento desses tipos de apreensões inatas depende da verificação acurada sobre como as pessoas e os fenômenos são postulados convencionalmente, a forma como eles são imputados pelo pensamento; este é um ponto crucial colocado por esta escola.

A forma como este sistema filosófico estabelece a noção de pessoa é a seguinte: a pessoa é imputada com base na reunião dos agregados (como visto: forma, sensações, percepções, volições e consciência), o fenômeno que é imputado através dessa imputação é a pessoa, e o pensamento que postula a pessoa é o pensamento que convencionalmente pensa "eu", e isso deve ser propriamente entendido. Este mero “eu”, que é o objeto da mente que pensa “eu” baseado na reunião dos agregados, é chamado de “si” (ou de pessoa), o qual existe convencionalmente e é chamado de “o si que serve como base das ações e dos resultados”.

Com relação ao entendimento e à análise da verdade sublime, a escola *Prāsaṅgika-Madhyamaka* reivindica que, ao não se contentar com a resposta da *Svātantrika--Madhyamaka* de um mero estabelecimento do

“eu” (ou “si”) do nosso *continuum* mental através da imputação convencional, eles fazem a pergunta: como este si é estabelecido? E é nesse ponto que a análise da verdade sublime tem início. O método de análise é o de observar, por exemplo, “eu me sento aqui”, “eu vejo”, “eu experimento”, “eu me recordo”, e em geral nós nos damos por satisfeitos com essas formas de dizer convencionais; todavia, como esta escola nos propõe, se nós não nos sentíssemos satisfeitos e analisássemos mais profundamente o caso, descobriríamos que o “eu” não são as minhas orelhas, os meus olhos, os meus ouvidos e assim por diante, nem de forma individual, nem de forma coletiva, e este “eu” também não é qualquer coisa além disso. Esta é a forma de compreensão de como este “eu” é não existente ou, mais precisamente, este “eu” não existe de maneira inerente.

Segundo a *Prāsaṅgika-Madhyamaka*, todas as outras escolas tomam a noção de uma “existência não inerente” como sendo algo inteiramente inexistente, e essa perspectiva faria com que todas elas tivessem uma atitude niilista. Para os *Prāsaṅgikas*, “inerentemente não existente” não significa “inexistente”. A existência convencional serve a função de existência, e o entendimento da “originação dependente” remove os dois extremos (do niilismo e do eternalismo). Sendo assim, esta escola tem como traço distintivo esta proposta de que, ainda que os fenômenos sejam inerentemente inexistentes, as coisas estabelecidas convencionalmente são todavia admissíveis; o fato de os fenômenos serem dependentes garante a sua vacuidade em termos últimos, enquanto o fato de que eles efetivamente surgem garante a sua existência em termos convencionais.

Dessa forma, as escolas *Madhyamakas* (*Svātantrika* e *Prāsaṅgika*) têm modos distintos de identificar o objeto de negação e, por conseguinte, estabelecem demarcações distintas em relação à análise última dos fenômenos. Essa forma de demarcação é particularmente significativa

para a distinção das duas escolas, as quais, em geral, têm diferenças muito sutis em outros aspectos.

DAS ESPECIFICIDADES

Dentro da perspectiva de pensamento do filósofo Thuken Losang Chökyi Nyima, na escola *Prāsaṅgika*, os obstáculos ao conhecimento são vistos como decorrentes das nossas predisposições em ver as coisas de forma iludida. À medida que os obstáculos ao conhecimento começam a ser eliminados, as sementes que levam à delusão vão sendo destruídas, mas ainda restam certos resquícios dessa delusão, e essas predisposições continuam a possibilitar que sejam encontradas condições para que se veja a realidade de forma incorreta. É dito então que não devemos nos apegar, nem a dar vazão a essa visão incorreta dos fenômenos.

À medida que vamos compreendendo melhor a natureza dos fenômenos, as nossas predisposições para a delusão não são mais capazes de causar uma percepção iludida da realidade; mesmo quando condições para isso são encontradas ou os resultados dessas predisposições se manifestam, tais resultados são a mera ilusão de uma existência verdadeira através das aparências dualistas errôneas, *i.e.*, que levam ao engano.

A *Prāsaṅgika* é similar à *Svātantrika* e a outras escolas no que concerne à apreensão da pessoa enquanto substancialmente existente e autossuficiente, como sendo a apreensão grosseira do si da pessoa; todavia, a apreensão inata de uma existência substancial tal qual proposta pela *Svātantrika* como a apreensão sutil do si é vista pela *Prāsaṅgika* como sendo uma apreensão imputada.

Um “eu”/“si” substancialmente existente é o objeto apreendido por não budistas como sendo uma pessoa existente; para eles, é como se houvesse um executor interno imputado enquanto uma entidade separada dos cinco agregados. Todavia, para a escola *Prāsaṅgika*, a apreensão inata de uma existência substancial não é uma apreensão do si como tendo características distintas das dos agregados. O si, que não é separado dos

seus agregados, controla-os por possuir uma natureza idêntica à deles; ainda que os agregados sejam estabelecidos como dependentes do si, o si é dependente dos agregados, e isso é postulado como sendo a apreensão inata do si.

O ponto que se enfatiza com essa proposição é que, para os não *Prāsaṅgikas*, a apreensão inata do si envolve a apreensão de um si que é separado dos agregados, mas que mesmo assim tem controle sobre eles. Para os *Prāsaṅgikas*, esse modo de apreensão é imputado, ou derivado do intelecto, e não inato; eles propõem que a apreensão inata do si envolva a apreensão de um si que é identificado como sendo os agregados, parece estar separado de tais agregados e ainda assim está em controle deles, mas, de fato, o si é dependente dos agregados.

DA AUSÊNCIA-DE-SI

Em relação à maneira de estabelecer a “ausência-de-si” em suas matizes mais grosseiras e mais sutis da pessoa, essa escola reivindica que a ausência-de-si grosseira da pessoa é a vacuidade da pessoa em ser autossuficiente e substancialmente existente, enquanto a ausência-de-si sutil da pessoa é a ausência de uma pessoa inerentemente estabelecida. Já a “ausência-de-si” grosseira dos fenômenos é a falta de qualquer diferença substancial entre um objeto grosseiro composto de partículas indivisíveis e a cognição válida que apreende o objeto. Por sua vez, a “ausência-de-si” sutil dos fenômenos são os agregados ou as bases da vacuidade da imputação de serem verdadeiramente existentes. As duas “ausência-de-si” sutis das pessoas e dos fenômenos são diferenciadas apenas por sua base, e não por seu objeto de negação. No discurso sobre a ausência-de-si sutil da pessoa, o objeto de negação, *i.e.*, a existência verdadeira, é então negado tomando a pessoa como base, enquanto na ausência-de-si sutil dos fenômenos a existência verdadeira é negada pelos elementos constituintes e assim por diante, como sendo a base.

DAS DUAS VERDADES

A escola *Prāsaṅgika* aceita que tudo na existência fenomenal surge em interdependência; os fenômenos se manifestam como uma ilusão ou um sonho. No entanto, esta escola se abstém de investigar tais aparências, para identificar se elas têm algum tipo de existência ou não, e agrupam-nas sob o título de verdade relativa, usando isso como um trampolim para a verdade sublime. Que os fenômenos são, em última análise, sem existência inerente e são vacuidade/vazios desde o início, isto é a sua verdade. No entanto, todas essas afirmações são meros rótulos formulados exclusivamente a partir do ponto de vista convencional. Na realidade, as duas verdades, relativa e sublime, não são respectivamente correlacionadas com a aparência e a vacuidade. Os fenômenos são, por sua própria natureza, sem bases e sem raízes; estão além dos quatro extremos ontológicos (eternalismo, niilismo, ambos ou nenhum). Todos os fenômenos, formas, e assim por diante, que são os objetos das seis consciências e parecem tomar existência e desaparecer – tudo surge e perece, vem e vai, como um reflexo, uma miragem. Nada disso tem existência última. Os processos de originação e assim por diante não passam de meras aparências, não têm existência real.

Os *Yogācāras* afirmam que a mente que conhece a si mesma (a realidade dependente) é existente. Os *Svātantrikas* afirmam que os fenômenos dependentes de causas e condições, formas e assim por diante têm existência no nível convencional. Em contrapartida, os *Prāsaṅgikas* abstêm-se de postular até mesmo a existência relativa das coisas e menos ainda a sua existência absoluta.

BREVE COMPARAÇÃO ENTRE AS DUAS ESCOLAS *MADHYAMAKAS*

PRĀSAṄGIKA E SVĀTANTRIKA

A escola *Prāsaṅgika* afirma que o objeto básico da visão autocentrada inata é o si que é imputado com base nos agregados; mas que, ao procurarmos profundamente pelo objeto imputado, não podemos encontrar nem os agregados, nem o si nem mesmo os fenômenos. Todavia a escola *Svātantrika* diz que, se tal perspectiva fosse verdadeira, estaríamos nos opondo à proposta de uma originação dependente.

Tanto a escola *Prāsaṅgika* quanto a *Svātantrika* concordam que a pessoa estabelecida é incapaz de resistir a uma análise racional, *i.e.*, o que vem de fato a ser uma pessoa, enquanto forma estabelecida, não é capaz de se manter caso seja profunda e racionalmente analisado. Todavia, as duas escolas discordam em relação a onde se encontram os limites dessa análise racional, e também se, e em que extensão, tal análise constitui uma análise última, final.

A escola *Prāsaṅgika* não aceita o conceito de um “si” convencional meramente imputado, como se pode ver em frases como: “Eu tenho este *karma* e, por isso, eu experiencio este resultado”, e busca do significado daquilo que é tido como convencionalmente imputado, perguntando-se: onde está o estabelecido? Estaria nos agregados individualmente? Estaria na reunião dos agregados? Seria algo para além dos agregados? Esta escola reivindica que esse questionamento constitui o caminho para a análise última e que, depois de se ter investigado a natureza da pessoa e aquilo que se chama de estabelecido em relação a ela, utilizando este modo de inquirição, se formos capazes de encontrar a base de análise, então esta é estabelecida como capaz de resistir às análises racionais.

Por outro lado, a escola *Svātantrika* reivindica que esse tipo de racionalização é uma fonte de cognição válida convencional, mas não é uma forma racional de análise da natureza última, e mesmo que sejamos capazes de encontrar algo depois da investigação com o modo de inquirição sugerido, ainda assim ele não é estabelecido como sendo capaz de suportar uma análise racional. A partir da perspectiva *Svātantrika*, quando se investiga a natureza da pessoa, utilizando esse modo de inquirição, eles encontram a consciência mental como sendo a pessoa; dessa forma, a consciência mental é postulada como sendo a pessoa.

A escola reivindica que, sem que os fenômenos sejam estabelecidos como “estando ali” a partir de sua aparência para uma mente não iludida (*i.e.*, não obscurecida), ao analisarmos se o objeto é ou não é estabelecido pelo ponto de vista do seu próprio modo de subsistência, isso constitui uma análise última.

A escola *Svātantrika* reivindica ainda que, sem que os fenômenos sejam estabelecidos como “estando ali” a partir da sua aparência para uma mente não iludida, a apreensão de um objeto, o qual é estabelecido por si mesmo, é a apreensão sutil da verdadeira existência. Essa perspectiva pode ser subdividida em duas partes: a apreensão que é completamente imputada, como é o caso da apreensão que se dá através dos sistemas filosóficos, como no caso da escola *Yogācāra*; e a apreensão inata, a qual é independente dos sistemas filosóficos. Qualquer objeto referente, visto sob a perspectiva de qualquer um dos dois modos de apreensão mencionados, é chamado de verdadeiramente estabelecido, perfeitamente estabelecido, estabelecido de forma última e estabelecido na realidade, sendo que qualquer objeto estabelecido dessas quatro formas não existe sequer convencionalmente. Mas eles reivindicam que qualquer objeto estabelecido por suas próprias características, estabelecido inerentemente e estabelecido essencialmente, é estabelecido convencionalmente,

afirmando que, se os objetos não fossem estabelecidos dessa maneira, nós cairíamos em uma visão niilista.

A escola *Madhyamaka* como um todo reivindica que, quando nós vemos que os fenômenos não têm qualquer modo de subsistência, exceto por aquele postulado com base em sua aparência tal qual percebida pela mente, isso é a negação do objeto de negação. Em ambos os sistemas das escolas *Prāsaṅgika* e *Svātantrika*, é afirmado que a apreensão da verdadeira existência é a cognição que apreende tais objetos de negação. A análise lógica é condensada em duas perspectivas: a mais importante forma de racionalização para a negação do objeto de negação é a chamada análise séptupla, *i.e.*, com sete desdobramentos (a qual será explicada a seguir); e o processo de limitação e condensação que produz a análise chamada de “análise sobre a apreensão de um ou de muitos”: esse tipo de análise se dá a partir da determinação de que o si que se procura deve ser ou um ou múltiplos. Todavia, nenhuma dessas duas possibilidades consegue “sobreviver” a uma análise profunda; percebemos que as opções se tornam mutuamente contraditórias, e o si não pode ser encontrado. Esse tipo de análise é muito utilizado na filosofia budista; um bom exemplo da utilização deste método pode ser encontrado em “O adorno do caminho do meio” de *Śāntarakṣita*.

Sobre a análise séptupla supramencionada, a investigação do si tem que passar por sete etapas: 1) como sendo algo separado de seus componentes; 2) como sendo algo idêntico aos seus componentes; 3) como sendo algo que possui os seus componentes; 4) como sendo algo dependente dos seus componentes de maneira inerente; 5) como sendo a base da qual os seus componentes dependem; 6) como sendo a reunião dos seus componentes; ou 7) como sendo a forma dos seus componentes. Essa análise pode ser encontrada no livro *Introdução ao caminho do meio*, de Candrakīrti.

Com relação à questão que diz respeito à negação de qualquer existência que não seja estabelecida através da análise, quando a mente se encontra em equilíbrio meditativo (aspecto fundamental desses processos analíticos), não há qualquer diferença entre as escolas *Prāsaṅgika* e *Svātantrika*. Todavia, no tocante ao estado pós-meditativo, os *Svātantrikas* afirmam que os fenômenos estabelecidos por suas próprias características são como uma ilusão, enquanto os *Prāsaṅgikas* afirmam que, depois de termos negado tais qualidades como sendo verdadeiramente existentes durante o equilíbrio meditativo, quando posteriormente olhamos para qualquer coisa que possa ter remanescido, encontramos meramente um nome, *i.e.*, um conceito. Nessa questão específica, esta é a única diferença entre as duas escolas.

A título de esclarecimento, vale ressaltar que o estado pós-meditativo, o qual também pode ser traduzido como “realização subsequente” (*s. prṣṭhalabdha*), é um estado subsequente a uma sessão de meditação que, em suas condições ideais, ocorre a um meditador que ainda não atingiu o estado búdico (ou budeidade), mas que conseguiu, durante a sessão, perceber a vacuidade de forma direta, *i.e.*, teve realização – no sentido de *rtogs pa*, tal qual citado na introdução – da natureza vazia de todos os fenômenos.

A escola *Svātantrika* – assim como as outras escolas budistas mencionadas, exceto a *Prāsaṅgika* – afirma que podemos ser liberados do *samsāra* ao refutarmos: tanto a apreensão inata da pessoa como sendo uma entidade substancialmente existente e autossuficiente quanto o objeto dessa apreensão.

A escola *Svātantrika* afirma que apreender tanto os fenômenos quanto as pessoas como coisas estabelecidas pelo seu próprio modo de subsistência, em oposição a serem estabelecidas por sua aparência para a mente, é a apreensão sutil do si dos fenômenos e é um obstáculo ao conhecimento. Eles também afirmam que o conhecimento pleno é atingido ao

abandonarmos os chamados onze obstáculos ao conhecimento, através dos onze estágios do caminho da meditação.

Os onze obstáculos ao conhecimento são compostos por nove obstáculos sutis, médios e grosseiros, sendo que o primeiro e o último deles podem ser subdivididos em duas partes, totalizando onze. Esses nove graus de obstáculos são relativos a três categorias de obstáculos, os sutis, os médios e os grosseiros, sendo que cada uma delas pode ser dividida também nas mesmas três categorias, *i.e.*, grau sutil-sutil, grau sutil-médio, grau sutil-grosseiro, e assim por diante. Como foi dito, a subdivisão em onze surge de dividirmos o grau sutil-sutil e o nível grosseiro-grosseiro em duas outras subcategorias.

Esses onze níveis de obstáculos, e a sua superação, estão diretamente ligados aos dez/onze níveis do *bodhisattva*. Os níveis são:

1. Regozijo perfeito (s. *pramuditābhūmi*)
2. Imaculado (s. *vimalābhūmi*)
3. Luminoso (s. *prabhākarībhūmi*)
4. Radiante (s. *arciṣmatībhūmi*)
5. Difícil de manter/difícil de conquistar (s. *sudurjayābhūmi*)
6. Claramente manifesto (s. *abhimukhībhūmi*)
7. Longo progresso/Tendo progredido muito (s. *duraṅgamabhūmi*)
8. Imóvel (s. *acālabhūmi*)
9. Intelecto perfeito (s. *sādhumatībhūmi*)
10. Nuvem do *dharma* (s. *dharmameghābhūmi*)

Somente quando se entra no primeiro desses níveis é que se pode dizer que se está no caminho da meditação. O último desses níveis também pode ser subdividido em duas etapas: o nível em si e o último momento que precede a iluminação, o chamado estado búdico, budeidade, ou ainda o *continuum* final, totalizando onze níveis. Para a escola *Prāsaṅgika*,

nenhum dos obstáculos ao conhecimento são plenamente eliminados antes de se atingir o oitavo nível do *bodhisattva*.

DAS IMPLICAÇÕES

Por um lado, podemos afirmar que este universo de pensamento, quando efetivamente aplicado, pode ser quase uma antítese daquilo que a maior parte de nós acredita ser o procedimento filosófico – a capacidade de se usar a lógica, a razão, o discurso, os conceitos etc. para tentar compreender a realidade –, pois implica um “ir além de toda a dualidade”, nos leva a perceber as limitações do pensamento conceitual e da sua incapacidade de efetivamente nos fazer compreender as coisas, os fenômenos, tal qual eles de fato são. Tudo isso poderia comprometer de forma irreversível a maior parte das investidas filosóficas tal qual muitos de nós nos acostumamos a pensar sobre elas.

Por outro lado, essa constatação pode trazer imensas implicações para aqueles que conseguem chegar a tal percepção, pois o fato de tal descoberta ser possível, em si mesmo, já aponta para algo que ultrapassa a “mente comum”, no sentido de uma mente que consegue ao menos vislumbrar a possibilidade de algo além das imputações de realidade, grosseiras e sutis, às quais fomos nos acostumando.

Sermos capazes de perceber, inicialmente estimulados pelo pensamento lógico-conceitual, que existe uma verdade sublime que não é objeto do pensamento não é simplesmente uma conclusão negativa de uma análise dialética, mas a descoberta de uma dimensão da mente completamente nova para a maior parte de nós. De acordo com essa proposta filosófica, particularmente através do pensamento das escolas do Mahāyāna, quando a mente compreende a vacuidade, ela supera a dicotomia sujeito/objeto; ela não apenas transpassa as deludidas aparências que encobrem e tornam opaco o estatuto último de todas as coisas, como também penetra nas tessituras das construções mentais que haviam obscurecido a sua verdadeira natureza e tornado possíveis os equívocos da percepção.

Quando a verdadeira natureza dos fenômenos é descoberta, a natureza da mente é finalmente revelada, porquanto tal compreensão da vacuidade é a própria experiência da sabedoria não dual. Assim sendo, o resultado de todo o processo de análises e contemplações proposto por estas escolas nada tem de niilista ou negativo, muito pelo contrário, nos leva a uma experiência profundamente positiva, ou melhor, à verdade sublime.



Mañjuśrī

Pintura de Situ Panchen, Tibete, século XVIII. Mañjuśrī (t. 'jam dpal dbyang) é um dos “oito grandes bodhisattvas”, e personifica a sabedoria. Ele é frequentemente representado com uma espada que simboliza a sua habilidade de cortar os véus da ignorância e a percepção

dualista dos fenômenos, e com o sūtra Prajñāpāramitā, que versa sobre a perfeição da sabedoria e o modo de compreender a realidade.

DEDICATÓRIA

“Por todo o mérito acumulado na composição deste texto,
o qual discorre sobre a entrada no caminho do bodhisattva,
que todos os seres possam
trilhar essa mesma via.

Que, por toda a parte, os seres que sofrem
tormentos físicos e mentais
tenham, pela virtude deste mérito,
alegria e felicidade sem limites.

E enquanto permanecerem no saṃsāra,
que a alegria que agora têm jamais decline,
e que, sem interrupções, possam continuamente
desfrutar da felicidade insuperável.”

Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, capítulo X: Dedicatória)

Para finalizar então esta breve introdução à filosofia budista, depois de termos percorrido uma longa trajetória que foi desde a manifestação de Buda no continente asiático até as mais sofisticadas elaborações filosóficas, tendo passado por aspectos fundamentais que estabelecem os etéreos pilares deste pensamento milenar, falaremos sobre um dos aspectos essenciais deste filosofar, que é a dedicatória (s. *pariṇāma*/t. *bsngo ba*). Assim como ao se iniciar qualquer escrito filosófico são feitas homenagens àqueles que inspiraram e possibilitaram a confecção do texto que irá se seguir, e é estabelecida a motivação de o fazer, quando se encerra um trabalho, é feita uma dedicatória. Essa estrutura, que está presente em praticamente todos os escritos budistas, é considerada indispensável nesta tradição, pois serve como alicerce que mantém o sentido de filosofar.

Dentre os motivos que nos levaram a optar por escrever sobre este aspecto ao fim deste livro, dois se destacam: o próprio fato de se alinhar com as características de estruturação do pensamento na tradição em questão, e este ser, em si mesmo, um tópico de discussão filosófica, particularmente na literatura “comentarial” budista.

A dedicatória é a terceira e última etapa das chamadas “três sublimes perfeições” (t. *dam pa gsum*), que são: a motivação perfeita, a execução perfeita e a dedicação perfeita. As três perfeições fazem parte de tudo aquilo que é feito com o objetivo não só de alcançar a libertação, mas também, de acordo com a perspectiva *Mahāyāna*, de levar os outros a esse estado. Os textos filosóficos, que são igualmente elaborados com esse intuito, também seguem essa estrutura.

Mas podemos indagar o que são essas perfeições. Dentro do universo em questão, a motivação perfeita é estabelecer uma intenção altruísta de que aquilo que será realizado possa trazer benefícios. A execução perfeita é a manutenção de um estado de atenção durante todo o período em que

realizamos a tarefa, evitando desvios de qualquer natureza, e também nos recordarmos constantemente da motivação previamente estabelecida, de que aquilo que fazemos tem um propósito maior do que uma “recompensa pessoal imediata”, e que pode servir como fonte de benefícios para nós mesmos e todos os que estabelecerem alguma conexão com o trabalho. A dedicação perfeita é o ato de, ao fim da tarefa, dedicarmos para o bem comum todos os benefícios daquilo que foi executado, fazendo com que a motivação estabelecida ao começo ganhe ainda mais força; é uma forma de “selar” o trabalho para que nenhuma das etapas realizadas com tanto zelo perca o potencial de trazer efetivos benefícios.

No *Akśayamati Sūtra* é relatado que Buda teria dito:

Assim como, no vasto oceano, gotas de água caem

E não desaparecerão até que o próprio oceano

venha a secar,

A virtude à iluminação dedicada

Não será exaurida até que a iluminação seja alcançada.

Assim sendo, os textos filosóficos são elaborados pelos autores budistas tendo em conta essas sublimes perfeições e seguem essa mesma estrutura. No começo do texto, geralmente é redigida uma homenagem, depois é estabelecida a motivação, a redação do trabalho é feita com todos esses aspectos em mente e, ao fim, se faz uma dedicatória.

Mas aqueles que já têm algum tipo de familiaridade com este assunto, e mesmo qualquer outra pessoa, poderiam levantar ainda mais uma questão que é central neste contexto: a diferença entre uma dedicatória e uma aspiração. Kunzang Pelden diz que tanto as dedicações quanto as aspirações são essenciais, mas que é importante definir qual é a diferença entre elas.

A dedicatória consiste em selar a ação positiva, oferecendo, com um desejo altruísta, todo e qualquer bem que possa ter sido gerado com tal ato. Por exemplo, dedicando com o desejo de que todos os seres possam continuamente desfrutar da felicidade insuperável. Assim se encerra de forma adequada as ações que começaram com uma motivação apropriada e em que se procurou manter a atenção sobre aquilo que era feito, durante todo o período em que tais ações estavam sendo executadas. Por contraste, a aspiração é um desejo elaborado para que, por exemplo, cada ser possa ter felicidade, não sofrer, remover toda ignorância etc.; mas a aspiração, muito embora seja em si mesma uma ação meritória, não está diretamente conectada com a execução de outras ações benéficas, como é o caso da dedicatória que obrigatoriamente se segue a uma ação.

Pensando em um exemplo prático que possa ilustrar este fazer, podemos ir a um restaurante, encontrar um lugar do nosso agrado, nos sentarmos, e depois elaborar uma aspiração como a de que todas as pessoas ali presentes possam ser felizes. Essa aspiração, por si mesma, é muito virtuosa e cria uma atmosfera positiva à nossa volta. Mas se, ao chegarmos ao restaurante, decidirmos que queremos fazer da refeição algo especial e, em vez de pedirmos um peixe assado, por exemplo, pedirmos um *risotto ai funghi*, estabelecemos então a motivação de que a atitude de termos poupado a vida de um animal possa trazer benefícios a todos os seres; ao comermos, nos mantemos atentos ao fato de estarmos salvando a vida do peixe, ao abdicar de uma coisa que nos traria algum tipo de prazer específico ao paladar, por um bem maior; e, ao fim da refeição, dedicamos para o benefício das pessoas ali presentes, e também de todos os seres, a virtude de termos poupado a vida de um ser. Ao executarmos, o mais perfeitamente possível, todas essas etapas, aí sim teremos uma dedicação que se originou a partir da realização de uma ação positiva, e não apenas uma aspiração.

Com isto não se quer dizer que as aspirações são “inferiores” às dedicatórias, ou mesmo que não são extremamente vastas ou profundamente virtuosas, mas apenas que a dedicação, neste contexto, é uma das etapas envolvidas na execução de algo que idealmente deveria ser realizado seguindo as três sublimes perfeições mencionadas anteriormente.

Como visto no capítulo VII, a relação que é estabelecida com a realidade a partir de sua compreensão é fundamental, e tal entendimento é aplicado em todos os níveis dentro do universo budista, inclusive no processo de dedicação dos escritos filosóficos e de qualquer outra atividade. Por esse motivo, é dito que o próprio ato de dedicar deve ser igualmente realizado de acordo com a sabedoria, *i.e.*, a dedicação não deve estar “maculada” pela ignorância; idealmente; não deve ser feita de forma “contaminada” pelos conceitos daquilo que é denominado de “três esferas”, ou “três esferas conceituais” (t. *'khor gsum*).

As três esferas são: o “sujeito”, o “objeto” e a “ação” que conecta os dois primeiros. Assim sendo, no ato de dedicar, deveríamos estar livres da crença na realidade inerente de um “sujeito”/“eu”/“agente” que dedica; de um “objeto”/“algo”/“alguém”/“outro” para quem a dedicação é feita; e de uma “ação”, que, nesse caso, pode ser tanto aquilo que foi executado como o próprio ato de se dedicar. Não se deveria acreditar que algo está de fato acontecendo, como se fosse uma realidade última, e ter claro que não somente o “eu” e o “outro” são aparências temporárias meramente imputadas, mas que todos os atos são igualmente ilusórios.

A noção das três esferas conceituais é exposta dentro dos ensinamentos relativos aos dois tipos de obscurecimentos (t. *sgrib pa gnyis*), que são os obscurecimentos emocionais e os cognitivos, e ambos são definidos em três pontos: de acordo com o seu cerne, a sua causa e a sua função.

1. No caso dos obscurecimentos emocionais:

a) O cerne de tais obscurecimentos são os pensamentos que vão em direção oposta às chamadas seis perfeições transcendentais (s. *ṣaṭpāramitā*), que são:

Generosidade (s. *dāna*), cujo oposto é a avareza;

Disciplina/conduita (s. *śīla*), cujo oposto é a indisciplina/conduita incorreta;

Paciência/não se deixar perturbar (s. *kṣānti*), cujo oposto é a impaciência/se deixar perturbar;

Diligência/regozijar-se em ações positivas (s. *vīrya*), cujo oposto é a indolência/não se alegrar em ações positivas;

Concentração meditativa/não distração (s. *dhyāna*), cujo oposto é não se concentrar/distração;

Sabedoria/discernimento perfeito da realidade (s. *prajñā*), cujo oposto é a ignorância/não discernimento.

b) A causa dos obscurecimentos emocionais é o apego à noção de um “eu” independente, singular e permanente.

c) A função que tais obscurecimentos exercem está ligada aos impedimentos à liberação do *samsāra*.

2. No caso dos obscurecimentos cognitivos:

a) O cerne de tais obscurecimentos são justamente as três esferas conceituais. Acreditarmos em um “sujeito”, em um “objeto” e em uma “ação” que os liga é o cerne dos obscurecimentos cognitivos.

b) A causa é o apego aos fenômenos como sendo verdadeiramente existentes.

c) A função que tais obscurecimentos exercem está ligada aos impedimentos à iluminação completa.

Como vimos ao longo dos capítulos deste livro, o apego à ideia de um “eu” verdadeiramente existente e o apego aos fenômenos percebidos por

esta mente, a princípio ignorante, também como verdadeiramente existentes são oriundos de erros perceptivos e consistem nos dois obscurecimentos acima mencionados, os emocionais e os cognitivos. A dedicatória faz parte desta perspectiva abrangente que se volta para a erradicação de toda a ignorância e, idealmente, não deveria ser realizada sob a influência dos obscurecimentos.

Para finalizar então esta breve abordagem, é importante deixar claro que, dentro deste vasto universo, no qual as principais obras filosóficas autenticamente budistas foram elaboradas por eruditos que efetivamente tinham a capacidade de compreender, e vivenciar, aquilo que expunham, e isso se dava não somente no nível conceitual, mas também experiencial, este pequeno livro não passa de um trêmulo rabisco feito por uma criança que apanha alguns lápis e, sem qualquer domínio daquilo que faz, mistura linhas coloridas à espera de que alguma imagem possa dali surgir. Mas, ainda assim, espera-se que esses traços malfeitos possam servir como um estímulo para aqueles que se interessam por este tema.

Com isso em mente, postos e expostos tópicos que são fundamentais para uma abordagem inicial ao pensamento filosófico budista, gostaria então de, seguindo a tradição aqui comentada, fazer uma dedicatória semelhante à feita por Jamgön Mipham Gyatso (1846-1912):

Que não haja obstáculos para a realização das nossas excelentes intenções,

Que as nossas ações possam servir positivamente a todos,

Que as nossas atividades possam agradar aos professores que nos inspiram,

E que tudo aquilo que fazemos possa trazer benefícios e sabedoria

Sarva Maṅgalam!

BIBLIOGRAFIA

BLUMENTAL, James. *The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntaraksita*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2004.

BODHI, Bhikkhu. *In the Buddha's Words*. Boston: Wisdom Publications, 2005.

BÖTRÜL. *Distinguishing the Views & Philosophies. Illuminating Emptiness in a Twentieth-Century Tibetan Buddhist Classic*. Tradução, anotações e introdução por Douglas Samuel Duckworth. New York: Suny Press, 2011.

CABEZÓN, José I. *The Buddha's Doctrine and the Nine Vehicles. Rog Bande Sherab's Lamp of Teachings*. New York: Oxford University Press, 2013.

_____. (org.). *Tibetan Ritual*. New York: Oxford University Press, 2010.

_____. *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. New York: State University of New York Press, 1994.

_____. (org.). *Buddhism, Sexuality and Gender*. New York: State University of New York Press, 1985.

CARR, Brian; MAHALINGAM, Indira (org.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. London, NY: Routledge, 1997.

CHANDRAKIRTI. *Introduction of the Middle Way*. Commentary by Jamgön Mipham. Boston & London: Shambhala Publications, 2004.

CHOGYAM TRUNGPA. *Karma and Rebirth: The Twelve Nidanas. A Sourcebook for the Shambhala School of Buddhist Studies*. USA: Vajradhatu Publications, 1972.

COZORT, Daniel; PRESTON, Craig. *Buddhist Philosophy. Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2003.

COWARD, Harold. *Derrida and Indian Philosophy*. New York: State University of New York, 1990.

DALAI LAMA; LHÜNDRUB, Khöntön Peljor; CABEZÓN, José I. *Meditation on the Nature of Mind*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

DALAI LAMA. *The Middle Way. Faith Grounded in Reason*. Tradução: Thupten Jinpa. Boston: Wisdom Publications, 2009.

_____. *The Universe in a Single Atom. The Convergence of Science and Spirituality*. New York: Three Rivers Press, 2005.

_____. *The Meaning of Life. Tradução e edição: Jeffrey Hopkins*. New York: Three Rivers Press, 2005.

_____. *Consciousness at The Crossroads: Conversations With The Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*. Ed. Zara Houshmand, B. Alan Wallace, Robert B. Livingston. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia*. Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010 (3ª Edição - 1ª Reimpressão 2013). Edições anteriores: 1992, 1997.

DREYFUS, B. J. Georges. *The Sound of Two Hands Clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2003.

_____. *Recognizing Reality*. Albany: State University of New York Press, 1997.

DUDJOM (Rinpoche), Jigdel Yeshe Dorje. *A Torch Lighting the Way to Freedom: Complete Instructions on the Preliminary Practices*. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications Inc., 2011.

_____. *Une Lampe sur le Chemin de la Libération*. Dordogne: Padmakara, 2011.

_____. *Counsels from My Heart*. Boston & London: Shambhala, 2001.

_____. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Tradução: Gyurme Dorje e Matthew Kapstein. Boston: Wisdom Publications, 1991.

EDELGLASS, William; GARFIELD, Jay (org.). *Buddhist Philosophy. Essencial Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

EPICURO. *Cartas sobre a Felicidade*. Tradução e apresentação: Álvaro Lorenzini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERRARO, Giuseppe. “*Verdade ordinária*” e “*verdade suprema*” como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nāgārjuna. Orientação: Leonardo Alves Viera. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

GOODMAN, Steven D. *Situational Patterning: Pratītyasamutpāda. Footsteps on the Diamond Path*. Crystal Mirror Series; v. 1-3x. EUA: Dharma Publishing, 1992.

HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008/2009.

HIRIYANNA, M. *The Essentials of Indian Philosophy*. Delhi: Montilal Banarsidass, 1995.

HOPKINS, Jeffrey. *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2003.

_____. *Reflections on Reality: the three natures and non-natures in the mind-only school: dynamic responses to Dzong-ka-ba's The essence of eloquence*. Volume 2. Berkeley: University of California Press, 2002.

_____. *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 1999.

_____. *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1987.

KANGYUR (Rinpoche - Longchen Yeshe Dorje) & Jigme Lingpa. *Treasury of Precious Qualities. Commentary on the Root Text of Jigme*

Lingpa. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications, 2001.

KANT, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1929. (trad. port. [entre outras]: *Crítica da razão Pura*. São Paulo: Loyola, 2013.)

KAPSTEIN, T. Matthew. *The Tibetans*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

_____. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications, 2001.

KARMAY. *Great Perfection: A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill, 1988.

KEOWN, Damien. *Buddhism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

KHYENTSE, Dilgo. *The Heart Treasure of the Enlightened Ones*. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications, 1992.

_____. *Zurchungpa's Testament*. Tradução: Padmakara Translation Group. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2006.

KHYENTSE, Dzongsar Jamyang. *What Makes You Not a Buddhist*. Boston & London: Shambhala, 2008.

_____. *Not for Happiness: A Guide to the So-Called Preliminary Practices*. Boston & London: Shambhala Publications Inc., 2012.

KONGTRUL, Dzigar. *Essential Buddhist Studies: Chidön - An Introduction to Madhyamaka*. França - Lerab Ling: Rigpa Shedra Publication, 2003.

LANDAW, Jonathan; BODIAN, Stephan, BÜHNEMANN, Gudrun. *Buddhism for Dummies*. New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2011.

LONGCHEN RABJAM. *The Precious Treasury of Philosophical Systems*. California: Padma Publishing, 2007.

_____. *The Precious Treasury of Pith Instructions*. California: Padma Publishing, 2006.

_____. *The Precious Treasury of The Basic Space of Phenomena*. California: Padma Publishing, 2001.

_____. *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A Commentary on The Precious Treasury of The Basic Space of Phenomena*. California: Padma Publishing, 2001.

_____. *The Precious Treasury of The Way of Abiding*. California: Padma Publishing, 1998.

LOPEZ, Donald S. *The Scientific Buddha. His Short and Happy Life*. New Haven & London: Yale University Press, 2012.

_____. *Religions of Tibet in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

MUMFORD, Stan Royal. *Himalayan Dialogue. Tibetan Lams and Gurung Shamans in Nepal*. London: University of Wisconsin Press, 1989.

MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin. 1968.

NAGAO, Gadjin M. *Madhyamika and Yogachara*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

NAGARJUNA. *Letter to a Friend*. Tradução: Padmakara Translation Group. Ithaca, New York / Boulder, Colorado: Snow Lion Publications, 2005.

NYIMA, Thuken Losang Chökyi. *The Crystal Mirror of Philosophical Systems. A Tibetan Study of Asian Religious Thought*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

NORBU, Thinley. *White Sail: Crossing the Waves of Ocean Mind to the Serene Continent of the Triple Gems*. Boston & London: Shambhala Publications, 1992.

PARKES, Graham (org.). *Heidegger and Asian Thought*. USA: University of Hawaii Press, 1987.

- PATRUL (Rinpoche). *As Palavras do meu Professor Perfeito*. Três Coroas: Makara Editora, 2008.
- PELDEN, Kunzang. *The Nectar of Manjushri's Speech*. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications, 2010.
- PERDUE, Daniel E. *Debate in Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1993.
- POWERS, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1995/2007.
- RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*. Centenary Edition. Volume I and II. Delhi: Oxford University Press, 1989. Primeira edição: 1923.
- RINCHEN, Geshe Sonam. *How Karma Works: The Twelve Links of Dependent Arising*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2006.
- RODRIGUES, André (org.). *Grupo de Tradução Padmakara, Tabela Comparativa de Terminologia budista*. Versão provisória – julho 2014. Lisboa: Padmakara Portugal, 2014.
- RUEGG, David Seyfort. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- RUSSELL, Bertrand. *An Outline of Philosophy*. London: Rutledge, 1995.
- SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012 (3ª reimpressão). Edições anteriores: 1978, 1995, 2003.
- SANTINA, Peter della. *Madhyamaka Schools in India. A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsangika and Svātantrika Schools*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1986/1995/2008.
- SCHAIK, Sam van. *Tibet a History*. New Haven & London: Yale University Press, 2011.

SHANTARAKSHITA. *The Adornment of the Middle Way*. Commentary by JamgÖn Mipham. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications, 2005.

SHANTIDEVA. *The Way of the Bodhisattva*. Tradução: Padmakara Translation Group. Boston & London: Shambhala Publications, 2006.

SNELLGROVE, David L. *Indo-Tibetan Buddhism*. London: Serindia Publications, 1987.

SOPA, Geshe Lhundup; HOPKINS, Jeffrey. *Cutting Through Appearances. Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1989.

SPRUNG, Mervyn (tradução). *Lucid Exposition of the Middle Way – Translation of Essential Chapters of Chandrakirti's Prasannapada*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979.

THURMAN, Robert A. F. *Essential Tibetan Buddhism*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.

TORELLA, Raffaele. *The Philosophical Traditions of India. An Appraisal*. Varanasi: Indica Books, 2011.

TRIZIN, Sakya. *Freeing the Heart and Mind: Introduction to the Buddhist Path*. Boston: Wisdom Publications, 2011.

VOSE, Kevin. *Resurrecting Candrakirti: Disputes in the Tibetan Creation of Prasangika*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

WESTERHOFF, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WILLIAMS, Paul. *Buddhism: The early Buddhist schools and doctrinal history; Theravāda doctrine*. London and New York: Routledge Taylor & Francis, 2005.

_____; TRIBE, Anthony; WYNNE, Alexander. *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*. 2^a Edição. London and New York: Routledge Taylor & Francis, 2012. 1^a ed., 2000.

_____. Mahāyāna Buddhism. *The Doctrinal Foundations*. 2ª Edição. London and New York: Routledge Taylor & Francis, 2009. (1ª Edição 1989).

_____. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. London: Curzon, 1998.

WILLIS, Janice Dean. *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*. Delhi: Montilal Banarsidass, 1982.

ZIMMER, Heinrich (org. Joseph Campbell). *Philosophies of India*. New York: Routledge Library Editions: Buddhism, 2008. Volume 20, primeira edição: 1951.

Referências em vídeo:

KONGTRUL, Dzigar (Rinpoche). “Examining the Two Truths I & II”. Shedra 2010-2011. *Madhyamākalamkāra*. Year Two - Śāntarakṣita's Adornment of the Middle Way. Boulder (USA): Wisdom Productions - Mangala Shri Bhuti, 2011.

Não publicado:

CABEZÓN, José I. “Buddhism: Philosophy or Practice”. Artigo não publicado. USA: 2012.

LISTA DE IMAGENS

Capa: Buda Śākyamuni – Escultura. Paquistão, circa 150-200 e.c. Museu de Cleveland, E.U.A.

Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö (1893-1959) – Fotografia P&B. Fotografia de autor desconhecido. Cortesia de Matthieu Richard.

Os Quatro Amigos Harmoniosos – Pintura. Mural do Templo de Kyabje Trulshik Rinpoche. Sita Paila - Nepal. Circa. 2000 - 2015.

Manuscrito Tibetano – Coleção Tempangma do Kangyur tibetano, 1671. Biblioteca Nacional da Mongólia (NLM), Ulan bator, Mongólia.

Universidade de Nālandā – Fotografia. Bihar, Índia. 2004.

Buda Śākyamuni – Ilustração. Ilustração a partir de pintura do Monastério de Derge, Tibete. Sem data.

O Sonho de Māhādevī – Ilustração. Artista: Olivier Philippot.

Parinirvāṇa de Buda Śākyamuni – Ilustração. Artista: Olivier Philippot.

Guanyin do Mar do Sul – Escultura. China. Século XI - XII. Dinastia: Liao (907-1125) ou Jin (1115-1234). Museu Nelson Atkins. Kansas city, E.U.A.

Padmasambhava – Thangka (pintura em tecido). Nepal. Sem data. Artista: Padam Karma Tsewang.

As Quatro Nobres Verdades – Caligrafia. Autor: Jigme Khyentse Rinpoche. 2014.

Buda Śākyamuni – Escultura. Paquistão, circa 150-200 e.c. Museu de Cleveland. Cleveland, E.U.A.

Dharmacakra (Roda do Dharma) – Escultura. Entrada do monastério Jokhang. Lhasa, Tibete, Séc. VII-XVII.

“Os Doze Elos de Originação Dependente” – Caligrafia. Autor: Jigme Khyentse Rinpoche. 2014.

Bhavacakra (“Roda da Existência”) – Pintura. Mural na entrada do Templo no Centro Sakya. Dehradun, Índia. 2014.

Varanasi – Fotografia. Uttar Pradesh, Índia. 1850 -70. Museu Victoria and Albert. Londres, Reino Unido.

Nāgārjuna e Āryadeva – Pintura. Tibete. Sem data. Rubin Museum of Art. Nova Iorque, E.U.A.

Śāntarakṣita - Templo Chagpori, Tibete. Sem data. Fotógrafo: Matthieu Richard

Mañjuśrī – Pintura. Tibete. Séc. XVIII Artista: Situ Panchen. Rubin Museum of Art, New York, E.U.A.

Direção editorial:

Claudio Avelino dos Santos

Coordenação de desenvolvimento digital:

Guilherme César da Silva

Coordenação de revisão:

Tiago José Risi Leme

Capa:

Raquel Ferreira

Desenvolvimento digital:

Daniela Kovacs

Conversão EPUB:

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gouveia, Ana Paula Martins

Introdução à filosofia budista [livro eletrônico]; / Ana Paula Martins Gouveia [organizadora].

São Paulo: Paulus, 2016.

8,4Mb; ePUB

1. Filosofia budista I. Título.

16-05615

CDD-181.043

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia budista 181.043

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

[[Facebook](#)] • [[Twitter](#)] • [[Youtube](#)]

eISBN 978-85-349-4458-8

Seja um leitor preferencial PAULUS.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções:

paulus.com.br/cadastro