

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre
o espetáculo
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673
www.pucgoias.edu.br
vii.congressointernacional@gmail.com



Orgs.:

**ALBERTO DA SILVA MOREIRA
CAROLINA TELES LEMOS
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

GT16: BUDISMO E FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE

Coordenadores

Dr. Deyve Redyson (DCR-UFPB) dredyson@gmail.com

Dr. Clodomir de Andrade (DECRE/PPCIR) clodomirandrade@yahoo.com

BUDA COMO PRECUSSOR DE UMA ÉTICA AMBIENTAL

Roberto Pereira Veras – UFPB (robertoveras_cg@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho intenta explicitar como os ensinamentos do príncipe [Siddhartha](#) Gautama, (*Buda Shakyamuni*) supostamente fundamentaram uma propedêutica ética ambiental, sobretudo nos aspectos; alimentares, culturais e utilitaristas compreendidos na atualidade. Para tanto, iremos confrontar alguns ensinamentos oriundos da *Tripitaka* com o pensamento filosófico contemporâneo de Peter Singer, em sua obra *Ética Prática* de 1979.

Qual seria o verdadeiro sentido da vida? Essa pergunta metafísica, surge no mundo clássico e tenciona os pensadores que admitem um ponto inicial para edificação concreta da origem dos seres vivos. Essa questão é muito complexa, e aqui queremos sumariamente mostrar como o valor da vida tem profundos significados no âmbito ético e moral da sociedade até os dias atuais. Assim procedendo, iremos compreender que o sentido da vida era uma questão discutida a princípio no oriente com os ensinamentos, aqui, especificamente, apresentados no budismo. Por outro lado, partimos por uma perspectiva autêntica, no qual o filósofo Peter Singer propõe um pensamento que pode ser vivenciado de maneira explícita cotidianamente.

As questões éticas ambientais surgem de fato na *década de 70* com o aumento da população, bem como as problemáticas relacionadas aos atos deliberativos dos agentes morais reflexivos. Os filósofos produziram a partir dessa época vários tratados, artigos e antologias discutindo as questões mais subsistentes na atualidade sobre a preservação ambiental. Existem quatro periódicos profissionais que desenvolvem pesquisas e debatem temas relacionados à realidade ambiental constantemente¹. Mas afinal o que seria a ética ambiental? Poderíamos afirmar que esse tipo de ética proporciona um alargamento sistemático acerca das relações humanas com seu próprio ambiente de vivência. Em outros termos mais específicos, o sujeito através da autonomia reflexiva estabelece não somente o bem-estar e os valores morais para o ser humano, mas também para a natureza e tudo aquilo que participa efetivamente do conjunto de espécies de plantas, animais e ecossistemas oriundos de sua própria necessidade de convívio.

Assim, através da reflexão das ações estabelecidas por ele mesmo, o homem propõe a preservação, bem como a preocupação da qualidade ambiental das múltiplas formas de vida que o planeta dispõe. Com isso, a ética prática, promove uma perspectiva plenamente atuante, uma vez que, não obstante, se faz necessário tanto a parte ideológica como uma atividade metodológica para conseguir respostas e ações concretas na defesa da natureza. “Em maior profundidade, porém, a ética ambiental é mais radical na “ética aplicada” (como muitos defendem) fora do setor dos interesses humanos.” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 558)

¹ Cf. A Sociedade Internacional para Ética Ambiental (International Society for Environmental Ethics - ISEE) possui 400 membros em 20 países. Um congresso mundial de filosofia (1998) que dedicou quatro seções à filosofia ambiental, com vários periódicos. O referencial teórico na Internet do ISEE com 8 mil artigos referindo-se as questões ambientais. (BUNNIN, TSUI-JAMES, 2002, p. 557-558)

A ética atual, torna-se mais flexível ao ponto de englobar: pobres, ricos, mulheres, homens e gerações atuais e posteriores. Com isso, podemos perceber que apesar do modelo ético grego clássico tratar de questões do *ethos*, isto é, costumes da vida em conjunto, a problemática no cotidiano aborda assuntos com os animais, terras e valores atribuídos à natureza em geral. Isso porque são recursos que sustentam a própria conservação e subsistência do homem. Os humanos precisam conservar o ambiente, no qual está incluso. Na medida em que isso acontece, a qualidade de vida consegue ser edificada constantemente.

O aumento da população, o aquecimento global e a forte industrialização juntamente com a tecnologia proporcionam uma ruptura brusca com os elementos da natureza, causando um desequilíbrio natural da capacidade de subsistência harmoniosa na terra. Temos como exemplo, os grandes produtores de alimentos industrializados, que através de produção em massa de animais não reflexivos conseguem gerar e distribuir lucro juntamente com sofrimento para os seus fornecedores até a mesa de cada cidadão. “A ética ambiental, nessa visão, baseia-se no que podemos chamar de um direito humano à natureza.” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 560)

Dessa forma, podemos caracterizar uma necessidade de que todos os seres vivos possuem o direito de participar de um meio ambiente digno, cuja sua vida esteja fidedigna para um bem-estar contínuo. Assim, não somente o ser humano, mas todos os seres vivos precisam de liberdade e interesses éticos ambientais para o auxílio do desenvolvimento do bem-estar saudável.

Os animais não humanos, ou seja, aqueles que não exercem um tipo de raciocínio concatenado lógico-sistemático ante essas séries de mudanças reflexivas eram tido como subespécies que não tinham direito algum sobre uma boa qualidade de vida. Porém, com os altos questionamentos envolvendo múltiplos seres vivos, os animais também adquirem espaço nesse contexto ético social, como seres que valorizam a vida e os elementos do mundo, no qual se encontra inserido. “Um animal valoriza sua vida pelo que é em si, sem uma referência adicional, embora é claro, habite um ecossistema do qual depende a sustentação de sua vida. Os animais são capazes de valores, capazes de valorizar as coisas em seu mundo [...]” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 560) É sabido que mesmo os animais não humanos tendem a valorizar seu próprio ambiente, uma vez que é dele que tiram a comida, bebida e moradia. No habitat natural, qualquer espécie consegue se reproduzir, assim não gerando a extinção.

Podemos afirmar que os animais possuem valores reais a respeito da consideração entre o ambiente e o ecossistema que estão situados. Os filósofos tem pensado a natureza por milênios, desde a Grécia até a Ásia. Eles têm a ética implícita na maneira de verem o mundo, mas não era desenvolvida evidentemente uma ética ambiental. Após o iluminismo, com as revoluções científicas, a natureza e a filosofia ocidental chegaram a ser considerado um reino sem valor, governado por força causal, apenas por critérios secundários. (BAKER; RICHARDSON, 1999, p. 409 [nossa tradução])

A natureza foi se tornando tema de reflexão na medida em que os problemas foram surgindo como aquecimento global, extinção de várias espécies e a escassez de alimentação e água para algumas regiões. Dessa forma, o problema foi sendo repercutido com mais ênfase servindo como alerta de conscientização da população mundial. A necessidade de alimentar-se cotidianamente com carne foi algo que também pode ser encarado como problema ambiental. Isso porque é notório que as mesmas substâncias que existem na carne podem ser encontradas em outros alimentos, e assim

não precisando matar animais para alimentação. “A ética ambiental é concedida através da relação moral entre humanos e o mundo natural. A ética é o princípio que governa e determina as relações, os deveres, as obrigações e responsabilidades que regem o mundo natural, ambiental e as plantas” (TAYLON, 2011, p.03 [nossa tradução])

Dessa maneira, o homem na medida em que toma consciência de si mesmo diante do mundo repleto de outras unidades de vida consegue por meio da reflexão partir de um ponto de vista subjetivo para proporcionar benefícios para si e para outro. Por outro lado, os critérios financeiros, bem como os investimentos abusivos na tecnologia e na indústria promovem um consumismo exacerbado de produtos oriundos da natureza. Essa prática comum na atualidade estabelece um desgaste constante do solo, ar, água, sobretudo os animais que são reproduzidos em grande escala.

Uma das alternativas mais interessantes que podemos apresentar aos homens é algum tipo de orientação sobre os problemas e as possíveis soluções que envolvem o meio ambiente, a saber: uma reciclagem e educação sobre a natureza. Assim, conseguimos preparar as novas gerações para uma boa conduta ética e moral das ações humanas no ecossistema. Segundo Rai e Shama, (2011, p.37 [nossa tradução]) “[...] A inclusão ambiental pode ser uma forma de educação ambiental nos níveis escolares, ainda que um pouco de necessidades inovadoras de abordagens no currículo e sua avaliação.”

As questões sobre o ambiente não somente pode ser tema discutido em aulas e palestras, como está sendo fundamental nos diversos campos de aprendizagem. O homem precisa respeitar a natureza, pois sem os elementos básicos para o exercício da vida, sua existência será ceifada instantaneamente por si mesmo. Doravante, tentaremos laconicamente inserir os debates sobre a ética ambiental numa perspectiva budista primitiva e posteriormente o mesmo tema sobre uma ótica completamente contemporânea e utilitarista.

Dessa maneira, iremos prosseguir nossa exposição mostrando que as questões sobre o homem e a natureza sempre fora colocadas a partir do mundo clássico oriental, aqui neste trabalho vamos recortar somente a religião budista que por si mesmo, é bastante abrangente e merece ser legitimamente explicitada. Isso porque, no século VI antes de Cristo, o *Buda Shakyamuni* aparece com seus ensinamentos para uma difusão de sabedoria. Nesse sentido, o praticante do budismo, em termos gerais, seria aquele sujeito que estaria em harmonia e perfeita condição mental para não causar sofrimento para si e para o outro. “O budismo é uma religião não-teísta, isto é, não há um deus que dirige o universo e está configurado numa série de convenções e ensinamentos baseados na mensagem de Siddhartha Gautama, o Buda que nasceu por volta de 622 a.C em Kapilavastu [...]” (REDYSON, 2012, p.91) Em outras palavras, o budismo propõe uma libertação do estado de consciência para uma condição de possibilidade de acesso ao *Nirvana*. Podemos exibir o *Nirvana* literalmente como uma palavra mágica, que significa *apagar* e *extinguir*. É um estado de perfeita tranquilidade, onde se chega por meio da meditação e da sabedoria correta. Esse estado é caracterizado por extinguir completamente as corrupções e desejos mundanos, no qual o homem é aprisionado e condenado a sofrer. Aqueles que conseguem atingir esse estado são chamados de Budas. O príncipe Siddhartha Gautama, conseguiu chegar ao estado de iluminação com 35 anos de idade. Mas, acredita-se que ele tenha atingido o estado do *Nirvana* somente após a morte física, isso porque mesmo com a mente focada na pura meditação ainda existem

resquícios de humanização através do corpo físico. Mas afinal o que é Buda? Qual seu fundamento e porque ele se apresenta nesse mundo?

Raramente, um Buda aparece no mundo. Quando isso acontece ele atinge a Iluminação, ministra o Dharma, rompe as malhas da dúvida, elimina, em sua raiz, os engodos dos desejos, obstrui a fonte do mal; e, completamente livre, caminha à vontade neste mundo. Nada há de mais grandioso do que reverenciar Buda. Buda surge neste mundo de sofrimento, porque Ele não pode abandonar os homens que sofrem; Seu único propósito é disseminar entre eles o Dharma e protege-los com sua Verdade. (KYŌKAI, 1998, p. 29)

Buda, é amigo de todos os seres nesse mundo. Isso porque, no budismo existe uma ligação interpessoal para que todos tenham uma vida sem sofrimentos. Podemos afirmar que, a figura de Buda não é material, uma vez que esse termo surge para aquele que consegue uma elevação da mente por meio da meditação. Assim, o estado búdico é perfeitamente conhecido por não abandonar a verdade e a perfeita paz interior. Os homens que seguem as leis do *Dharma*, estão propriamente seguindo Buda, não obstante, encontrarão o caminho para sanar o sofrimento de si e do outro.

Nesse sentido, a busca da verdade é uma condição *sine qua non* na caminhada árdua para o praticante do budismo. A relação entre consciência desagregando-se do mundo, proporciona uma real possibilidade de extinguir o sofrimento que é inerente na vida de todos os seres. Para que essa atividade meditativa seja feita, é preciso termos conhecimento de como é feito, bem como foi proposto por Buda, em suas próprias palavras para um melhor esclarecimento do caminho a seguir.

O *Dharma* é a palavras de Buda. É o meio, no qual o praticante do budismo se relaciona com os escritos antigos que versam sobre os principais elementos búdicos que o príncipe Siddhartha Gautama proferiu em sua caminhada até a iluminação. Em termos mais originais, conseguimos definir o *Dharma* como uma forma primordial ética dos caminhos budistas. A três tipos de cânones que são mencionados no budismo, são eles: *Sutras* (o principal *Dharma* ensinado pelo Buda), os *Vinayas* (que descrevem a disciplina dos monges), e *Abhidharmas* (são comentários e discussões sobre os Sutras e os Vinayas discutidos e comentados pelos sábios de épocas posteriores). Assim, esses três cânones constituem aquilo que podemos chamar de *Tripitaka*. *Dharma* é uma das Três joias do budismo. (KYŌKAI, 1998 [grifo nosso]).

Dessa forma, o budismo apresenta as *Quatro Nobres Verdades* para o caminho meditativo correto, no qual é possível alcançar paz interior e ausência de sofrimento. A *Tripitaka* mostra que a verdade é possível de ser compreendida, na medida em que se acredita em verdades que o próprio Buda apresentou. O caminho das *Nobres Verdades* e o *Nobre Caminho Óctuplo*. O primeiro caminho de Nobres Verdades, trata da condição que o homem se insere no âmbito das Quatro Verdades absolutas que o Buda proferiu.

Aqueles que buscam a Iluminação devem entender as Quatro Nobres Verdades. Se não as entender, perambularão interminavelmente no desconcertante labirinto das ilusões da vida. Todos aqueles que conhecem as Quatro Nobres Verdades são chamados de “pessoas que adquiriram os olhos da

Iluminação”. Por essa razão, aqueles que quiserem seguir os ensinamentos de Buda deverão concentrar suas mentes nestas Quatro Nobres Verdades e procurar entendê-las claramente. Em todas as épocas, um santo, se verdadeiramente um santo, é aquele que as conhece e as ensina aos outros. Quando um homem conhece claramente as Quatro Nobres Verdades, o Nobre Caminho afastará de toda cobiça. Uma vez livre da cobiça, ele não lutará com o mundo, não matará, não roubará, não cometerá adultério, não trapaceará, não abusará, não invejará, não irritará, não se esquecerá da transitoriedade da vida nem será injusto. Seguir o Nobre Caminho é como entrar num quarto escuro com uma luz na mão: a escuridão se dissipará e o quarto se encherá de luz. Aqueles que compreendem o significado das Nobres Verdades, que aprenderam a percorrer o Nobre Caminho, estão de posse da luz da sabedoria que dissipará e o quarto se encherá de luz. (KYŌKAI, 1998, p. 39-40)

A primeira nobre verdade é que existe o sofrimento (*dukkha*). Em termos mais específicos, podemos afirmar que no budismo, o primeiro fator que deve ser considerado é que o mundo é sofrimento. Para que isso possa ser revertido, devemos praticar outro caminho, isto é, buscar as nobres verdades que auxiliam o homem à prática de outras atividades que não prejudiquem a si, e ao outro. Segundo o pensamento de Dalai Lama (2010, p.37 apud REDYSON, 2012, p. 107) “A primeira nobre verdade é a verdade do sofrimento, o fato de que nossa felicidade esta constantemente acabando. Tudo que nós temos está sujeito à impermanência. Nada dentro do que comumente acreditamos ser real é permanente.” Tudo que temos apego, ira e ignorância geram algum tipo de sofrimento.

A segunda nobre verdade é de como entender o sofrimento (*samudaya*). Em outras palavras, o desejo é a origem de todo o sofrimento, e por isso devemos compreender e buscar outro caminho. Nesse sentido, devemos aceitar o sofrimento intrínseco ao mundo. Dessa forma, precisamos aceitar as condições em que vivemos e abraçar o sofrimento, uma vez que tentaremos posteriormente reagir contra o mesmo constantemente. A Segunda Nobre Verdade, diz-nos que existe uma origem para o sofrimento e que essa origem se encontra nos três tipos de desejo: o desejo de prazeres sensoriais (*kama tanha*), o desejo de ser (*bhava tanha*) e o desejo de não ser (*vibhava tanha*). Esta é uma declaração sobre a Segunda Nobre Verdade, ou seja, é o que podemos afirmar que a origem do sofrimento se encontra no apego aos desejos e as coisas materiais, o de ser e não ser. (SUMEDHO, 2007, p.28-29)

Esse primeiro tipo de desejo é notável de ser percebido em simples atos do cotidiano, na medida em que como uma fruta ou bebo algum tipo de bebida que seja agradável ao paladar, pode na maioria das vezes despertarmos um desejo de mais um pouco. É um desejo que já não mais tem objetivo de satisfazer a fome, é algo mais, isto é uma *Kama Tanha*, que corresponde ao desejo do querer. A segunda forma de desejo, é voltada para as questões que envolvem o querer humano de ser alguma coisa. Isto é, quando temos o desejo de abandonar o mundo e tentarmos seguir outro caminho de meditação, nesse caso, são as aspirações ambiciosas que não podem mais surgir. Isso é um *Bhava Tanha*! A *Vinhava Tanha* é constituída de uma realidade na vida espiritual

daquele que a conhece, isso porque, o homem que pratica essa verdade pode se libertar e aniquilar as contaminações da mente, e assim livrando-se dos desejos inconvenientes e maus vibrações que originam dor e sofrimento. Podemos afirmar que convém ter em mente que estas três categorias de *kama tanha*, *bhava tanha* e *vibhava tanha*, elas são apenas convenientes métodos para contemplarmos o desejo daquilo que podemos escolher. Elas não são formas de desejo totalmente diferentes, mas sim em diferentes aspectos do mesmo. (SUMEDHO, 2007, p.30)

A terceira Nobre verdade é o desaparecimento do sofrimento (*Nirodha*). Sua forma inicial busca contemplar um horizonte de negação dos desejos. Primeiramente, conseguimos identificar que existem desejos, em seguida percebemos o apego aos desejos é que geram sofrimento, e por último reconhecemos que conseguimos se libertar e expulsar todos os tipos de desejos que são oriundos da mente humana por meio da meditação. Por isso essa revelação é alcançada somente pela mentalidade. “A nobre verdade acerca da cessão do sofrimento. (*dukkha-nirodham ariya-sacam*) Justamente a completa impassividade à, e a cessação dessa sede, a renúncia a ela e seu abandono, a libertação e a independência dela.” (REDYSON, 2012, p.108)

A quarta Nobre verdade é do caminho que conduz a cessação do sofrimento (*Magga*). Aqui podemos afirmar que existe uma forma de sair do sofrimento por meio da prática do *Caminho Óctuplo* (*atthangika magga*) – que surge como saída do sofrer. Esse caminho foi o qual Buddha deixou para que aquele que tivesse rigor e disciplina tanto na vida prática como na meditação pudesse conseguir o estágio de tranquilidade da alma, bem como a cessação do sofrimento, em que qualquer pessoa poderá se adaptar. “[...] Justamente este nobre Caminho Óctuplo, a saber: visão correta, propósito (ou intenção) correto, fala correta, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, plena meta-ação correta e concentração correta.” (REDYSON, 2012, p. 108)

No Nobre Caminho Óctuplo, podemos apresentar o caminho mais reto a ser seguido. Isso porque, esse caminho está ligado diretamente com a Quarta Nobre Verdade que, não obstante, é a abertura para a libertação do sofrimento. Os oito caminhos surgem de uma só verdade que é apresentada em três grupos, a saber: sabedoria, moralidade e mentalidade. Segundo Redyson, em sua obra *Schopenhauer e o Budismo* (2012, p. 109-110) conseguimos identificar os caminhos tripartites e subdivididos em oito categorias, são eles:

- 1) Visão correta (*adhipannā-sikkha*) – ver a realidade como ela é, não apenas como parece ser, isto é, entender as quatro nobres verdades;
- 2) Propósito correto (*sammā-sankappa*) – propósito de abnegação, de renúncia a liberdade e a inocuidade, não ter má vontade e estar livre da crueldade; *silā* (*adhisilā-sikkha*) – é a moralidade superior, a abstenção de atos novíços;
- 3) Fala correta (*sammā-vācā*) – Abstenção da fala mentirosa e preservação da fala não ofensiva, abandono da calúnia;
- 4) Ação correta (*sammā-kammanta*) – agir de maneira não prejudicial, abstenção de agredir ser vivo, roubar e má conduta sexual;

- 5) Meio de vida (*sammā-ājīva*) – obter a subsistência por meio que não sejam prejudiciais aos seres vivos; *samadhi* (*adhicitta-sikkha*) – mentalidade superior, meditação;
- 6) Esforço correto (*sammā-vāyāma*) – evitar maus estados mentais e superá-los, fazer esforço sempre para melhorar;
- 7) Plena mentação correta (*sammā-sati*) – contemplação do corpo, sentimento, mente e objetos mentais;
- 8) Concentração correta (*sammā-samādhi*) – concentração sob um único objeto de maneira a induzir a certos estados especiais de consciência em meditação aprofundada.

A Visão correta, inicia a forma pela qual Buddha apresentou o caminho correto a ser seguido. Ela é à base das verdades, pois é através da visão que podemos abranger e assimilar tudo que está diante de nossos olhos. A visão é responsável pela compreensão das Quatro nobres verdades. É uma maneira de meditação vinculada à própria humanidade, que, por sua vez estabelece uma auto reflexão de quem somos e como somos na existência.

O Propósito correto, mostra uma forma de liberdade e desapego as coisas que não fazem bem para si e para outros. Em outras palavras, é a forma pela qual conseguimos o desprendimento das unidades pormenores que causam problemas relativos a convergências dos múltiplos pensamentos que a mentalidade humana pode direcionar. Esses pensamentos nocivos podem se tornar atos desastrosos que não favorecem o caminho do homem para a iluminação.

A Fala correta é a condição básica de comunicação com os outros. Através da contemplação da verdade é possível subtrair os vícios que a má linguagem proporciona para o homem. Essa verdade está ligada diretamente com o Entendimento correto e a visão correta. Nesse sentido, começamos a entender que devemos ter cuidado nas coisas que falamos e nas mentiras, que por mais que sejam pequenas elas podem prejudicar alguém.

A Ação correta é uma forma, pela qual o sujeito não prejudique a vida do outro ser vivo. Isto é, a não perturbação de outro. Geralmente os praticantes do budismo estão preocupados com a conduta ética e moral de não prejudicar ninguém. Essa forma é sugerida para todos os seres vivos, como insetos, plantas e animais não humanos. O adultério sexual, não é uma forma correta de agir, pois fará o sofrimento do companheiro (a).

O meio de vida aqui para o nosso trabalho é muito importante assim como o último caminho mencionado, pois é sobre não prejudicar os seres vivos para poder subsistir. Em outras palavras, no budismo não é correto matar um animal para se fazer uso de seu corpo em favor da alimentação. Nesse aspecto, podemos determinar um grande fator que iremos destacar mais adiante que será o fio condutor de nossas investigações acerca do pensamento budista com a atual ética ambiental.

O esforço correto é notadamente fundamental para a sustentação da busca pela reta do agir. Ela é necessária no sentido de expor uma parte mais interna, isto é, mental. A concentração é parte dessas três últimas formas que servem para o caminho da verdade segundo os elementos búdicos.

A plena meditação correta, traz a lume um ponto arquimediano em relação ao homem enquanto consciência, isso porque, na medida em que a meditação está acontecendo à mente e o corpo se transformam em uma estrutura homogênea sem que

perceba-se qualquer alteração das estruturas físicas. Apenas a força da mente é capaz de desprender a realidade empírica dos efeitos subjetivos da mente.

Por fim, a concentração correta é o fundamento máximo na concatenação de um indivíduo que pretende seguir as aberturas do Buddha. Uma vez que a forma de meditação está sendo praticada corretamente, o sujeito consegue imergir na concentração pura daquele estado de consciência plena. Não será fácil atingir esses oito estágios, porém não necessariamente precisa ser somente em uma única vida.

Neste Óctuplo Caminho os oito elementos são como oito pernas a suportar-te. Não é como: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 numa escala linear; é mais como, um trabalho em grupo. Não é que primeiro desenvolves *pañña* e só depois, quando tens *pañña*, desenvolves o teu *sila*; e uma vez que o teu *sila* esteja desenvolvido, aí adquires o *samadhi*. É assim que pensamos, não é? 'Tens de ter um, depois dois e depois três.' Como realização propriamente dita, desenvolver o Óctuplo Caminho é uma experiência num momento. Todas as partes estão a trabalhar como um forte desenvolvimento; não é um processo linear, podemos pensar que assim é porque só podemos ter um pensamento de cada vez. Tudo o que disse acerca do Óctuplo Caminho e das Quatro Nobres Verdades é somente uma reflexão. O que é verdadeiramente importante é que tu percebas mesmo o que estou a fazer quando reflecto em vez de te apegares às coisas que estou a dizer. É um processo de trazer o Óctuplo Caminho à tua mente, usando-o como ensinamento reflectivo para que possas considerar o que realmente significa. Não penses que o compreendes somente porque sabes explicar, '*Samma ditthi* significa Entendimento Correcto. *Samma sankappa* significa Pensamento Correcto.' Isto é entendimento intelectual. Alguém pode dizer, 'Não, eu penso que *samma sankappa* significa...' e tu respondes, 'Não, no livro diz Pensamento Correcto. Tu estás errado.' Isso não é reflexão. (SUMEDHO, 2007, p.60-61)

Para todos os efeitos, o budismo proporciona essa abertura de que a vida não se resume somente nessa atual, pois devemos saber que no budismo temos outras oportunidades para fazer o caminho certo para a iluminação. Todos esses ensinamentos e caminhos que percorremos de forma bastante abrangente, surgem na ótica budista como a verdades que Buddha percorreu, assim podemos ter uma noção maior da disciplina que é necessária para atingir a iluminação.

Neste terceiro momento, iremos centralizar nossa problemática que foi lançada anteriormente com a seguinte questão: A preocupação com os seres sencientes já é notadamente apresentado nos elementos búdicos? A relação entre esse problema é resgatado na contemporaneidade? Como o homem percebe que a relação com a vida pode ser mais proveitosa? A vida tem sentido nos dias atuais??

Essas questões são apresentadas no decorrer de nossa existência, e são precisamente indagações que serão confrontadas para uma melhor compreensão do tema proposto. Isso porque na contemporaneidade a filosofia prática de Peter Singer (1946)

apresenta uma série de discussões acerca do valor da vida em geral. Para ele, o posicionamento do homem destruído a natureza, isto é, os seres sencientes estão causando danos irreversíveis para a humanidade, bem como para o ecossistema. A forma pela qual o homem subtrai da natureza seus alimentos está cotidianamente destruindo a fundamentação ética e moral das sociedades, racionais ou não.

Sabemos que as questões que envolvem o homem e os animais não racionais continuam sendo polêmicas, e que pouco avanço ocorreu durante a história da humanidade. Dessa forma, Peter Singer em sua obra *Ética Prática* de 1979 apresenta uma compilação de artigos que o filósofo australiano apresentou durante grande parte de suas conferências. Uma de suas teorias básicas para o entendimento de seu pensamento é o “princípio de igual consideração de interesses”. Em outras palavras, podemos afirmar que por meio desse princípio conseguimos entender as múltiplas diversidades e igualdades que os casos de ética prática podem se deparar no decorrer da vida. “A essência do princípio da igual consideração significa que, nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos.” (SINGER, 2002, p.30)

Esse princípio funciona como uma balança que pensa necessariamente nos interesses. Assim, podemos converter esses tipos de interesses no maior número de pessoas possíveis, sem que ocorra nenhuma complicação ética para o grupo. A grande dificuldade da *Ética prática* é a pluralidade de casos em que os resultados podem ser diferentes, porém a prioridade pelo igualitarismo é sempre presente. Podemos ilustrar os acidentados de um tsunami em que *A* sofreu pequenos ferimentos e *B* está com a perna esmagada. Somente está disponível duas doses de morfina para o alívio da dor. Segundo o princípio de Igual consideração de interesses, é necessário aplicar as duas doses de morfina em *A* pois os resultados iriam ficar mais igualitários pois *A* iria sentir a mesma dor de *B*, e assim através da balança esse caso seria resolvido.

O princípio diz, então, que a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente a indesejabilidade da dor enquanto tal, e não a indesejabilidade da dor de *X*, que pode ser diferente da indesejabilidade da dor de *Y*. É claro que a dor de *X* poderia ser mais indesejável que a dor de *Y*, pelo fato de ser mais forte, e então o princípio de igual consideração atribuída um peso maior ao alívio da dor de *X*. De novo, onde as dores são iguais, outros fatores podem ser relevantes, sobretudo se outros forem afetados. Se houvesse um terremoto, talvez déssemos prioridade ao alívio da dor de um médico, de modo que ele pudesse cuidar de outras vítimas. Mas, em si, a dor do médico só conta uma vez, e sem ter um peso maior. O princípio de igual consideração de igual consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. As verdadeiras balanças favorecem o lado em que o interesse é mais forte, ou em que vários interesses se combinam para exceder em peso um menor número de interesses semelhantes; mas não levam em consideração quais interesses estão pensando. (SINGER, 1994, 30-31)

Assim, podemos afirmar que esse princípio é fundamental para a compreensão do capítulo que Peter Singer destina para a igualdade dos animais. Esse princípio tem como objetivo o benefício para o maior número de seres possíveis. Essa tese singeriana é a condição necessária para que todos os seres vivos sencientes almejem um bem-estar. Como é possível um autor tentar tratar da igualdade entre os animais, se o mesmo não ocorre entre os seres humanos?

Essa pergunta é fundamental para exprimirmos o pensamento acerca do bem-estar animal. Isso porque todos os seres vivos estão interessados em não sofrer dor. Para os especistas, somente pelo fato de serem humanos, eles afirmam que a vida do homem é mais significativa do que os animais não racionais. Eles caracterizam que a dor do homem é muito mais forte e dolorosa do que um porco ou rato. “[...] as comparações do sofrimento entre membros de espécies diferentes não podem ser feitas com exatidão; a esse respeito, também não se pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos.” (SINGER, 1994, p. 71) O sofrimento é algo que nenhum ser quer possuir, inegavelmente é algo que ocorre sem o desejo de outrem, por outro lado, é incabível sabermos o valor da vida. Nem mesmo os seres humanos dotados de racionalidade estabelecem essa linha, que para muitos não existe. Portanto, a vida deveria ser mais preservada independentemente de que espécie seja. A vida animal não racional é sempre mais desfavorecida, uma vez que as defesas especistas assumem um papel de superioridade diante do todo.

Com isso, a vida animal teria algum sentido? A carne animal é luxo ou necessidade? Eles são importantes por si mesmo?

Sabemos que a grande maioria da população que vive nas sociedades hodiernas e urbanizadas, tem como principal meio de contato com os animais na hora das refeições. A utilização de animais na refeição é uma prática antiga, mas sabemos que isso não é mais necessário hoje. Isso porque, atualmente os cidadãos da sociedade não precisam mais dos nutrientes que estão contidos na carne e que os médicos admitem uma problemática na saúde a respeito do consumo da carne.

A criação de animais com a utilização de grãos não são prejudiciais a saúde, e que em vários alimentos consegue-se provar cientificamente a não necessidade da alimentação animal. Portanto, “A sua carne é um luxo, e só é consumida porque as pessoas apreciam-lhe o sabor.” (SINGER, 1994, p.73)

Segundo Peter Singer, o princípio de igual consideração de interesses afirma que não é correto o sacrifício de seres menores em benefício de seres maiores. A vida é única, todos precisam de bem-estar. A alimentação do homem é feita ao puro prazer do gosto da carne. Essas afirmações estão consolidadas aos animais que são produzidos abruptamente sob uma formação plenamente industrializada, no qual o benefício lucrativo é prioritário ante as múltiplas vidas que são extinguidas a cada dia.

CONCLUSÃO

Nesse artigo, conseguimos apresentar de maneira sintética as questões que envolvem o mundo clássico oriental e o contemporâneo. Primeiramente, conseguimos nortear o problema ambiental que surge nos dias atuais que preocupa todas as pessoas no contexto mundial. A falta de conscientização da maioria da população faz com que a natureza sofra grandes impactos e, conseqüentemente nós mesmos estamos inseridos e contribuindo com a destruição dos seres não humanos, bem como nosso próprio habitat natural.

A partir dessa premissa, conseguimos concatenar e detectar a ideia de ética ambiental presente nos elementos búdicos. Isso porque através dos grandes ensinamentos de Buddha a relação entre Os caminhos para as Nobres Verdades, bem como os óctuplos caminhos designam uma propedêutica que feita corretamente preserva a natureza e todos os seres vivos existentes.

Nesse sentido, essas mesmas questões utilitaristas da atualidade estão em evidência no cenário problemático em que vivemos, surge também no budismo. A relação entre homem e natureza é um problema que poderão durar várias gerações. Isso porque o homem enquanto ser dotado de racionalidade conseguiu sobressair-se ante os outros seres e assim ele consegue dominar a natureza. Essa prática começa a ser industrializada e conseqüentemente capitalista. Nesse âmbito, a produção animal não parece ter sofrimento algum. Os animais são tratados de maneira avassaladora, pois a vida desses animais, segundo a classe especistas não tem valor algum. A alimentação de carne para os cientistas não é mais necessária, pois o homem desenvolveu proteínas necessárias para o abandono deste consumo. A produção em massa de aves e bois está descontrolada e vários tipos de hormônios aparecem nesses alimentos. Será que a prática vegetariana seria uma solução? Até onde a prática do sofrimento a favor de uma luxúria vai ser permitida?

Em suma, aqui nessa pesquisa desenvolvemos uma consideração acerca do pensamento budista em relação ao não sofrimento e a possível tentativa de não obter sustentação alimentar sob a vida de outro ser. Isso é possível, na medida em que os efeitos do mercantilismo não mais sobressaem diante da vida de um ser que necessariamente precisa de um bem-estar. Esse tipo de paz interior está muito distante de surgir, pois as grandes indústrias e o próprio homem não se sensibilizam para uma boa conservação do próprio planeta. Para tanto, seria interessante se conscientizar e conhecer um pouco da cultura oriental, sobretudo os aspectos budistas que proporcionam uma ótica bastante respeitosa para os seres vivos.

O homem, no âmbito geral, está preocupado em problemas financeiros ou questões pouco importantes para seu futuro. A ética ambiental surge como mecanismo de reflexão para as ações humanas visando tanto o bem-estar da sociedade quanto o não sofrimento dos animais não racionais. A perspectiva da vida precisa ser respeitada – se isso for de contra partida – podemos está destruindo as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

- BAKER, E; RICHARDSON, M. Ethics and the Environment. **Ethics Applied**, New York, Edition 2, 407-437, 1999.
- BUNNIN, N; TSUI-JAMES, E. **Compêndio de Filosofia**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Loyola, 2002.
- KYŌKAI, B. **A doutrina de Buda**. São Paulo: RR donnelley, 1998.
- RAI, A; SHARMA, R. Environmental Ethics Education: A Necessity to initiate Environment Oriented Action. **SPIJE**, New Delhi, Vol 1, 33-37, January 2011.
- REDYSON, D. **Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a substancialidade da existência**. João Pessoa: Editora Universitária, 2012.
- SINGER, P. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SUMEDHO, A. **As quatro nobres verdades**. Tradução de Kōncano Bhikkhu. Inglaterra: Amaravati, 2007.

TAYLON, P. **Respect for Nature: a theory of environmental ethics**. Princeton: University Press, 2011.

BUDISMO EM WAGNER: O PRÓLOGO DE O “ANEL DO NIBELUNGO” E O SOFRIMENTO HUMANO

Alexandre Freitas Ceistutis (af_ceistutis@yahoo.com.br)

Resumo

Algumas poucas dissertações apontam a relação Wagner/Religião, em uma profunda influência da religião budista: Urs App, “Richard Wagner and Buddhism”, afirmando ser Wagner o primeiro de foco propriamente oriental em suas Operas; Bryan Magee em “*The Tristan Chord: Wagner and Philosophy*” procura analisar as influências filosóficas, apontando e dando pistas sobre os enfoques pessimistas e orientais na obra de Wagner; Carl Suneson, em sua magistral “*Richard Wagner und die indische Geisteswelt*” desvenda as origens, buscando em meio a diários autobiográficos, do autor, o que envolvia a vida do autor e sua relação com o Budismo; Deryck Cooke desmembra os mitos nórdicos se deparando com vertentes bem típicas de religiões orientais. A comunicação se atém ao foco de estudo a um recorte temporal e espacial de tal universo, restrito, pois, a primeira parte de nome “O Ouro do Reno”, de 1848, e ainda de análise e investigação minuciosa apenas do prólogo, chave encadeadora das demais cenas, possuindo elementos budistas de relevância. A presente comunicação pretende abordar:

- Que características do budismo, ou ao menos a leitura que Richard Wagner fizera sobre este, aparecem ao longo do Prólogo do “Anel do Nibelungo”;
- Como essas características apareceriam em uma mídia de propagação mundial desde o século XIX e, na música, que influenciaria o mundo no Séc. XX, tanto em aspecto cênico-musical, quanto socialmente.

APRESENTAÇÃO

Com esta frase emblemática “tornei-me budista sem querer”², um dos maiores compositores da música romântica do sec. XIX, Richard Wagner, deixa para a posterioridade traços e marcas de uma profunda influência para sua vida e também em suas obras. Este momento muito especial, meados de 1859, além de uma fase de crise financeira, o que mudaria ao menos os rumos de escrita de suas Operas e visão política, ainda daria gênese de uma de suas maiores obras – a Tetralogia de o “Anel dos Nibelungos”.

A partir daí, dessa fase conturbada da vida do compositor, várias foram às influências de escritos e pensamentos voltados a uma moral e credo religioso, em maior parte e concentração ainda ao orientalismo, com defesa de pontos de vista que o ligariam ao budismo. Autores como Nietzsche e Schopenhauer, além de manuscritos traduzidos fariam parte do cotidiano deste autor, o que daria uma “imersão” num universo totalmente novo, musicalmente falando.

Vários são os escritos sobre Richard Wagner, mas a maioria de dissertações e teses sobre ele e sua obra cercam o entorno musical, nuances particulares de uma construção mais métrica, comparações literárias, ou de que maneira o autor lidaria com

² SUNESON, 1989, p. 36.

os textos originais, as lendas e mitos nórdicos, alterando-os para a construção do “Anel”, sem se ater muito sobre o foco religião.³

Como vimos nenhum deles dita ou menciona especificamente partes e características de quais maneiras o universo musical criado por Wagner no “Anel” se assemelha com o budismo, sendo a maioria da informação mais genérica, ou seja, quais escritos budistas e em quais épocas Wagner os lera ou mencionara o pessimismo filosófico do séc. XIX, que bebera em tal fonte.

Para a ciência da religião, que ao longo das últimas décadas vem se aproximando cada vez mais em tentar entender seus objetos além dos textos sagrados e noções experimentais sociais, busca incluir em sua pesquisa expressões humanas até então não consideradas relevantes, como a relação do binômio música/religião⁴.

A estética e a sociologia da religião desta forma vêm tentando quebrar esses “tabus”, diz-se isso, pois, há pouco interesse em se demonstrar o quanto a música, e escritos operísticos são mais do que uma expressão artística, mas sim grande foco de intencionalidade religiosa. A busca por se entender símbolos, de composição social em torno da música vem crescendo constantemente como uma disciplina mais autônoma e interdependente, podendo assim entender este vasto caminho que a mídia vem tomando a cada dia.

Acredita-se que uma das primeiras formas de um indivíduo iniciar o processo de socialização, mesmo ainda em família seja por palavras arcaicas, sonidos que representam um estado de ser, de estar e de querer de cada um de nós. Esses sonidos mais lembram música e, acredita-se também que esta Arte seja uma das primeiras formas de aprender, de focar e se mirar em uma sociedade, proporcionando até uma boa construção em personalidade⁵.

Nesse entendimento lógico, a música, o mito e a sociedade formariam uma tríade indissociável. Diria Lévi-Strauss, que com o passar do tempo mito transformar-se-ia em sinônimo de mentira, com a crescente de uma pensamento tipicamente e exclusivamente científico negatório, mas de que uma única vertente traria para si a responsabilidade de manter a gênese de nossas histórias: a Música⁶.

Por si só, a análise então de um texto narrativo como o prólogo do “Anel” e sua investigação mais apurada, de quais maneiras o budismo aparece neste, já seria uma boa garantia de estudo ao campo das Ciências da Religião.

Grande autor de temas míticos, Richard Wagner ainda é considerado parte desta “dinastia” de autores *non gratos*, quer seja por sua inconsistência musicalmente incompreendida no século XIX ou ainda pela ligação, *post mortem* do mesmo como um dos ícones da política nazista.

Sua música, independentemente das cismas da academia criaria um viés normativo explícito e intencional (para muitos a música de Wagner renderia a grupos uma linguagem de determinar ação e modos de agir), aos poucos se tornando uma realidade do fim do Século XIX, com maior margem ao início do XX, mais do que simplesmente um compositor erudito, um referencial em escrita musical e um visionário de uma nova forma de pensar esta arte.

³ Nota do autor: em consulta do dia 4/3/2014, como palavra-chave “Richard Wagner”, são computadas apenas uma tese e três dissertações com temas correlatos no site <http://bancodeteses.capes.gov.br/>.

⁴ HOCK, 2002, p. 191.

⁵ BERNSTEIN, Leonard. 1976.

⁶ LEVI-STRAUSS, 2007, pp. 43-44.

Buscando em antigas lendas nórdicas, celtas, linguagem minuciosa de nuances oriental, como temas hindus e budistas, Wagner criaria uma bricolagem⁷ de temas, reflexo da sociedade europeia, como uma síntese de povos, para alinhavar suas obras. A maior e mais titânica seria “O Anel dos Nibelungos”, Ópera dividida em quatro partes, que evidencia esses temas e, que moldaria formas de pensar e agir em uma sociedade nascente do século XX.

A obra o “Anel dos Nibelungos”, principal e notória construtiva de Richard Wagner, desde seu libreto até a construção cênica primordial, fora um megaprojeto, iniciado em meados dos anos de 1848 e, encerrado em 1874, portanto 26 anos da vida dele foram ligados a esta obra.

A obra está inserida em um panorama social sem precedentes, em que o autor além de ter acesso a textos diversos vindos de todas as partes do mundo, graças a ascendente ideia de teóricos interessados na religião oriental, como Max Müller, de traduzir os originais. 1848 a 1874 marcariam profundas transformações na Europa e no mundo: a escrita de “Manifesto do Partido comunista”; processo de libertação de colônias nas Américas e a Primavera dos Povos.

É uma Gran-Ópera, isto é, Opera composta por quatro partes interligadas por uma mesma história, que é determinada com o prólogo e que se estende até os últimos acordes, com diversas nuances. Entretanto, ele não se dedicou exclusivamente a isso durante esse período. As óperas que compõem o ciclo do anel são em ordem cronológica do enredo: *Das Rheingold (O Ouro do Reno)*, *Die Walküre (A Valquíria)*, *Siegfried e Götterdämmerung (O Crepúsculo dos Deuses)*. Apesar de elas serem apresentadas como obras individuais, a intenção de Wagner era apresentá-las em série.

A primeira apresentação de todo o ciclo aconteceu em [Bayreuth, 13 de agosto de 1876](#). *Das Rheingold* já havia estreado em Munique em 1869, a contragosto do autor.⁸

O presente projeto se atém ao foco de estudo a um recorte temporal e espacial de tal universo, restrito, pois, a primeira parte de nome “O Ouro do Reno”, de 1848, e ainda de análise e investigação minuciosa apenas do prólogo, chave encadeadora das demais cenas.

O prólogo se comporta como chave para o entendimento central para a Tetralogia do “Anel” e, possui por si só diversos elementos de nuances budistas de relevância, para se poder comparar a obra a esta religião.

A grande Opera “Anel dos Nibelungos”, projeto este que levaria décadas a ser completado, seria um trabalho influenciado tanto pela visão pessoal do autor, quanto de um panorama mais complexo, de relação com contexto social da Europa do séc. XIX.

Para tal, analisar o conteúdo simbólico ou mesmo filosófico que cerca a obra, em busca das notações da religião oriental (o budismo) nos faz refletir um pouco a respeito de quais parâmetros contribuiriam para a escrita desta obra.

Como a música de Wagner e a linguagem religiosa oriental budista se relacionam? Que elementos desta religião seriam apropriados pelo autor para criar sua própria concepção sobre mito e linguagem religiosa em torno de “O Anel”?

⁷ Termo este utilizado como a vertente de Lévi-Strauss a define, como a composição de inúmeros elementos, de diversas culturas que acabam por criar um novo cenário cultural, produto da miscigenação de outras.

⁸ GREGOR-DELLIN, 1980, p.55.

Por fim, se a obra de Wagner foi um fenômeno social e, sabe-se que a intenção do autor era de propagar seus pensamentos para todo o mundo, quais desdobramentos históricos e culturais de relevância a obra tomaria principalmente no séc. XX?

1. O Anel dos Nibelungos: Síntese Motivacional

Em 22 de Maio de 1813, nasce e é registrado pelo nome de Wilhelm Richard Wagner, batizado na igreja de São Tomé ao fim de Agosto. História, ficção de suas obras e sua vida mesclar-se-ão com o passar dos anos.

É visível o quanto, ao longo dos relatos de Wagner em sua biografia (em citações *My Life*), o amor e bagagem cultural que seu tio lhe daria em muito talvez utilizado fosse utilizado em meio à construção da grandiosa Tetralogia do “Anel”, foco maior deste estudo, em que construções míticas são justificadas por nuances musicais e até mesmo psicológicas, adiantadas pelo próprio Wagner.

Pelas próprias palavras do autor, a vida dele seria a intensa busca por uma manifestação da totalidade, isto é, sua arte é, ao mesmo tempo, a maneira que vê o mundo e como este pode ser apresentado por suas obras.⁹ A magia que o teatro exerceria sobre o autor, as fantasias, a montagem do cenário, e toda a família com certa formação musical e o fascínio dele pelos temas da mitologia¹⁰ fariam de sua vida uma busca pela chamada “Arte Total”.

Segundo a literatura mais cronológica sobre Wagner, há uma convenção prática de divisão das composições do autor por fases, estas de mais ou menos “amadurecimento”, isto é, de encontro a um “eu” mais presente, mais de “persona musical”, sendo, pois:¹¹

- Uma fase de formação, indo de 1832 a 1840, em que suas primeiras obras ainda refletem muito as influências de outros autores, bem como do anseio de qualquer autor por vendê-las no mercador musical. Estas incluem ainda: “As fadas” (1834), “A Proibição de amar” (1836) e *Rienzi* (1840);¹²
- Uma fase mais de transição, muito ligada à época de crise financeira e político-religiosa do autor, entre os anos de 1839 a 1848, indo da Ópera “O Navio Fantasma” (1841), “*Tannhäuser*” e “*Mestres Cantores de Nuremberg*” (ambas em 1845) e *Lohengrin* (1848);
- E sua maturidade compositiva, indo da escrita de o “Anel” (em 1848) até *Parsifal* (1882), em que o autor sairia de um esboço de Arte Total, chegando ao que consideraria seu grande auge.

⁹ GREY, T S. *Wagner*. 2008, p. 5.

¹⁰ WAGNER, R. p. 10.

¹¹ COELHO, Lauro M. 2000, p. 225

¹² Nota do autor: esta fase de formação a única retirada com afirmativa ao pensamento de Lauro M. Coelho, pois, as demais fases há divergências de início e término das mesmas.

“O homem é o aperfeiçoamento de Deus; Os deuses eternos são os elementos que formam os homens”¹³.

“[...] não seria Deus produto dos homens, a imagem acabada de uma individualidade? E o “Amor de Deus” não seria no fundo somente o infinito amor humano, que se encontra na sua suprema confirmação no seu sofrimento?”¹⁴

Para Wagner, sua grande religião seria a arte, ou como costumava se referir à própria arte. A cada passo para as novas produções ele se manteria mais próximo de uma linguagem determinista, crente de que o produto histórico de nossa atualidade seria a soma dos nossos desejos, somente sendo possível a Arte de outrora, a música a grande herdeira em um processo de libertação e de redenção. Seria esta, o veículo modificador da nova era de um ciclo já bem desgastado de guerras.

Já em meados do ano de 1848, ao longo da leitura de mitologia alemã e nórdica e, em 04 de Outubro, após ajuda de seu fiel escudeiro, o maestro Hans Guido Freiherr von Bülow (1830 – 1894), da leitura da “Canção dos Nibelungos” e, da releitura de o “Mito dos Nibelungos”, todos contos e lendas de autoria desconhecida, terminara seu esboço para o “Anel dos Nibelungos”, previamente chamado de “A Fábula do Anel”.

[...] o tom do ensaio sobre os Nibelungos soara como uma mescla de Fourier, Proudhon, C. G. Jung, Borges e Lernt-Holenia. Mas não era senão as raízes do que se tornaria “O Anel do Nibelungo” [...] ¹⁵

Sua grandiosa obra tem de ser atribuída a vários nomes, mesmo por Wagner, que a considerava uma mescla de várias leituras de mundo, desde os originais esboçados até a era revolucionária de Proudhon, Hegel entre outros. O espírito renovado de Wagner nesta nova fase, de mais maturidade, daria à síntese pessimista, contida ainda na influência de Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), uma nova moldagem. Para o autor, a vida humana é, na realidade, a escala do sofrimento, descrita no decorrer do “Anel”, matéria esta trágica por excelência.

[...] a história universal é um processo que na verdade não chega a ser possível sem um sujeito ativo, socialmente identificado com uma causa, que poderia dominar e guiar este processo; mas para cada época e para cada povo tem-se suas próprias particularidades [...] ¹⁶

“Descobri uma semelhança com o objeto central nos mitos do Nibelungo e Siegfried, exercendo uma poderosa atração para mim [...]”¹⁷

¹³GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 19.

¹⁴ Ibidem. p. 207.

¹⁵GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 246.

¹⁶ HEGEL, F. In. GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 251.

¹⁷ WAGNER, R. Cf. p. 660.

Nos estudos míticos, tanto do Anel tendo influência oriental, como base do sofrimento e desdobramentos, o ideal pela perfeição presente na mitologia grega é superado, uma vez que este conduziria a uma sociedade estratificada e destruída, como a capitalista, a de classes, segundo a visão wagneriana¹⁸.

A história criada por Wagner em “O Anel do Nibelungo” é na realidade um desdobramento de seu Prólogo, isto é, todas as ações e fatos posteriores decorrentes da ação inicial, que em síntese contam a história do “Anel”, a saga de quem seria o detentor deste objeto mágico que daria ao seu dono poder sobre todas as coisas.

O foco principal é a questão do anel, feito por um anão de nome Alberich, o protagonista segundo o título, que roubaria este ouro nas proximidades do Reno, quando suas protetoras, as ninfas, estavam distraídas. Vários brigariam pela posse do anel, mesmo Wotan, o deus dos deuses.

2. O Prólogo Do Anel Dos Nibelungos

O Prólogo, segundo o próprio autor, é o fio condutor de toda a obra e, por isso como o grande Leitmotiv e sentido total, o selecionado para posterior análise. Ele apresenta um único cenário com diversas interações, resumidamente descritas por Cooke, em oito elementos: o Reno; as damas do Reno; Alberich; o insucesso do anão em conquistar as Damas; o ouro do Reno; o segredo do poder em confeccionar um anel a partir deste, renunciando o amor; e o roubo do anel por Alberich.¹⁹

A cena do prólogo é descrita neste como as damas, ou filhas do Reno estão brincando, quando são surpreendidas por um anão, Alberich, da raça dos Nibelungos. Ele tenta a todo custo chegar até elas, mas não o consegue. Por fim, cansadas com esta perseguição, as ninfas revelam-no o segredo que guardam: do ouro do Reno, se fosse feito um anel, seu possuidor teria poderes ilimitados. Uma tranquiliza a outra, advertindo de que ninguém se atreveria e tampouco teria vontade de roubar o ouro. Alberich ouve tudo e escala uma pequena encosta, onde se vê o bloco do ouro, roubando-o e prometendo negar o amor em nome deste poder absoluto!

Por esta mesma época, muito influenciado por escritores do niilismo, da filosofia romântica do sec. XIX Wagner moldaria de certa forma os textos originais, de sua fundamentação, para tratar das problemáticas mais atuais da sociedade. O mundo como vontade e representação (1819), de [Schopenhauer](#), mexeria com o autor em suas entranhas filosóficas, diria até ser este um dos maiores autores, daqueles que conseguem tratar de temas fundamentais desde seu princípio e parecer solucioná-los²⁰. Suas conclusões e sistemática, tão logo seriam defendidas por Wagner. A ideia de sofrimento e perda casaria com o Prólogo.²¹

Muito absorvidos pelos relatos e escritos provenientes das nações do extremo oriente, principalmente do domínio inglês, francês e alemão sobre estas no neocolonialismo²², certamente os autores teriam acesso. Escritos estes dos mais

¹⁸ GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 331.

¹⁹ COOKE, Deryck. 2002, p. 134.

²⁰ Ibidem, p. 875.

²¹ MILLINGTON, Barry In. GREY, Thomas (Org). 2008, p.80.

²² KINDERSLEY, Dorling. *History Atlas*. 2ª Edition. London: DK, 2005, p. 94-95.

variados possíveis, como as primeiras vistas dos Vedas do hinduísmo, do pensamento Theravada, Mahayana e Hinayana budistas.²³

Em meio a este caldeamento cultural e mais a base nos textos originais, de autoria indefinida, nos poemas medievais de “a canção do nibelungo”, de 1200, “a saga dos nibelungos” e os antigos “eddas”²⁴, Richard Wagner moldá-los-ia para a construção de uma nova mitologia, podendo ser elevado a um padrão mitológico para a humanidade da contemporaneidade, desde seu libreto, até o empreendedorismo de um teatro e vestimentas para essa peça. De certa maneira, “O Anel” é o espelho com o qual Wagner enxergaria a humanidade, ou ao menos tentaria propô-la uma alternativa positiva.²⁵

Em 1855, em meio à escrita de três materiais distintos: “Os vencedores”, “Tristão e Isolda” e “O ouro do Reno”, Wagner se aproximaria em definitivo da linguagem budista e proferiria: “...a vida de sofrimento de um herói ou de uma heroína no passado é ligada imediatamente ao presente. Vejo que esta reminescente existência na música pode ser descrita perfeitamente nas emoções, coisa esta que mantereí no texto, como uma missão bem agradável. Mantereí essas sugestões nos meus dois projetos atuais, além do gigantesco projeto dos “nibelungos”²⁶

CONCLUSÃO

“E ali onde pensávamos encontrar uma abominação, encontraremos uma divindade; onde pensávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos; onde pensávamos viajar para o exterior, atingiremos o centro de nossa própria existência; e onde pensávamos estar sozinhos, estaremos com o mundo inteiro.”²⁷ – Joseph Campbell

E assim um bravo maestro conduziria a sua jornada, como realmente a de um herói, vilão até mesmo para outros. Wagner nunca fora uma unanimidade: desde suas primeiras composições, criticado de início por ser um plagiador de estilos; quando de seu primeiro alçar voo de uma nova estética musical foi considerado um megalomaniaco e autor de uma super-arte para poucos; ao fim de sua vida, por muitos um mito do luxo e da ostentação, bem como de ser um traidor de seus próprios ideais revolucionários, como afirmaria Nietzsche, ao ver Bayreuth como um antro de burgueses mesquinhos e sem essência, e ao resgatar os mitos cristãos em Parsifal.

Uma verdade deve ser dita, Richard Wagner revolucionou o mundo musical e até mesmo literário com sua nova visão por composição. Por meio de sua “arte total” e de seus “temas” musicais, parte integrante e indissociável das próximas composições aos séculos XIX e XX, o romantismo teria seu grande expoente na Alemanha.

Além, da questão do sofrimento, implícita e estruturante ao budismo, outros conceitos se veem presentes do prólogo e seguintes ao “Anel”: as quatro nobres verdades são listadas no terceiro capítulo visivelmente implicitamente; a ideia de karma,

²³ DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. University of Pennsylvania Press: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 457-470, Accessed: 25/02/2009 14:33, p. 458.

²⁴ COOKE, Deryck. 2002, p. 85-90.

²⁵ MILLINGTON, Barry In. GREY, Thomas (Org). *Wagner*. 2008, p.82.

²⁶ WAGNER, Richard. *My Life*. Volume 1, p. 908.

²⁷ CAMPBELL, Joseph. 1992, p. 31-32.

reproduzida como decorrente da ação do personagem Alberich, para toda a condução, como fio temático no decorrer da Tetralogia; a linguagem musical wagneriana e a mitosfera criada é por excelência normativa e ética e, se assemelhando a proposta religiosa do budismo, para muitos até não vista como uma religião, mas uma filosofia ética religiosa; e, a futura apresentação de um constructo na jornada do herói, para Wagner em Brünnhilde, que se comportaria como um *Bodhisatwa*, aspirante à iluminação.

Sua influência, sua semente essencial se veria frente aos trabalhos posteriores de Anton Bruckner (1824-1896), César Franck (1822-1890), Jules Massenet (1842-1912), Gustav Mahler (1860-1911) e Arnold Schoenberg, (1874-1951) em se tratando de música; criaria e moldaria os estilos de regência e estilização orquestral com Hans von Bülow (1830-1894), Arthur Nikisch (1855-1922), Wilhelm Furtwängler (1886-1954) e Herbert von Karajan (1908-1989); e moldaria por fim a estética cinematográfica e de composição na atualidade.

É também certo que sua música e suas obras não possuiriam totalmente os dogmas das religiões orientais, mas, pelo levantamento feito neste trabalho, vimos que, ao menos superficialmente, o autor “beberia” desta fonte, como base estrutural, por certo em “O Anel dos Nibelungos”, tendo em vista a vida como sofrimento, a questão do uso de Leitmotiv como nuances, que nos lembram do fio kármico acionário dos seres e a busca por uma extinção, uma libertação deste estado de espírito, desta condição.

O trabalho também mostrou uma significância notação, além de atributos simbólicos dos mais variados e possíveis de se extrair dos elementos centrais em meio ao prólogo: características essas que nos lembram de que a obra poderia ser vista como um metabolismo humano, e que cada constituinte da Ópera é um arquétipo em potencial, como sugerem alguns autores levantados. Cada um ao assistir este ciclo, presente na vontade do autor no teatro, no santuário por ele vislumbrado e construído, teria poderes suficientes para renovar o mundo e transmitir esta mensagem ao mundo, sendo assim um catalisador vivo da revolução.

BIBLIOGRAFIA

App, Urs. *Richard Wagner and Buddhism*. Kyoto: UniversityMedia, 2011.

BERNSTEIN, Leonard. *The Unanswered Question - Six Talks at Harvard by Leonard Bernstein*. Kultur Video: US, 1976.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix, 1992.

COELHO, Lauro Machado. *A Ópera Alemã*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COOKE, Deryck. *I Saw the World End*. 1ª Reimpressão. Londres: Oxford, 2000.

DUMOULIN, Heinrich. *Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy*. University of Pennsylvania Press: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep).

GREGOR-DELLIN, Martins. *Richard Wagner*. Madri: Allianza, 1980.

GREY, Thomas (Org). *Wagner*. 1ª Edição. Londres: Cambridge, 2008.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

KINDERSLEY, Dorling. *History Atlas*. 2ª Edition. London: DK, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. São Paulo: Record, 2007.

MAGEE, Bryan. *The Tristan chord: Wagner na philosophy*. New York: Metropolitan Books, 2002.

SUNESON, Carl. *Richard Wagner und die indische Geisteswelt*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

WAGNER, *Richard*. *My Life* — Volume 1 Projeto Gutenberg. Página visitada em Dezembro de 2013

UMA JANELA PARA O ORIENTE: INCIDÊNCIAS DO ZEN-BUDISMO NO CATOLICISMO BRASILEIRO

Elenilson Delmiro dos Santos – UFPB (elenilsondelmiro@gmail.com)

Resumo

Atualmente, temos assistido o despertar de um Budismo que se faz cada vez mais presente no universo religioso ocidental. Inserido, pois, em um campo religioso, até então predominantemente católico, no entanto, profundamente transformado, onde se percebe que as diferentes formas de expressão religiosa que tem se instaurado em seu próprio seio tem feito com que esta, numa tentativa de se manter em sua condição hegemônica no mundo religioso ocidental, se veja obrigada a lidar com questões que até então fugiam da sua aceitabilidade institucional e teológica. Neste caso, a busca por Deus e pela própria libertação, seja individual ou coletiva, tem passado por experiências místicas que geralmente incorpora valores de outras tradições espirituais, de modo particular o Zen-Budismo. Ou seja, abri-se dentro do catolicismo uma janela para o Oriente. Deste modo, o pretense artigo tem por premissa problematizar esta dinâmica religiosa na qual a Mística Zen, mesmo que de uma forma às vezes subliminar, tem se encontrado cada vez mais presente na cultura e nas práticas religiosas dos fiéis católicos. Por se tratar de uma breve análise do diálogo existente entre duas religiões milenares detentoras de textos sagrados, bem como de uma ampla literatura contemporânea permeada por construções filosóficas, o método hermenêutico se fará essencial para esta pesquisa.

1. Introdução

A literatura acadêmica especializada no trato das religiões tem privilegiado, nos últimos anos, os conflitos e os diálogos existentes entre as tradições religiosas e porque não dizer, hoje, os conflitos e os diálogos existentes dentro da própria Religião. Nesse sentido, Catolicismo e protestantismo têm se mostrado um campo fértil. Porém, nessa perspectiva o Budismo tem ganhado força, e se tornado, mesmo que de uma forma ainda modesta, cada vez mais comum a presença de pesquisas que apontem para a existência de budismos fora de seu campo cultural Oriental.

No Ocidente, Albuquerque vai dizer que existem duas linhas mestras que organizam a compreensão histórica do budismo no Brasil. “Numa, estão os Budismos dos imigrantes japoneses e na outra, a descoberta dos intelectuais do Budismo genérico e, também, os encontros de muitos desses intelectuais com os imigrantes e seus ensinamentos” (ALBUQUERQUE, 2011, p.05). A influência cultural e intelectual se tornou inevitável.

No quesito religiosidade, os imigrantes japoneses sofreram uma forte influência da tradição cristã. Entretanto, com o passar dos anos a ruptura com o monopólio religioso católico fez surgir um fenômeno conhecido como pluralismo religioso, permitindo, que a partir de então houvesse uma redefinição de papéis entre quem influencia e quem é influenciado.

De modo gradativo, seja pela via do processo migratório, seja pelo campo intelectual, destaca-se o Zen-Budismo. Por ser esta uma “religião” que valoriza a paz, o

respeito e principalmente o diálogo não será difícil para a mesma uma aproximação com a nossa sociedade. Sem querer reduzir o Zen a simples preceitos morais, é fato que este tem conseguido estabelecer uma forte conexão com as fontes culturais do nosso país, em especial, no que diz respeito ao campo religioso, e particularmente, com o campo católico.

Sendo assim, este breve texto não pretende discutir amplamente o Zen-Budismo e sua inserção no universo Católico, pelo contrário, o mesmo se apresenta como um convite para iniciarmos um diálogo a respeito dessa questão.

2. Uma Religião que não estar nas palavras

“Entrar no mundo do Zen-budismo é como atravessar o espelho de Alice. A pessoa se encontra num país das maravilhas de pernas para o ar, onde tudo parece louco – encantadoramente louco na maior parte, mas de todo mundo louco” (SMITH, 2002, p.132). Talvez seja esta a sensação de quem se aventura pela primeira vez no mundo Zen. É um mundo de Diálogos desconcertantes, paradoxos, conclusões irracionais, porém daí provém o mais importante, tudo isso conduzido da forma mais alegre possível e revestida de grande sabedoria.

Embora não seja nossa pretensão criar qualquer perspectiva, podemos dizer que “O Zen não tem nada a ver com letras, palavras, ou sutras” (SUZUKI, 1988, p.67). As palavras, quando mal utilizadas, podem, no pior dos casos, construir um mundo no qual os verdadeiros valores podem ser camuflados, reduzindo assim as pessoas a meros estereótipos. É exatamente nesse ponto que o Zen se coloca, com a preocupação central de quebrar as ambiguidades que podem estar nas palavras. Segundo o Zen, tal premissa provém do próprio Buda, que de acordo com a tradição, foi quem primeiro enfatizou este preceito por meio do Sermão da Flor²⁸, no qual não se utilizou de qualquer expressão verbal para transmitir seus ensinamentos.

Desse modo, podemos dizer que “o Zen se afasta muito mais de nós quando tentamos explicá-lo com papel e tinta, prendendo-o numa armadilha verbal e lógica” (SUZUKI, 1988, p.67). Na verdade, para o Zen, a riqueza da vida não pode se limitar a formas escritas como livros ou teorias, existem exemplos até de mestres que mandam rasgar suas próprias escrituras em milhares de pedaços numa tentativa de evitar palavras como Buda ou nirvana como se elas fossem indecorosas.

“O Zen-budismo não está interessado em teorias sobre a iluminação; ele quer a própria iluminação. Por isso grita, esbofeteia e repreende, sem o menor vestígio de má vontade. Tudo o que ele quer fazer é forçar o estudante a romper a barreira das palavras” (SMITH, 2002, p.134). Pode parecer uma percepção exagerada, mas o Zen encontra sua verdade no lado prático da vida. Sua lógica e sua descrição só fazem sentido a partir de uma experiência que se torne perceptível nos caminhos que percorremos no dia a dia.

²⁸Sentado no alto de uma montanha com os discípulos a sua volta, Buda não recorreu às palavras. Simplesmente levantou nas mãos um lótus dourado. Ninguém compreendeu o significado desse gesto eloquente, exceto Mahakasyapa, cujo leve sorriso, indicando compreensão fez Buda designá-lo seu sucessor.

3. Um encontro entre culturas, e também entre Religiões

Ao prefaciar o livro introdução ao Zen-budismo de D. T. Suzuki, Jung vai dizer que “O Zen e sua técnica podem somente surgir com base na cultura budista que ele pressupõe a todo instante” (SUZUKI, 1988 p.28). Nesse caso, considerando que no Ocidente, conforme lembra Usarski já é possível falarmos, por via de três classes de fenômenos²⁹, de um “Budismo Ocidental” (USARSKI, 2009, p.55). Isso demonstra que o Budismo no Ocidente já se mostra como uma experiência religiosa consolidada. Não restam dúvidas de que a atmosfera espiritual Zen tem encontrado um campo fértil no Ocidente, em especial no Brasil.

No campo da literatura, as descobertas iniciais do Budismo assinalam um momento que alguns pesquisadores descrevem como sendo o de um Proto-Budismo. Assim como na Alemanha, Schopenhauer foi quem primeiro começou a difundir os primeiros sinais do Budismo naquele país, no Brasil Machado de Assis (1839-1908); Augusto dos Anjos (1884-1914); Olavo Bilac (1865-1918) fizeram em suas obras literárias referências a termos do Budismo. Nenhum deles foi praticante do Budismo, porém, foram responsáveis, mesmo que de uma forma marginal, pelos primeiros sinais do Budismo no Brasil e não os filósofos ou os acadêmicos.

Assim, por distintas vias de acesso, o Zen-Budismo adentrou na cultura brasileira. Entre estas, podemos citar o *Haikai*, como exemplo. Trata-se de um pequeno trecho poético cuja origem remonta ao Japão, geralmente formado por um paralelo de três linhas e poucos caracteres. Pode ser considerado como uma rota de encontro entre a poesia japonesa e a cultura brasileira. É forte a influência que esta forma de expressão poética, geralmente associada ao Zen, provocou nos literatos brasileiros. “A dimensão e o gosto pelo *haikai* pode ser vista numa antologia reunindo um elenco de 100 autores, na maioria brasileira natos, de idades, formações e gostos variados” (ALBUQUERQUE, 2011, P.08). A associação entre o *haikai* e o Zen-Budismo passa a ser uma ideia amplamente difundida.

Ainda em termos de difusão, a década de 60 corresponde a um período chave para a implementação do Zen-Budismo no Brasil. É neste período que se deram as primeiras traduções de textos e livros referentes ao Zen-Budismo para o nosso idioma. Da mesma forma, temos registros das primeiras construções de templos budistas, especialmente em São Paulo, e são estes que vão promover em definitivo a vinda, não de imigrantes, como aconteceu anteriormente no pós-guerra, mas de monges budistas.

Considerando, pois, que o contexto cultural no Brasil, neste referido período, passava por um momento de impacto e transformações tanto no âmbito político como no religioso, a abertura para novas reordenações, sejam elas institucionais ou não,

²⁹ Primeiro, o Budismo Ocidental existe em complementação ao Budismo asiático; Segundo, o Budismo Ocidental é predominantemente representado por conversos, isto é, pessoas que não nasceram budistas, mas seguem o Budismo devido a uma opção deliberada a favor de uma religião não prevista pela tradição familiar; Terceiro, o Budismo Ocidental não é idêntico a movimentos que surgiram em diversos países asiáticos como alternativas a interpretação convencional dos veículos clássicos do Budismo sob rótulos como modernismo budista ou Budismo protestante.

parece ter sido uma constante. No campo da Religião, a busca por novas experiências religiosas, fora do catolicismo predominante, vai ser reforçada pelo próprio Concílio Vaticano II (1962 – 1965) que tornou público e oficial que a Igreja católica estava aberta ao diálogo para com o mundo moderno, assim como, igualmente aberta ao próprio diálogo inter-religioso.

Nesse horizonte, encontram-se os pressupostos para o diálogo inter-religioso. E no quesito Diálogo poucas Religiões desfrutam de uma imagem e de uma capacidade tão natural para o Diálogo quanto o Budismo, “e assim se iniciou o intercâmbio espiritual entre o Cristianismo e o Zen-Budismo” (TOKUDA, 1985, p.01). No entanto, antes mesmo de qualquer ato institucional, podemos perceber a partir de leituras como as de São João da Cruz, Meister Eckhart e Thomas Merton uma aproximação com a experiência mística Zen. Não é por menos que os dois primeiros foram condenados pela Igreja, afinal como diz Boff “a instituição não gosta de místicos. Ela gosta das pessoas que falam em nome do papa, do bispo, da doutrina...” (BOFF, 2010, p.85).

Da mesma forma, Padres e teólogos contemporâneos, como é o caso de Leonardo Boff e Frei Betto, tem demonstrado em algumas de suas publicações, como faz sugerir o livro *Mística e Espiritualidade*, escrito por ambos, uma teologia cheia de inspirações holísticas, uma visível expressão desse Diálogo. Em face deste indicador, “o livro escrito é avaliado pelos ‘conservadores’ da Igreja como tendo ‘um pé no sincretismo e relativismo religioso’” (CAMURÇA, 1998, p.95).

Portanto, talvez as propostas dos “Zen-Católicos”, seja tão somente, vislumbrar por outras experiências religiosas ou até mesmo filosóficas, novos horizontes para a vida, para o amor de si mesmo, e não abdicar de suas concepções prontamente estabelecidas, mas ampliar seu campo de visão para novos caminhos.

4. A mística Zen-Budista na obra Cristã de Mestre Eckhart e Thomas Merton

Quase seis séculos separam Meister Eckhart (1260–1328) de Thomas Merton (1915-1968) No entanto, a mística Zen os torna bem próximos. A experiência espiritual refletida na obra desses dois baluartes da mística cristã os torna mais do que próximos do Zen. Na verdade, a leitura de ambos nos leva a incursões que nos aproxima com uma das ideias básicas do Zen que é “entrar em contato com os trabalhos íntimos do nosso ser da maneira mais direta possível, sem necessitar de alguma coisa externa superimposta” (SUZUKI, 1988, p.65).

Eckhart nos faz pensar que o tema central da vida do homem estar no “desprendimento ou na liberdade que o homem pode ter de si mesmo e de todas as coisas” (SOUZA, 2012, p.114). Tomemos esta expressão não em seu sentido existencial. O referido místico propõe uma verdadeira ascese até Deus, e no final mais do que chegar a Deus é descobrir ele dentro de si mesmo.

Este tipo de intimidade com Deus exige passar por certas purificações, trata-se de um caminho que como diz Tokuda, “tem que ter aquela experiência mística do Zen ou do Cristianismo, ou seja, tem que passar por aquela união com Deus” (TOKUDA,

1985, p.02). Encontra-se, nesse ponto, o verdadeiro significado do desprendimento em Eckhart. No caso, uma participação em Deus.

O que define o sentido do desprendimento eckhartiano é, numa última instância, o fato de que ela não qualifica somente uma negação pura e simples da realidade exterior, porque o que ela visa é negar a oposição entre Deus e criatura, entre unidade e multiplicidade – o que pode ser caracterizado como uma abertura para além do próprio Deus, conquanto este é ainda determinado pela criatura. (SOUZA, 2012, p.115).

Com sua vivência mística, Eckhart vai se aproximar e muito do que é proposto pelo Zen chegando, inclusive, ao ponto de criar um paralelo entre a mística cristã e a mística Zen. Suzuki certa vez afirmou “A experiência de Meister Eckhart está bem próxima do Zen, ele teve a experiência Zen” (SUZUKI apud TOKUDA, 1985, p.01).

Em tempos mais recentes, a sintonia Zen-Budista com o Catolicismo vai ocorrer por intermédio da mística de Thomas Merton. O prosseguir deste Diálogo acontece em um período em que a sociedade é assolada por transformações e transgressões de ordens políticas e civis. Naquele contexto, o Zen-Budismo pregava o desapego à compaixão e à iluminação, em outros termos, pregava a libertação do homem.

Embora seja pouco comentado, existiram casos de católicos, além de Thomas Merton, que se deixaram vislumbrar pelo Zen, a exemplo de Enomiya-Lassale (1898-1990), jesuíta alemão que chegou ao Japão em 1929 para se tornar vigário numa Igreja em Hiroshima. Outro jesuíta que enveredou pelos caminhos do Oriente foi Heinrich Dumoulin (1905-1995).

Voltando a Merton, o que o torna interessante é que, enquanto monge católico, em nenhum momento ele se viu preocupado com os avanços do Zen Budismo. Ao contrário, ele viu no Zen a possibilidade que lhe fazia bastante sugestiva em prol do Cristianismo, ou seja, fazer com que o catolicismo voltasse a reencontrar aquilo que ele perdeu ao longo da sua história. No caso, a capacidade de contemplar e compreender as coisas mais simples e interiores do ser humano, de acordo com sua própria natureza.

Merton se fez aberto ao Diálogo na medida em que conseguiu perceber os elementos que tornam estas religiões semelhantes, não que isso agrade ao conservadorismo católico, mais ainda assim, procurou expor que estas doutrinas transmitem a mesma mensagem, só que por meios e linguagens diferentes.

Veremos como o Kerigma sobrenatural e a intuição metafísica dos fundamentos do ser estão longe de ser incompatíveis. Pode-se dizer que um prepara o terreno para o outro. Bem podem completar-se mutuamente e, por essa razão, o Zen é

perfeitamente compatível com a fé cristã e, mesmo com o misticismo cristão (MERTON, 1993, p.71).

O Zen, portanto, encontrou os ambientes favoráveis para sua aceitação. Assim, a natureza, a técnica e a prática Zen conseguiram se firmar em um ambiente que até então lhe parecia completamente contrário, não se tornando submissa ao catolicismo, mas, se impondo sem causar danos e ocupando seu espaço sem tirar o espaço de outras.

4. Considerações Finais

Para o Zen Budismo, a iluminação ocorre no agora, no instante, e se dá de forma simples, muitas vezes através de ações. Talvez seja esse ideal, livre da ideologia do controle e das determinações reguladoras de uma instituição religiosa como o catolicismo que tem feito com que muitos de seus adeptos comecem a vislumbrar no Zen-Budismo algo que almejam, porém, se tornam incapazes ou impedidos de conseguir no ambiente institucional católico.

Em função disso, o caminho Oriental, o caminho do Zen tem se apresentado como uma opção complementar, não oposta. “Eles nos ajudam a descobrir a riqueza da nossa dimensão espiritual” (BETTO, 2010, p.242). Com isso não queremos virar orientais no mundo Ocidental, complicando assim nossas próprias tradições. Mas, assim como Meister Eckhart e Thomas Merton conseguiram criar uma sintonia com o caminho do Zen, da mesma forma, muitos católicos tem enxergado o Zen por uma nova janela.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Os intelectuais e o budismo japonês no Brasil. Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/336/pdf_14 Acesso em: 28 fev 2014.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na Catedral: A influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 1998. v. 1, n.1 p. 85-125.

MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1993.

SMITH, Huston. *As religiões do mundo: Nossas Grandes Tradições de Sabedoria*. São Paulo: Cultrix, 2002.

SOUZA, Adriana Andrade de. O exterior mais interior que o mais íntimo: Eckhart e a excelência de Marta. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SUZUKI, D. T. *Introdução ao Zen-Budismo*. São Paulo: Pensamento, 1988.

TOKUDA, Ryotan. *Mística Cristã e Zen: Porque Deus se fez homem? A Rosa!* Disponível em: http://www.sotozencuritiba.org/deus_e_a_rosa.php Acesso em: 4 fev 2014.

USARSKI, Frank. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Ideias e letras, 2009.

A PEDAGOGIA DO OLHAR NA TRADIÇÃO THERAVADIN

Dr. Clodomir B. de Andrade - DECRE/PPCIR//UFJF (clodomirandrade@yahoo.com)

Resumo

Dada a centralidade da dimensão visual na cultura do espetáculo da sociedade global contemporânea e a intimidade da experiência espiritual, o presente texto pretende explorar um dos pólos fundamentais desta tensão: o olhar, a mirada humana, tanto em seu aspecto individual (o modo como cada qual enxerga a realidade), como em seu contexto budista (i.e., como a tradição compreende e idealiza aquele olhar individual otimizado para a práxis do despertar). Ora, tradicionalmente, ao se abordar o fenômeno do olhar nas diversas tradições budistas, somos imediatamente referidos ao primeiro e, supostamente, um dos mais importantes membros do nobre óctuplo caminho: a visão correta (*samma ditti/samyak drsti*). Tal referência se consubstancia na compreensão de que a visão correta seria uma modalização fundamental e incontornável da práxis soteriológica budista, sendo aquela visão correta recorrentemente explicitada através das três características (*tilakkhana/trayalaksana*) de todos os seres condicionados: *anitya* (impermanência), *anatman* (insubstancialidade) e *dukkha* (sofrimento); vale dizer, toda e qualquer explicação acerca da visão correta deve necessariamente contemplar aquelas “verdades” budistas acerca da natureza dos seres. Ora, sem divergir da importância do balizamento conceitual tradicional, objetivamos aqui, nesta proposta de apresentação, valorizar a referida “visão correta” a partir de uma abordagem mais prática do que conceitual. Para tanto, pretendemos responder à seguinte questão: “o que representa, em termos práticos, aquela visão correta?”, utilizando dois textos da tradição Theravadin: *Udana I, 10* e *Visuddhimaggo I, 52-8; 100*. Nestes textos, o tratamento dado à questão do olhar se diferencia, e muito, da abordagem conceitual tradicional que contempla as referidas três características. Ora, sabemos da enorme importância dada pela tradição às estratégias meditativas que objetivem a superação da dor oriunda de uma má condução de nossa sensibilidade. Neste sentido, nossa proposta busca ampliar a discussão da moderação da sensibilidade no ambiente budista com a importância de uma pedagogia do olhar. Portanto, para desarmar o potencial de sofrimento implícito em cada experiência humana (*Samyukta Nikaya XXXVI.11/iv, 213*: “*yani kiñci vedayitam tam dukkhasmin*”), se faz necessária uma práxis meditativa que des-substancialize o *namarupa* fenomênico não só à partir da constante reflexão acerca daquelas três características de todos os seres condicionados, como também, e principalmente, orientações para uma técnica prática de como se deve, de fato, abordar sensivelmente – neste caso, literalmente - “enxergar” os fenômenos e a própria realidade.

Introdução

Dada a inegável centralidade da dimensão visual na cultura contemporânea globalizada, por vezes até mesmo caracterizada como sendo uma “cultura do espetáculo” e a sua tensão inerente em relação à intimidade da práxis e da experiência espiritual, o presente texto pretende explorar um dos pólos fundamentais desta tensão: o olhar, a mirada humana em seu contexto budista theravadin – isto significa que este texto pretende problematizar como a tradição budista theravadin compreende e idealiza aquele olhar otimizado para a práxis do despertar; em outras palavras, este texto objetiva responder a seguinte questão: como se pode compreender o sentido ou os sentidos nos quais a tradição theravadin compreender este “olhar correto”? Ora,

tradicionalmente, ao se abordar o fenômeno do olhar nas diversas tradições budistas, somos imediatamente remetidos ao primeiro e, supostamente, um dos mais importantes membros do nobre óctuplo caminho: a “visão correta, o olhar correto” (*sammādiṭṭhi*). Contudo, sem divergir da importância do balizamento conceitual tradicional, objetivamos, aqui, valorizar a referida “visão correta” a partir de uma abordagem mais instrumental. O que significa, na prática, este “olhar correto”, como aplicar esta “visão correta”? De que maneira a tradição theravadin idealiza essa abordagem sensorial da realidade? Para tanto, como um encaminhamento para tal exploração, faz-se necessária uma pequena apresentação dos problemas envolvidos, destacando, brevemente, a abordagem tradicional da questão.

Um dos pilares sobre o qual o budismo se assenta é o conjunto de princípios conhecidos como *ariyasaccāni*, “as quatro nobres verdades”: (i) a onipresença do sofrimento (*dukkha*): nascimento, velhice, doença e morte; os desejos e apegos são sofrimento; estar longe do que se deseja e perto do que não se deseja, enfim, sobre absolutamente toda e qualquer situação existencial estende-se a potencialidade da sombra funesta do sofrimento; porém, é possível detectar (ii) a origem do sofrimento (*dukkhasamudaya*), cujo epicentro gravita ao redor da ampla palheta do desejo: desejo de vida, de prazer, o apego aos seres e às situações; essas duas primeiras características renderam ao budismo a pecha de “pessimista”, todavia, tal acusação parece um tanto quanto despropositada se considerarmos as “verdades” seguintes: (iii) a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (*dukkhanirodha*): seria a possibilidade de pacificação, de neutralização da dor, o que implicaria necessariamente no renunciar ao prazer; e, finalmente, (iv) abraçar um modo de vida que permita escapar da onipresença da dor (*dukkhanirodhagāminīpaṭipada*), que se consubstancia no nobre óctuplo caminho (*ariya aṭṭhangika magga*) e cujo percorrer integral removeria, supostamente, a dor. Estes quatro postulados, essas “quatro nobres verdades” (*ariyasaccāni*) representam intuições vitais, incontornáveis e estruturais do budismo: (i) a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes; (ii) a verdade de que a origem desse sofrimento é o desejo; finalmente a boa notícia, (iii) a verdade de que é possível a libertação deste estado, (iv) através do trilhar de uma senda que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas (*ariya aṭṭhangika magga*); ora, ocorre que a primeira dessas oito práticas é intitulada, justamente, *visão correta* (*samma diṭṭhi*). Segundo o Buda: “e o quê, monges, significa esta visão correta? é o conhecimento do sofrimento, é o conhecimento da origem do sofrimento, é o conhecimento da cessação do sofrimento e o conhecimento do caminho da prática que leva à cessação do sofrimento”.³⁰

Ou seja, o círculo se fecha e se funde: a visão correta implica no vislumbrar, no ver as quatro nobres verdades; ora, a última daquelas quatro nobres verdades é o trilhar do óctuplo caminho, lembrando que o primeiro passo do óctuplo caminho é a *prática* da visão correta. Como vemos, o próprio Buda relaciona visão correta e as quatro nobres verdades. Salta aos olhos – sem intenção de trocadilho – a importância de uma educação do olhar, e aqui poder-se-ia entender essa “visão” como sendo simbólica e estender de forma lata essa compreensão como sendo uma pedagogia para todo o campo da sensibilidade humana. Visão correta implica, portanto, em educar o olhar – a sensibilidade – e, num certo sentido, o budismo pode ser compreendido exatamente como isso, como uma paidéia da sensibilidade, ou seja, na capacidade individual de

³⁰ *Satipaṭṭhānasutta*, ii 312. in *Majjhima Nikāya*, 10.

desenvolver a possibilidade de modalizar propedeuticamente os nossos canais de comunicação sensíveis com a realidade. Explicitar esta visão, esta condução correta da sensibilidade em termos de uma práxis espiritual será, como dito anteriormente, o cerne deste trabalho. Todavia, como também anunciamos anteriormente, pretendemos aqui seguir outra trilha possível na literatura theravadin, utilizando dois textos da tradição que também se debruçam com vagar sobre a visão correta: *Udana* I, 10 e *Visuddhimaggo* I, 52-8; 100. Nestes textos, o tratamento dado à questão do olhar se diferencia, e muito, da abordagem conceitual tradicional que relaciona a visão correta com as referidas nobres verdades. Ora, sabemos da enorme importância dada pela tradição às estratégias meditativas que objetivem a superação da dor oriunda de uma má condução de nossa sensibilidade. Começamos pelo primeiro texto, que conta as aventuras e desventuras do impaciente – com razão, como veremos – Bāhiya.

Desenvolvimento

“Me ensine o *dhamma*, Sugata: é difícil compreender as coisas, me ensine o *dhamma*, para o meu bem e minha felicidade permanente.” Bāhiya estava sendo inconveniente. Era a terceira vez que ele importunava o Buda, o Sugata, com insistentes pedidos de esclarecimento. Era a hora do almoço e o Buda estava em plena ronda de mendicância. Como se já não fosse difícil o suficiente mendigar o alimento e agradecer a dádiva com um pequeno discurso ao benfeitor ou à benfeitora, Bāhiya estava azucrinando o Tathagata justamente na hora de sua única refeição diária. Compreende-se, porém, a sofreguidão de Bāhiya. Ele estava viajando há meses em busca do Buda, desde que ele havia tido uma revelação de que a sua realização espiritual era medíocre e que os estados meditativos que ele alcançara, ao contrário do que ele mesmo acreditava, eram absolutamente comuns. O porta-voz da revelação havia sido uma generosa deidade que, ao ler a mente do soberbo Bāhiya, lhe instruíra a procurar o Buda, naquela época vivendo em Savatthi. Ora, Bāhiya se encontrava à beira-mar, muito, muito longe do Buda. Contudo, imbuído da mais alta determinação e animado com a possibilidade de ouvir da própria boca do Buda um ensinamento específico para as suas mazelas, ele resolve cruzar metade da Índia para encontrar o Buda. Depois de uma enorme e cansativa viagem, finalmente ao encontrar o Tathagata, Bāhiya imediatamente lhe implorou por ensinamentos. O momento, contudo, como vimos, não era o melhor, - bem na hora da refeição do Buda. Porém, provavelmente devido à insistência daquele e à capacidade clarividente do Sugata em ver o destino de Bāhiya, depois de admoestá-lo gentilmente dizendo que o momento e a situação não eram propícios nem adequados, o Buda, finalmente, capitulou; ele interrompe o seu almoço e dirige a Bāhiya um ensinamento, como sempre, bem específico e especialmente voltado para aquele seu interlocutor. *Evam mayā śrutam*. Assim eu ouvi. “Bāhiya, você deve praticar o seguinte: naquilo que é visto, você deverá ficar somente naquilo que é visto...pois se você permanecer somente naquilo que é visto, você não ficará “com aquilo”, nem “naquilo”...você não ficará nem aqui nem lá nem entre os dois...este é, de forma simples [o caminho d]o fim das dores...tendo instruído Bāhiya, o Tathagata se retirou”³¹, provavelmente para terminar o seu almoço interrompido.

Foram palavras muito interessantes, porém, muito misteriosas. O que quererá ter dito o Buda com elas: “naquilo que é visto, permaneça somente naquilo que é visto”:

³¹ *Udana* I, 10.

um convite à atenção plena (*sati*)? Uma admoestação sobre os perigos dos *vikalpas*, aquela imaginação descontrolada, desejosa, oriunda dos dados sensíveis? Uma sugestão para testemunhar somente o conteúdo direto dos elementos da sensibilidade (*dhamma*)? Infelizmente não podemos saber. Nem pelo Buda, nem por Bāhiya, já que, ao se afastar do local do encontro com o Buda e cruzar um campo, Bāhiya foi atacado por uma vaca que acabara de parir e morreu imediatamente no local. Ao retornar de sua ronda de mendicância pelo mesmo caminho e ver a aglomeração, o Buda parou e, ao ver o corpo morto de Bāhiya e saber do ocorrido, ordenou aos discípulos que dessem um enterro digno a Bāhiya, já que, segundo o Buda, “Bāhiya havia sido um sábio que buscara ardentemente o conhecimento e havia atingido, finalmente, o *nibbāna*”. Contudo, além de a história claramente apontar para as perigosas implicações kármicas de se interromper a refeição de um Buda, como podemos entender aquela ênfase do Sugata em se restringir a percepção sensível ao campo da própria sensibilidade (*gocara*)? Ou, pelo contrário, o que Sakyamuni estava enfatizando era simplesmente a necessidade de se limitar o fenômeno cognitivo à *consciência da percepção sensível*?

Ora, o *Satipaṭṭhāna Sutta* – talvez um dos sutras mais importantes e citados de todos aqueles do cânone páli - começa com uma declaração impressionante do Buda: “Monges, este é o único caminho (*ekayāna*) para a purificação dos seres, para a superação da infelicidade e das lamentações, para o desaparecimento da dor e da mágoa, para se atingir o verdadeiro caminho, para a experiência da libertação (*nibbāna*): as quatro fundações da consciência.”³² As quatro fundações, as quatro vigas, as quatro pilastras para a consecução da experiência da libertação são: a consciência do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*). Nos afastando conscientemente da interessantíssima discussão do nexa entre *śāmata* (meditação) e *vipassanā* (análise), gostaríamos de destacar aqui somente, por limitações de espaço e tempo, dois aspectos: em primeiro lugar, o quê o Buda quer dizer quando ele afirma que “este é o único caminho (*ekayāna*)”? Talvez no sentido de unificação (*ekatā*), de não-difrença (*advāya*) entre contemplação, consciência e esforço numa única dinâmica meditativa ou ainda na perspectiva de que somente a combinação dos três conduziria a condição do despertar?

Porém, mais importante ainda - e penetra-se agora no coração do problema e no próprio cerne deste texto: qual é o melhor expediente (*upāya*), qual é a melhor técnica, qual é a melhor abordagem para a condução da consciência tanto nas esferas da sensibilidade e da subjetividade para a realização da experiência do despertar? Em suma: o que fazer com a sensibilidade? A resposta para tal questão não é nem simples e nem fácil, porém, ela marcará a conclusão desse texto e, idealmente, a conclusão das dores e dos sofrimentos para a tradição budista de extração theravadin.

Conclusão

“Melhor, monges, arrancar um olho com um ferro em brasa do que apreender os sinais particulares de objetos visíveis cognoscíveis pela visão”.³³ Essa

³² *Majjhima Nikāya* 10.2.

³³ *Saṃyutta Nikāya* IV, 19-20; 168.

passagem, que se encontra no início do famoso Discurso do Fogo aponta com clareza toda a potencialidade de sofrimento possível numa condução irrefletida da sensibilidade. Driblando, por enquanto, toda a ênfase ascética do sutra – que não é o nosso objetivo imediato, apesar de servir de baliza exemplar para se pensar aquela discussão no ambiente budista – e recordando a passagem similar no Novo Testamento onde Jesus afirma que “se nosso olho nos causa mácula é melhor arrancá-lo”, fica nítida a preocupação do Buda com os mecanismos de “cuidado” em relação ao perigoso mundo sensível. Ora, um dos temas recorrentes da ampla palheta discursiva do Buda se assenta exatamente sobre os cuidados que se deve ter em “guardar” os canais de contato com o mundo sensível. O próprio *Satipaṭṭhāna Sutta*, já invocado acima, apresenta um verdadeiro roteiro e elenco de procedimentos práticos para tutelar aquele contato. Convém recordar aqui a noção de “atenção plena, consciência” que fundamenta não somente aquele texto como também boa parte das diferentes tradições meditativas budistas theravadins. A atenção, como vimos acima, centrada no corpo em suas diversas posturas e dinâmicas, a atenção na mente e em seus processos, a consciência dos elementos que constituem a experiência, todo este leque de modalizações da nossa estrutura psíquica em termos de uma vigilância constante sobre esse inimigo onipresente – o arrepio da sensibilidade – é diagramado e exaustivamente analisado em um dos mais importantes manuais da tradição do Abhidharma theravada, o *Viśuddhimagga* de Buddhaghosa (séc.V e.c.).

Lá, o “caminho da pureza” é mapeado e os sentidos – sempre eles – são destacados como um dos principais óbices para o trilhar seguro do caminho budista. A topografia deste caminho é exaustivamente descrita por Buddhaghosa, e das várias passagens onde o tema da condução correta da sensibilidade é enfatizado, destacamos somente uma passagem de modo a exemplificar como se deve praticar aquele “puro olhar” recomendado pelo Buda ao desafortunado Bāhiya.

Agora, no que tange a virtude da restrição das faculdades...ao ver um objeto visível com o olho...não se deve apreender nenhuma característica particular...nem característica de homem nem de mulher, ou qualquer característica que possa ser motivo de impureza, tais como beleza etc...ele [o monge] deve parar simplesmente *naquilo que é visto...*³⁴

Chegamos ao ponto-chave. Buddhaghosa amplia a exegese:

Ele [o monge] não [deve] apreender nenhuma característica particular...mão, pé, sorriso, risada, fala...os chamados particulares (*anubyāñjana*)...que assim são chamados porque particularizam (*anu anu byāñjanato*) as impurezas...ele só [deve] apreende[r] o que realmente está lá.³⁵

³⁴ *Viśuddhimagga* I, 53-4.

³⁵ *Idem*.

Não obstante a glosa, ainda não fica *realmente claro*, pelo menos para mim, o que tanto o Buda quanto Buddhaghosa querem dizer com “o monge deve parar naquilo que é visto”. Afinal, mãos, pés, bocas, sorrisos não são *vistos*? Talvez pensando nos espíritos mais lentos, Buddhaghosa oferece uma aplicação prática do que deve ser feito. Ele ilustra o tema com uma história, que é mais ou menos a seguinte.

Um dia o *thera* Mahātissa saiu de Cetiya-pabbata em direção a Anurādhapura para sua ronda de mendicância. Em direção oposta vinha uma jovem – segundo Buddhaghosa muito bem vestida e debochada - que acabara de brigar com o seu marido e retornava para a vila da sua família. Ao cruzar com o venerável, a moça, por algum motivo, deu uma gargalhada. Distraído de sua meditação – lembremos que de acordo com as regras do *Pratimokṣa* o monge deve sempre caminhar olhando para um ponto no chão há cerca de dois metros de distância – o venerável levantou a sua cabeça e, ao ver os dentes da moça, que, de acordo com história, eram muito feios, atingiu o primeiro estágio de um *arhat*, aquele que não retornará mais a este mundo. Todavia, a história não termina aí. Logo depois surge o marido da jovem e, ao cruzar com Mahātissa, lhe pergunta: “Venerável, por acaso o senhor não teria visto uma mulher neste caminho?” O *thera* respondeu: “Se era homem ou mulher eu não reparei, mas por esta estrada passou um monte de ossos”.³⁶ Além do admirável autocontrole do ancião, podemos agora especular acerca daquele “puro olhar” com mais subsídios. Para tanto, retomemos o conjunto de práticas elencadas no *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*: a consciência do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*). Eu gostaria de, como conclusão, me alongar um pouco mais acerca do último quesito, o dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*).

A desconstrução da identidade, da substância dos seres (*anattā*), como sabemos, é uma das teses cardiais do budismo. Fica nítida a possibilidade de se imaginar que a melhor forma de modalização – e moderação - do olhar é o esforço de incorporar à visão sensível a navalha da insubstancialidade de todos os fenômenos a partir da decomposição elemental dos fatores constitutivos da experiência. Não obstante a controvérsia no próprio ambiente abhidharmico acerca do número exato desses fatores e desses elementos, resta pacífica a necessidade de instrumentalizar recorrentemente tal arcabouço principiológico à dimensão experiencial de cada indivíduo. Tal esforço, ao incorporar esta analítica existencial ao projeto de suspensão da resposta sensorial imediata aos fenômenos que excitam a nossa estrutura sensível conduziria, idealmente, assim imagino, às condições de possibilidade de se evitar a reificação ontológica daquilo que, efetivamente, nada mais é do que uma relação interdependente de agregados elementais transitórios (*anicca*), insubstanciais (*anattā*) e, potencialmente, dolorosos (*dukkha*): as três características fundamentais de todos os seres condicionados. Tal exercício, acredito, seria a materialização prática do “caminho da pureza”.

BIBLIOGRAFIA

³⁶ *Ibidem*.

Dīgha Nikāya. The long discourses of the Buddha. Translated by Maurice WALSHE, Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

Majjhima Nikāya: The middle length discourses of the Buddha. Trans. Bhikkhu ÑĀNAMOLI and Bhikkhu BODHI. Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

Samyutta Nikāya. Trans. by Bhikkhu Bodhi. Sommerville: Wisdom Publications, 2000.

The Udāna and The Itivuttaka. Trans. By John Ireland. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997.

Viśuddhimagga, The path of purification. Onalaska: Pariyatti publishing, 1999.

ASPECTOS FILOSÓFICOS DO DHAMMAPADA

Mestranda: Karla Samara dos Santos Sousa - UFPB (karlinharock7@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho tem por intuito analisar os aspectos filosóficos presentes no *Dhammapada* a partir da percepção da natureza fundamental da realidade apresentada pelo Budismo em suas origens históricas. Para tanto, enfoca-se principalmente a questão do sofrimento, pois este aparece como pano de fundo de todos os ensinamentos budistas. Ademais, considera-se o *Dhammapada* um dos livros mais conhecidos do *Cânone Páli* ou *Tipitaka*, um longo acervo de textos, cujo qual compila os inúmeros discursos do Buda. Por conseguinte, presume-se que tais textos foram preservados integralmente pela tradição *Hinayana*. Em termos gerais, revela-se, sobremaneira, nos discursos do Buda o modo ignorante e *egóico* do homem conceber a realidade, de onde se produz o sofrimento em toda vida. No *Cânone Páli*, particularmente no *Dhammapada*, constam-se ideias e doutrinas orientais como *tanha*, *dukkha*, *nibbana*, impermanência, originação interdependente, quatro nobres verdades, caminho óctuplo. Tais ideias e doutrinas contribuem para o conhecimento e fecundidade dos ensinamentos budistas, seja através de uma de suas partes, sob o prisma *Dhammapada*, seja na totalidade, sob o a ótica do *Cânone Páli*.

1 Introdução

A leitura que pretendemos fazer acerca do Budismo é notável, pois busca constatar alguns de seus aspectos filosóficos mais fundamentais. Neste propósito, tal leitura toma como referência os ensinamentos históricos do Buda inscritos no *Cânone Páli*. Dada a amplitude e densidade deste corpus literário, optamos por analisar os aspectos filosóficos do *Dhammapada*, presente no cânone. Vale salientar que o Budismo não é unívoco, pelo contrário, ele engloba diversas tradições e formas de pensar que só podem ser entendidas “em função da ‘teoria dos dharmas’ e das sucessivas críticas a que a teoria foi submetida na história do pensamento budista” (MONTEIRO, 2013, p. 44). Ou seja, seguindo o raciocínio de Monteiro, fica clara a necessidade de determinarmos dentro da multiplicidade de pontos de vistas do Budismo, um em particular, que delimite nossa investigação. Nossa análise considerará apenas os aspectos filosóficos da Tradição *Hinayana*; deste modo, todas as articulações que fizerem referência ao pensamento budista, devem ser interpretados sob o prisma desta tradição.

A tradição *Hinayana* é a única escola budista a conservar integralmente os textos no *Cânone Páli* ou *Tipitaka*; neste, estão compilados os inúmeros discursos do Buda, incluindo os éticos, metafísicos, epistemológicos e tantos outros. O *Cânone Pali* divide-se em três partes, o *Vinaya Pitaka*, o *Sutta Pitaka*, e o *Abhidhamma Pitaka*. É no *Sutta Pitaka* que se encontra o *Dhammapada*, ocupando a segunda ordem da coleção de textos do *Khuddaka Nikaya* (*do Sutta Pitaka*), que na língua *páli* significa ‘coleção dos textos curtos’.

O *Dhammapada* é considerado o livro ético, por excelência da filosofia budista. Em sua grande maioria, o *Dhammapada* está voltado à dimensão imanente do mundo, dando ênfase às ações humanas e sinais da existência. Como já fora mencionado, estes

versos foram reunidos a partir de discursos proferidos pelo Buda. Em todo o Cânone Páli ou no próprio Dhammapada constam-se ideias e doutrinas orientais como *tanha*, *dukkha*, *nibbana*, impermanência, originação interdependente, quatro nobres verdades, caminho óctuplo.

2. Algumas considerações sobre o Dhammapada

O Dhammapada possui um teor simples, no sentido de conter versos claros e concisos. Estes versos foram reunidos a partir de discursos proferidos pelo Buda. Estruturado na forma de símiles, os versos do Dhammapada são facilmente compreendidos se referindo, por exemplo, a sombra de um homem, a um poço profundo, às flores, a água. Através desses versos, o Buda exorta os homens a alcançarem a maior de todas as conquistas, a conquista de si mesmo. Conforme o mestre, o caminho não é outro, senão escapando dos males da paixão, do ódio, da ignorância, da ilusão dos desejos e cessando o ciclo dos renascimentos. Saddhatissa considera invulgar a precisão das declarações feitas neste livro. Para ele, o Dhammapada contém a mensagem central do Buda, e por isso ocupa a posição única no Budismo (SADDHATISSA, 1977, p. 114). Cada estrofe do Dhammapada contém uma verdade, uma exortação, um conselho, o próprio Dhamma.

O nome Dhammapada é uma palavra composta: dhamma +pada; dhamma significa entre outras coisas, virtude, ensinamento, doutrina, lei, verdade, retidão, etc; pada tem o significado de senda, caminho, trilha, traço, pé, passo, etc. Aqui o nome que a presente tradução recebeu foi “A Senda da Virtude”; este nome se harmoniza com o caráter geral da obra (COHEN, 2004, p. 259).

No Dhammapada, o Buda transmite essa denominação “Senda da Virtude”. Na estrofe 44 do capítulo intitulado ‘Das flores’ Buda inicialmente questiona quem, de fato, conquistará a bem ensinada ‘Senda da Virtude’, isto é, quem será com ações virtuosas, capaz de subverter a sentença da velhice, da doença e da morte, trocando infernos por recompensas³⁷. Já em seguida, na estrofe 45 do mencionado capítulo, Buda sugere que somente o verdadeiro discípulo poderá alcançar a ‘Senda da Virtude’.

Quem conquistará esta terra e o mundo
do Rei da Morte³⁸ e este mundo dos devas?

³⁷ Sobre isso analisar a doutrina do ciclo dos renascimentos da doutrina budista.

³⁸ Aqui Cohen esclarece-nos como *Yama*, um elemento da antiga crença popular indiana que o Budismo reteve e transformou, imbuindo-o de novas características. Velhice, doença e a morte que se aproxima são seus mensageiros, enviados como advertência aos homens para não levarem vidas descuidadas e imorais. Ao morrerem, os homens são examinados quanto à atenção que teriam dispensado a estes mensageiros; se não dispensaram, são então despachados aos vários infernos apropriados. O *Yama*, assim, representa em termos populares e mitológicos, a ideia budista de que as ações morais de um homem inevitavelmente trazem suas apropriadas recompensas ou penalidades (COHEN, 2004, p. 231).

Quem colherá a bem-ensinada Senda da Virtude,
Assim como o perito (-jardineiro) uma flor?

45. Um discípulo conquistará esta terra, e o mundo do
Rei da Morte e este mundo dos devas.
Um discípulo colherá a bem-ensinada Senda da
Virtude, assim como o perito (-jardineiro) uma flor.
(Dhammapada, 2004, p. 39).

Nos versos acima, depreende-se que a bem-ensinada Senda da Virtude consistirá na maior conquista do homem no mundo, e esta conquista é a superação de sua *egoidade* e/ou libertação do ciclo dos renascimentos. Essa é a questão mais importante da doutrina búdica. A exortação do Buda atenta-nos a se esforçar diligentemente para este objetivo; conforme ela, ao nos mantermos presos à teia dos renascimentos e a ilusão do ego, estaremos sentenciados ao sofrimento.

O Dhammapada possui 423 estrofes divididas em 26 capítulos ou seções (*vaggas*), conforme o tipo de assunto a ser tratado. No geral, o texto é um acervo antológico de ditos ou máximas, dispostos em versos sobre os principais ensinamentos éticos e morais difundidos pelo Buda. Além disso, encontramos no Dhammapada aspectos metodológicos e estéticos peculiares que demonstram a acuidade do trabalho do seu compilador; este seu dimensionamento, invade a leitura da obra.

Quem lê o Dhammapada percebe a sutileza de aspectos nele contido, que em sua inteireza, são harmônicos. Entre alguns casos isso pode ser claramente apontado. Cohen observa no primeiro capítulo intitulado ‘*Os Versos Gêmeos*’, por exemplo, que as estrofes se unem mesmo abordando questões opostas de um enunciado singular. Em outros momentos, as estrofes e os arranjos parecem arbitrários; o capítulo ‘Miscelânea’ está no meio, e o do ‘Buda’ não está no fim, como alguns esperariam, mas pelo conjunto da obra e seu sentido, a disposição que aparece é esta (COHEN, 2004, 260).

Quanto a sua composição, não há registros que assinalem a autoria dos versos. Sabe-se apenas que foram reunidos por diversas fontes por volta do século 3º a.C. Todavia, podemos considerar o Dhammapada uma obra genuína dentro da esfericidade da literatura budista, pois somente cerca de 26% das estrofes que o compõe foram retirados de outros textos do Cânone Páli. Em todo caso, o Dhammapada provoca um impacto peculiar sobre o leitor, igualmente fizeram outros textos deste porte. Observamos que esta coletânea quase poética instiga algo além da sensibilidade ético-religiosa.

O Dhammapada radica-se no bojo dos textos orientais, e como tal, está permeado por uma conotação espiritual e filosófica. Através de ideias e doutrinas, os ensinamentos budistas presentes nesta antologia e em todo o cânone, conduzem o indivíduo não só ao reconhecimento do sofrimento, mas, sobretudo, a lucidez da mente.

3. Aspectos Filosóficos do Dhammapada

Conforme muitos teóricos, a história de vida do príncipe *Siddhattha Gotama*, o Buda, é constituída de características míticas, ideias e ensinamentos filosóficos, que,

embora evidentes, tornaram-se inseparáveis. Anterior a “Iluminação”, por exemplo, identificamos na vida do Buda um dado filosófico fundamental. Quando o príncipe Siddhatta Gotama renunciou os prazeres ofertados pelo mundo, abandonando sua família e riqueza, abdicando do poder que lhe fora conferido, drasticamente ele revolucionou seu modo de percepção da realidade. Em tese, podemos dizer que o Buda acordou ou saiu do estado de ‘alienação’ e ignorância que anteriormente este imerso. O despertar do Buda, significaria neste caso, sua nova maneira de ver a realidade e suas formas funcionamento. Segundo a percepção do Buda, o mundo que antes constituído por coisas substanciais e permanentes (riqueza, poder, família) transformou-se num mundo preenchido por coisas efêmeras, insubstanciais e impermanentes.

Essa mudança de percepção, que mais parece uma virada de cunho epistemológico indica-nos a primeira percepção filosófica dos ensinamentos budistas. Se confrontada com a ‘alegoria da caverna’³⁹ do pensador grego Platão, logo constatamos suas semelhanças. A alegoria grega narra à vida de alguns homens que nasceram e cresceram dentro de uma caverna, contemplando apenas a luz que refletia sobre ela. Essa luz resplandecente formava sombras de imagens no fundo da parede. A realidade não ultrapassava nada fora desse plano. Porém, certo dia, um desses habitantes resolveu caminhar até o lado de fora da caverna e, perplexo, descobriu ‘outro mundo’, com imagens, cores, tudo diferente da realidade que estavam habituados a ver.

Por meio de alguma disposição interna, razão que não precisamos ao certo, se não por curiosidade ou angústia existencial, o príncipe Siddhartha saiu em busca de respostas e soluções para os enigmas da vida, em circunstâncias parecidas a narrativa da alegoria platônica. Até os 29 anos de idade, o príncipe não conhecia a vida fora dos muros do palácio, isso porque seu pai não permitia que ele tivesse convívio com a realidade exterior. Fato é que,

Ao sair com um amigo do palácio teve uma primeira visão que o atormentou: um velho. Em seguida questionou o amigo o que era aquilo, o amigo informou que era um ancião e que todos, inclusive ele chegaria aquela forma. Em seguida, Shiddharta viu o doente, da mesma forma que perguntou sobre a visão anterior questionou esta e obteve a primeira resposta. Por fim, viu o morto, e obteve também a mesma resposta. A figura de temor tomou de conta do jovem Shiddharta que avistou um asceta mulambo, o amigo lhe disse que aquele mulambo era um homem que abandonou o mundo em busca da verdade (REDYSON, 2012, p. 97-98).

Em ambos os casos, não só o fator físico impedia que houvesse a percepção do mundo como ele é. Por outro lado, também podemos dizer que a caverna e o mundo tornam-se elementos simbólicos, pois representam o modo ‘ilusório’ de como concebemos a realidade. Tanto a narrativa alegórica, quanto as descobertas do príncipe *Siddhattha* após a saída do palácio, evidenciam ‘visões’ díspares da realidade, ricas e complexas que incluem características acerca de sua natureza. Em Platão a alegoria da caverna possui um significado: o mundo pode ser percebido sob duas faces, uma

³⁹ Platão, 2012.

sensível captada pelos sentidos e outra inteligível, apreensível pelas ideias, sendo que, a seu ver, o primeiro remete a imperfeição e o segundo a verdade. Já a respeito do Buda, o relato da busca pessoal descrito anteriormente abre caminho para a compreensão da natureza do mundo na doutrina budista.

Buda, movido por indagações internas sobre a condição humana e sentido da vida, decide sair em sua busca existencial. Sob o ponto de vista filosófico, essa busca passa necessariamente pelo viés do confronto, pois nem sempre são coincidentes a percepção do mundo como ele é e como ele se mostra ser. Na busca pela verdade, Buda resolve seguir práticas ascéticas, entretanto, conclui que nem os prazeres em excesso nem os rigores do ascetismo foram capazes de apaziguar suas inquietações. Contrariamente, depois de viver e experimentar os dois, os excessos e as deficiências (prazer e privação), Buda ensina que a compreensão da realidade encontra-se no “Caminho do Meio”, entre os extremos desses dois lados. No Parque do Gamo, Buda assim se dirigiu ao grupo de cinco bhikshus⁴⁰:

“Bhikshus, há esses dois extremos aos quais aquele que abandonou a vida em família e seguiu a vida santa não deve se entregar. Quais dois? A busca da felicidade nos prazeres sensuais, que são baixos, vulgares, grosseiros, ignóbeis e que não trazem benefício; e a busca da mortificação, que é dolorosa, ignóbil e que não traz benefício. Evitando esses dois extremos o Tathagata despertou para o Caminho do Meio, que faz surgir a visão, que faz surgir a sabedoria, que conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana”⁴¹.

Com efeito, o ‘Caminho do Meio’ ensina-nos que todas as formas de exagero são perniciosas e incapazes de canalizar as dores inerentes à condição humana. No mais, elas provocam uma debilidade física no indivíduo ou deixam-no mentalmente perturbado. De um lado, a realidade disfarçada na satisfação incomensurável de prazeres oculta uma percepção significativa, a transitoriedade das coisas no mundo. De outro, as práticas mais enérgicas também não atingem o fim esperado.

Estamos persuadidos, portanto, da necessidade de um caminho mediano, constituído de uma nova ‘percepção’ filosófica, percepção esta que seja ‘verdade’ na sua forma de ver o mundo e entender seus fenômenos. Trata-se de uma leitura metafísica do mundo que dá início a mensagem da doutrina. A partir dessa leitura, Buda apresenta como seu ‘Primeiro Discurso’ um dos mais relevantes ensinamentos da doutrina budista: as Quatro Nobres Verdades (*cattari ariya-saccani*). Assim ele afirmou,

⁴⁰ Monge medicante da ordem budista – Sangha. “Um biksku é alguém que se tem devotado à tarefa de seguir o Caminho pela renúncia às distrações dos afazeres mundanos. Ele fia para sua sustentação, nas dádivas dos discípulos leigos, não estando sob nenhuma obrigação de dar qualquer coisa em retorno; mas frequentemente dedica parte de seu tempo ao ensinamento secular e religioso. Um bikshu observa os Dez Preceitos e sua vida é governada pelos 227 regulamentos do Código Disciplinar (*patimokkha*)”. Glossário in *Dhammapada*, p. 245.

⁴¹ Samyutta Nikaya, Sacca- Samyuta, Dhammacakkapavattana Sutta (Colocando em Movimento a Roda do Dhamma), LVI, N 11, in *Acesso ao Insight*.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimento; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir”.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, despegar desse mesmo desejo”.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta⁴²”.

As “Quatro Nobres Verdades” podem assim ser assim resumidas: a primeira verdade considera que tudo na vida envolve sofrimento; a segunda verdade nos diz que o sofrimento tem uma origem ou uma causa; a terceira verdade admite que o sofrimento pode ser superado, e a quarta e última verdade aponta um caminho capaz de nos conduzir ao fim do sofrimento, o “nobre caminho óctuplo”.

A Primeira Nobre Verdade é a verdade do sofrimento – *dukkha* na língua páli. Essa verdade afirma: ‘Em tudo há *dukkha*, em toda parte há sofrimento’. Nascer, crescer e envelhecer envolve o *dukkha*. Ou seja, em todas as fases da vida o sofrimento está aí presente. Laumakis enfatiza que a experiência do *dukkha* se multiplica e tende a aumentar ainda mais pelos processos do crescimento e da maturidade. (LAUMAKIS, 2010, p. 71). Com efeito, toda tentativa de neutralizar o *dukkha* se torna vã se não nos tornarmos cientes de como as coisas realmente são. Daí que surge a ignorância. A ignorância parte fundamentalmente da noção de um *eu permanente* na realidade. A doutrina budista considera que essa percepção do *eu* está estritamente ligada ao problema do sofrimento. Aquilo que se apresenta ao homem como sua personalidade, seu ego nada mais é que um *conjunto de agregados* em constante mudança.

Buda ensina-nos ainda que toda realidade é marcada por três sinais: a impermanência (*anicca*); a insatisfatoriedade ou sofrimento (*dukkha*) e a insubstancialidade (não ego) (*annata*). No Dhammapada são assim expressos:

277 “Todas as coisas compostas são impermanentes”.

Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Então do sofrimento ele se enfastia; este é o Caminho
da Purificação.

⁴² Idem.

278 “Todas as coisas compostas são insatisfatórias”.
Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Estão do sofrimento ele se enfastia, este é o Caminho
da Purificação.

279 “Todas as constituições da natureza são insubstanciais”
Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Estão do sofrimento ele se enfastia, este é o Caminho
da Purificação.
(Dhammapada, 2004, p. 153)

Os três sinais da existência são condição *sine qua non* de toda realidade. Em outras palavras, isso significa que, segundo o Budismo, nada poderá existir de forma permanente, nada poderá existir sem sofrimento e nada poderá existir por si mesmo. Por outro lado, quando concatenamos a percepção dos três sinais da existência a análise lógica e metafísica da doutrina da originação interdependente - *paticca-samuppada*, os ensinamentos budistas mostram-se mais coerentes e sistemáticos. O que seria a doutrina da originação interdependente? Segundo a tradição budista é o ensinamento da causalidade. O propósito dos ensinamentos budistas é tornar cognoscível a interdependência da relação causa/efeito, dado que por essa máxima os efeitos indesejados podem ser erradicados pelo conhecimento de sua causa.

Buda compreende que os fenômenos estão interligados e interdependentes, entrelaçando-se por causa ou por efeito, e nesse ciclo de causalidade o budismo não postula uma causa primeira, mas uma série de elos emaranhados, que unem os homens na roda do sofrimento. Nos termos do *Paticca-samuppāda*, as experiências, os acontecimentos, os processos ocorrem segundo a lei da causalidade condicionada dos fenômenos.

Além dessas considerações, Buda também entende que existem outros ensinamentos importantes que podem clarificar nossa percepção da natureza; a doutrina do Kamma – Carma é um deles. Somos aquilo que fazemos, isto é, somos os resultados de nossas ações, eis a fórmula simplificada do *Kamma*⁴³ - carma budista. Com base nessa doutrina, o budismo considera os indivíduos ‘independentes’, no sentido de não estarem ligados a nenhum *atman*, como assim é chamada a noção de alma ou ‘eu imaterial’ na linguagem indiana. Cohen nos diz que o carma possui um “significado prático de feito como expressão da vontade do fazedor, e assim o fator causal na condição ou estado do fazedor. Carma torna-se, desta maneira, uma lei de cujo funcionamento ninguém escapa” (COHEN, 2004, p. 245). Sobre isso, a estrofe 127 do Dhammapada, denota:

127 Nem nos céus, nem no meio do oceano, nem se
refugiando do antro d’uma montanha,
Não se conhece lugar nenhum nesta terra onde,
permanecendo, possa um homem escapar
(das consequências) da sua má ação.

⁴³ Literalmente “ação” ou “proeza”; esse termo se refere ao fato de que as ações, intenções, volições e, em geral os estados da mente têm ou produzem consequências. A explicação budista básica dele é que tendências ou hábitos mentais adequados ou inadequados, saudáveis ou prejudiciais, geram ações que fundamentalmente produzem furtos ou consequências (LAUMANKI, 2010, p. 107).

(Dhammapada, 2004, p. 79).

O grau de eficácia da lei cármica, todavia, não segue o princípio segundo qual tudo no universo está pré-estabelecido, de tal forma que o comportamento humano seja pré-determinado, e a liberdade não passe de uma mera ilusão. A lei cármica afirma a liberdade da pessoa dentro das circunstâncias que seu próprio carma produziu, ou seja, em dada situação a pessoa poderá agir para melhor ou para pior, mas não será o carma que determinará a resposta, ele só lhe mostrará os elementos da situação em si. Além disso, ressalta Cohen “é a volição, mais do que a ação sozinha, que é, no entender do Budismo, de maior importância e relevância na produção de carma novo” (COHEN, 2004, p. 246).

Retomando o contexto das “Quatro Nobres Verdades” lembramos que o desejo/*tanha* aparece como uma sede insaciável. Pela ação do desejo ocorre fluxo de mudanças das coisas no mundo e deste o caminho da frustração, da incompletude. As estrofes 180 e 251 do Dhammapada fazem referência a isso:

180 Naquele em que não há o desejo sedutor, envolvente,
que possa para qualquer lugar desviá-lo,

Eis, o Buda, de esfera ilimitada e sem rasto, por que
trilha vós podereis (da sua conquista) afastá-lo?

251 Não há fogo parecido à paixão, não há amarra parecida
ao ódio,

Não há desejo parecido a desilusão, não há rio parecido
ao desejo.

Nestas breves passagens, podemos perceber a chave essencial da segunda nobre verdade da doutrina búdica. Falar do sofrimento cuja origem surge do desejar ‘ignorante’, é falar dos obstáculos que impede às pessoas de encontrarem a bem-ensinada Senda Virtude. Segundo o Buda, as mentes purificadas e ‘silenciadas’ encontram perfeitamente este ponto de equilíbrio a partir do Dharma. Em outras palavras, o desejo/*tanha* não deve ser temido, assim como o sofrimento, mas *compreendido*.

Após ter enunciado a verdade do sofrimento e sua origem - *dukkha*, Buda indicou a possibilidade de cessação do sofrimento - *dukkha*. Portanto, a terceira nobre verdade é a verdade da cessação do sofrimento. Pela supressão dos desejos e apegos interrompe-se a dor, o sofrimento. Segundo Trungpa, “o Buda disse que o sofrimento deveria ser conhecido; dever-se-ia renunciar à origem do sofrimento; a cessação do sofrimento deveria ser alcançada; e o caminho deveria ser considerado a verdadeira solução” (TRUNGPA, 2013, p. 93). A quarta nobre verdade apresenta-se como o “Caminho do Meio”, o ponto intermediário dos dois extremos mencionados, destacou Buda. O caminho óctuplo é o que leva a supressão do sofrimento, nele Buda afirma:

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de

vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta”.

De acordo com o pensamento budista, o caminho que conduz a libertação do sofrimento, ao *Nibbana*, é constituído por oito passos, não necessariamente consecutivos, e por isso também é denominado de nobre “caminho óctuplo”. A tarefa central de quem deseja seguir o nobre caminho óctuplo é o aperfeiçoamento dos aspectos mais frágeis do carácter ou da vida, podendo um deles estar em pleno desenvolvimento mais que os outros. Os oito passos são interdependentes e significam essencialmente o correto, a busca do caminho completo ou perfeito.

Referências

Acesso ao Insight. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/>. Acesso em: outubro/novembro 2013.

Dhammapada. Trad. Nissim Cohen. São Paulo. Palas Athena. 2004.

LAUMAKIS, Stephen. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo. Madras. 2010.

MONTEIRO, A. Joaquim. *Schopenhauer e Harivarman: uma possível confrontação*. DEYVE REDYSON (Org). *Filosofia e Budismo*. São Paulo. Fonte Editorial. 2013.

PLATÃO. *A República*. Tradução J. Guinsburg. Manaus. 2012.

REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o Budismo, a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa. Idéia. 2012.

SADDHATISSA, H. *O caminho do Buda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

TRUNGPA, Chögyam. *As 4 Nobres Verdades do Budismo e Caminho da Libertação*. São Paulo. Cultrix. 2013.