

**Universidade Federal Fluminense  
Programa de Pós-Graduação em Educação**

**O budismo como prática educacional transformadora**

**Alexander Soares de Castro**

**Niterói 2005**

**Alexander Soares de Castro**

**O budismo como prática educacional transformadora**

**Tese apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Educação da  
Universidade Federal Fluminense  
como requisito parcial para obtenção  
do grau de Doutor em Educação**

**Niterói 2005**

## Banca examinadora

---

Prof. Dr. Luis Antônio dos Santos Baptista (Presidente - UFF)

---

Prof. Dr. André do Eirado Silva (UFF)

---

Prof. Dr Célia Frazão Soares Linhares (UFF)

---

Prof. Dr. Victor Vincent Valla (UFF)

---

Prof Dr. Aloisio Jorge de Jesus Monteiro (UFRRJ)

---

Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)

Rio de Janeiro, de de 2005.

## **Agradecimentos**

O primeiro e especialíssimo agradecimento para meu orientador Luís Antônio. É impossível descrever a importância deste trabalho para mim. E isto só é possível por todas as condições de liberdade de pensamento e tempo que recebi de meu orientador.

O segundo agradecimento, também especialíssimo, para meu co-orientador André do Eirado, também por sua paciência e respeito à minhas idéias.

A CAPES, pela bolsa de estudos que permitiu a realização da tese.

A todos os amigos, presentes em corpo ou em pensamentos, Miguel, Lana, Rosângela, Audrim, Jonny, Marcelo, Cabral, Clauze, Roberto, Henrique, Vitor, Haendel, Paulinho.

A minha família, meu pai, minha mãe e meu irmão

Em especial a minha esposa Tânia por todo este tempo a meu lado, por sua força e paciência.

## Resumo

Este trabalho de tese é dedicado a abordar o budismo segundo os aspectos de sua prática pedagógica, ou seja, através da transmissão e da aprendizagem dos seus ensinamentos. Geralmente, as explicações sobre o budismo são dadas em função da compreensão budista da realidade, através de algumas de suas idéias e conceitos, tentando torná-la compreensível à mentalidade ocidental. Contudo, uma observação sobre os processos de transmissão (e aprendizagem) do ensinamento budista é um meio esclarecedor e, certamente, um dos meios mais hábeis para se compreender a extensão da concepção de uma transformação da experiência existencial. O que nesta tese é o que caracteriza a prática do ensinamento budista. Pois é disto que o budismo trata e que aqui nos dedicamos a apresentar: o alcance de uma nova condição existencial, de um novo modo de considerar as percepções e experiências do mundo substituindo aquelas mais naturais. Ou seja, uma completa reforma das bases de experimentação de seus praticantes. Como ato educativo, o budismo exemplifica uma compreensão da educação como um esforço sobre si mesmo, uma de transmutação de si que resulta numa reestruturação de todos os campos da experiência possível. Neste sentido, seguindo o exemplo de Buda, os parâmetros da transmissão na atitude dos verdadeiros mestres e de sua prática pelos discípulos são ainda hoje um exemplo de onde as concepções humanas para a existência e sua efetivação podem chegar. Devido ao caráter intuitivo dos ensinamentos e da prática budista, observar sua pedagogia é um dos melhores meios para compreender a extensão de seus ensinamentos. Paralelamente, tal consideração nos leva a uma investigação de nós mesmos, de nossos parâmetros, dos limites por nós assumidos hoje em nosso tempo. Esta é uma das condições em que o pensamento do Buda pode significar algo de relevante.

Palavras chave: educação, budismo, existência

## **Abstract**

This thesis deals with the pedagogical aspects of Buddhism, i.e., transmission and acquisition of its teachings. Buddhism is generally explained in terms of the Buddhist comprehension of reality, through some of its ideas and concepts, in an effort of bringing it closer to the occidental mentality. Hence, an observation about the processes of transmission (and acquisition) of the Buddhist teaching is a clarifying mean, and one of the most able ones, to understand a conception of a transformation of an existential experience seen through practice of the Buddhist teaching. Because this is what Buddhism deals with and what is herein represented: the reach of a new existential condition, of a new way of considering the perceptions and experiences of the world, substituting the ones traditionally accepted as natural. As an educational act, Buddhism exemplifies one comprehension of education as an effort in itself, one's own transmutation that results in restructuring of all the possible fields of experience. This way, and following Buddha's example, the parameters of transmission of the attitude as well as practice of the real masters onto their students are still nowadays an example of where the human concepts about existence and their realization can get. Due to the intuitive character of the teachings as well as the practice, observing their pedagogy is one of the best means of understanding the extension of its teachings based on yoga. At the same time, such consideration makes us plunge in an investigation of ourselves, of our parameters, of limitations that we have currently assumed in our time. As a consequence of its observation, this is one of the marks that can mean something for our time.

Keywords: budism, education, existence

## Resume

Ce travail de thèse aborde les aspects Du bouddhisme selon sa pratique pédagogique par le moyen de la transmission et l'apprentissage de ses enseignements. Généralement, les explications du bouddhisme sont données en fonction de la compréhension de celui-ci sur la réalité. Par le moyen de quelques idées et concepts, on essaie de le rendre compréhensible à la mentalité occidentale. Cependant l'observation des processus de transmission (et de l'apprentissage) de l'enseignement bouddhiste est un moyen de l'éclaircir et en est, certainement, l'un des plus hauts pour comprendre l'extension de la conception de une transformation de l'expérience existentielle qui, dans cette thèse, caractérise la pratique de l'enseignement bouddhiste. Donc il faut dire ici ce que le bouddhisme traite et nous dédions à le présenter: la portée d'une nouvelle condition existentielle d'un nouveau moyen de considérer les perceptions et les expériences du monde en les remplaçant par d'autres plus naturelles; c'est-à-dire, une réforme complète des bases de l'expérimentation de ses pratiquants. Comme en acte éducatif, le bouddhisme exemplifie une compréhension de l'éducation comme si on fait un effort sur soi-même, une transformation de soi qui résulte de la restructuration de tous les champs d'une expérience possible. En ce sens, suivant l'exemple de Bouddha, les paramètres de la transmission de l'aptitude des véritables maîtres et ses pratiques par les disciples sont encore aujourd'hui un exemple que les conceptions humaines pour la existence et sa matérialisation peuvent obtenir. Dû au caractère intuitif des enseignements et de la pratique bouddhiste, l'observation de sa pédagogie est l'un des meilleurs moyens pour comprendre l'extension de ses enseignements. Parallèlement, telle considération nous mène à l'investigation de nous-mêmes, de nos paramètres et de nos limites pour nous assumer aujourd'hui dans notre temps. C'est l'une des conditions pour que la pensée de Bouddha puisse signifier quelque chose d'important.

Parole centrale: bouddhisme, éducation, existence

## Índice

<b>Introdução</b>	<b>9</b>
<b>O budismo como prática educacional transformadora</b>	
<b>1) <i>Primeiro capítulo – uma lição de epistemologia</i></b>	<b>14</b>
<b>1.1) o que budismo ensina antes de tudo – ou uma outra possibilidade de experiência</b>	
<b>1.2) A questão da psicologia budista ou significado da idéia do “não-eu”</b>	<b>27</b>
<b>1.3) O que significa o incondicionado</b>	<b>35</b>
<b>1.4) marcando os limites do budismo</b>	<b>45</b>
<b>2) Raízes históricas e conceitos fundamentais das tradições indianas</b>	<b>48</b>
<b>2.1) O berço de origem – os conceitos fundamentais</b>	
<b>2.2) As práticas básicas</b>	<b>53</b>
<b>2.3) A transmissão oral e a relação mestre-discípulo</b>	<b>65</b>
<b>3) A maestria do Buda</b>	
<b>3.1) a ioga budista – o exercício da transmissão e da aprendizagem</b>	<b>78</b>
<b>3.2) “As Quatro Nobres Verdades”, o Nobre Caminho Óctuplo e a descoberta ióguica de Buda</b>	<b>107</b>
<b>3.3) A questão da transmissão no Budismo – as condições e o resultado do caminho</b>	<b>140</b>
<b>3.3.1) Algumas escolas budistas</b>	<b>151</b>
<b>Considerações finais</b>	<b>171</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>177</b>



## Introdução

O objetivo desta tese é abordar o budismo segundo os critérios de transmissão de seus ensinamentos. A importância desta perspectiva é que ela revela o budismo como uma prática educacional transformadora. Podemos ver através da transmissão do ensinamento budista a experiência que ele nos oferece, quer dizer, torna-se possível intuir o alcance de uma condição epistemológico-vivencial que o budismo representa.

O budismo visa uma forma intuitiva de compreensão e experiência a ser desenvolvida em seus praticantes, verdadeiramente transformadora, completamente paradoxal em sua descrição e dificilmente apreendida como factível quando a analisamos segundo os termos de sua proposta. Por isto a abordagem aqui desenvolvida enfatiza a perspectiva epistemológica do budismo, mas que, para ser visualizada devido ao seu caráter paradoxal, precisa ser analisada segundo os exemplos de transmissão do ensinamento dados pelo próprio Buda. Ou seja, segundo sua pedagogia, segundo os amplos critérios de transmissão e prática do ensinamento por ele oferecido.

Neste sentido é preciso enfatizar que a idéia de uma forma intuitiva de compreensão a ser desenvolvida segundo a prática do budismo supera a compreensão do budismo como uma prática religiosa – que evitamos como eixo de pesquisa – ao mesmo tempo que a explica.

Observe-se que nosso diálogo com o budismo para esclarecer a extensão dos ensinamentos e sua transmissão tem como anteparo de análise algumas das tradições ascéticas contemporâneas de Buda. Uma descrição detalhada das diversas tradições tornaria por demais extenso o trabalho, além do que fugiria ao propósito da discussão que é o ensinamento budista. Contudo, perspectivar o ensinamento budista segundo as

tradições da Índia contemporânea de Buda é fundamental para se perceber a extensão do ensinamento desde o seu princípio, diante da genialidade do pensamento indiano e suas complexas elaborações.

Então, nesta tese, nos restringimos aos aspectos mais gerais de suas filosofias e nos concentramos em descrevê-las a partir de suas práticas de transmissão de ensinamentos que, sendo comuns, são anteparos suficientes para nossa argumentação. Pois, é assim que podemos ver como o ensinamento de Buda é capaz de se distender, atravessar o tempo, se modificar e ainda se conservar. É possível perceber a atitude totalmente intuitiva de Buda e como ela está retratada em seu ensinamento. E, sendo uma perspectiva intuitiva, o quanto nossos parâmetros de julgamento devem ser alterados diante das concepções de pensamento e experiência contidas nos ensinamentos budistas.

Esta abordagem epistemológica do budismo segundo sua transmissão, aquela de uma verdadeira transformação, de uma total transmutação dos limites de percepção e experiência, é uma via alternativa de interpretação do budismo que aqui empreendemos.

Devemos apresentar a linha argumentativa da tese nesta introdução preparando o foco de leitura. A verdadeira introdução é na verdade o primeiro capítulo. Sua finalidade é introduzir a epistemologia budista em termos genéricos, mostrando os limites das conceituações de algumas figuras do pensamento ocidental para abordá-lo, comparando-a rapidamente com as demais tradições ascéticas da Índia. A função principal deste capítulo é introduzir a idéia de “não-eu”, fundamento diferencial da prática budista. Pois é em função desta idéia que o budismo parece se distinguir de todas as formas conceituais de aprendizagem, bem como parece superá-las. Aqui já comparece o paradoxo e a indeterminação das formulações budistas, assim como o

principal objetivo de suas práticas e técnicas, aquele do estado incondicionado do *nirvana*. Apresentamos a principal idéia do pensamento indiano indicando como o budismo já opera um deslocamento de sua interpretação. Fazemos então, no final do capítulo, uma comparação das formas de compreensão da psicologia ocidental e da psicologia oriental, apontando um limite das formulações ocidentais que o pensamento indiano parece, por princípio, superar. É preciso observar que o pensamento indiano através da prática do ioga, e assim também o budismo, afirma diferentes modos de percepção e experiência, concebendo a total transformação das formas natas de relação com o mundo. É importante visualizar introdutoriamente esta diferença epistemológica pois ela é a indicação dos limites de formulação do ocidente enquanto exhibe o alcance de visão de outras formas de compreensão aqui expresso através do budismo. Nosso primeiro capítulo é uma tentativa genérica de apresentar o budismo segundo seus parâmetros de experiência, solidário às demais tradições da Índia.

Aqui devemos advertir ao leitor que a visibilidade das questões que apresentamos sobre as qualidades epistemológicas do budismo, no primeiro capítulo, somente ganha maior consistência ao final do segundo capítulo. Isto porque é no segundo capítulo que apresentamos as noções básicas do pensamento indiano, descrevendo suas qualidades, assim como as práticas básicas de ioga da Índia sustentando as formas de transmissão, configurando um limite mais concreto de visibilidade. O pensamento indiano é extremamente introspeccionista e, pautado na experiência do ioga, chegou numa grande sofisticação de análises sobre a experiência humana. Então as idéias de transformação que apresentamos para o budismo, sustentadas numa comunhão de práticas, começam a se tornar compreensíveis quando observamos as técnicas de ascese da Índia contemporânea de Buda. O objetivo deste

segundo capítulo é situar o budismo em função de seu contexto histórico. Apresentamos então os critérios gerais da relação mestre-discípulo, a forma básica de educação nas diversas tradições da Índia. Quando fazemos isso podemos então considerar de modo extenso os ensinamentos do Buda.

Tendo explorado a questão epistemológica em função de seus conceitos e práticas gerais, tratamos em nosso terceiro capítulo diretamente da atitude de transmissão do Buda. Primeiro observamos sua atitude de transmissão que se expressa nos termos simples de seus ensinamentos e nas formas comuns em que apresenta seu caminho de uma prática educacional transformadora. A atitude diferencial de Buda em relação a seus contemporâneos, evitando as explicações da realidade e enfatizando a natureza intuitiva de sua percepção, são caracterizadas neste capítulo. Assim também apresentamos alguns exemplos de sua transmissão marcando a relevância da percepção do discípulo para o budismo. O que nos dá visibilidade do exercício de pensamento no qual o budismo consiste através de sua prática: aquele expresso na idéia do ioga budista, que aqui descrevemos como uma atitude mental que não seja fixa. Podemos assim compreender a grande marca das atitudes de Buda que gera uma indeterminação para se fixar uma imagem para seu ensinamento. O ensinamento de Buda, apesar de toda sua aparente compreensibilidade, comparece sempre como um deslocamento, escorregadio, indefinível, ele é uma prática para despertar uma intuição, não uma explicação. Então chegamos as Quatro Nobres Verdades, o ensinamento budista propriamente dito. Fazemos uma análise dos principais ensinamentos do Buda, mostrando as implicações de suas formas de interpretação da realidade, assim como procuramos mostrar as formas de meditação deixadas pelo Buda, fundamentais para se compreender as idéias budistas como um todo. É nas meditações budistas indicadas pelo Buda que se pode perceber

toda a extensão da transformação possível concebida no ensinamento. A partir da atitude de Buda em relação a seus contemporâneos e de seu ensinamento, de sua compreensão ióguica da realidade, voltamos então mais uma vez a observar os critérios de transmissão e prática do budismo em nosso terceiro capítulo.

Mas agora, observando a extensão das considerações de Buda nas imagens ambíguas e paradoxais para o *nirvana*, o quanto elas são capazes de variar e chegar ao avesso de um comportamento ascético e puro como estamos acostumados a inferir de uma vida ascética. Todo o percurso da tese até este ponto é importante para se visualizar o incrível conjunto de imagens que o ensinamento das quatro Nobres Verdades é capaz de suportar, enquanto ainda mantém uma forma de ascese. Por isso é que se segue no final da tese uma análise de algumas tradições budistas, comentando suas formas de interpretação do caminho deixado pelo Buda. A intenção deste capítulo é mostrar a completa necessidade do uso das formas intuitivas de apreensão para se compreender a flexibilidade do ensinamento budista.

É preciso enfatizar que esta tese se faz sobre uma atenção dada à atitude intuitiva que sustenta os ensinamentos budistas, que aqui é designada como uma condição epistemológica muito diferente daquelas as quais estamos acostumados. Como este é um tema muito difícil de precisar, somente uma avaliação das atitudes de transmissão do Buda assim como uma comparação mínima com outras formas de transmissão é capaz de dar suporte a uma argumentação.

Assim, seguimos o caminho para pensar o budismo segundo sua prática de transmissão e aprendizagem, ou seja, nas relações onde se encarnam os limites que orientam esta forma de interpretação do ser humano e suas realidades.

## **O budismo como prática educacional transformadora**

### ***1) Primeiro capítulo – uma lição de epistemologia***

#### **1.1) o que budismo ensina antes de tudo – ou uma outra possibilidade de experiência**

Uma análise do budismo segundo o critério pedagógico é uma das vias mais pertinentes para apresentá-lo, e, ainda mais, uma via onde se pode percebê-lo como um exercício sutil e vigoroso do pensamento humano. Por “exercício do pensamento” entendemos uma prática que transforma os padrões básicos da experiência ou que tem a pretensão de lograr este objetivo. O ensinamento budista durante seu processo de transmissão tem a característica de colocar em prática uma forma de aprendizagem na qual o pensamento se torna exíguo ou mesmo impossível, sem que, no entanto, seja reprimido. E isto é um verdadeiro exercício do pensamento, no sentido de prática efetiva, pois ainda que o ensinamento seja aparentemente inteligível, ele impede a elucubração teorizante e direciona o discípulo para a prática. O ensinamento não fica de pé a não ser por sua prática, pois, quando o discípulo pratica, percebe que a compreensão que lhe serviu de motivação para a prática não é significativa. Daí os budistas encararem os ensinamentos como meios hábeis e não como um fim em si mesmos. O ensinamento “fisga” o discípulo, porém ele perde o sentido porque a prática passa a se sustentar por si mesma, e, uma vez que ela obtém do praticante alguma transformação do campo de experiências, o pensamento é movido para um ensinamento diferente. O que significa que é a prática que torna o pensamento dinâmico e é ela quem o requer. Assim, o ensinamento não tem a função de comandar a prática, ele não é uma

receita de bolo, e, se ele fisga o discípulo é porque aparece como paradoxal. O paradoxo é justamente a figura do pensamento que tem a capacidade de ser compreensível e ao mesmo tempo destituído de significação única. Assim, entende-se que ele possa ser significado de uma maneira, praticado, significado de outra maneira e assim por diante. O discípulo acaba por perceber que só importam as transformações de sua experiência através da prática e que tais transformações implicam em mudança da percepção de si e do mundo.

Isto que se convencionou chamar de “budismo” é na verdade “um conjunto de ensinamentos” que retratam certa compreensão da realidade. Trata-se de algo desenhado desde sua origem para se aprender e ensinar; baseia-se na relação mestre-discípulo, e então, remete diretamente às questões de transmissão. Por isso, o critério pedagógico é pertinente para abordá-lo. Cunhamos, então, a expressão “exercício do pensamento humano”, na acepção acima, para tentar caracterizá-lo de uma forma abrangente. Pois, como caracterizar ensinamentos que sugerem uma prática que pretende conhecer e dominar a forma de compreensão intelectual, treinar as faculdades de cognição e tratar todo o conjunto das experiências afetivas da existência? Com efeito, o budismo realmente transforma a compreensão intelectual (ou conceitual) explorando-a até que o uso do paradoxo se torne comum, buscando uma superação explícita do plano lógico de elaboração. E também transforma as faculdades da cognição (como a percepção, a atenção e a memória, por exemplo) em modos muito antinaturais, além de implicar diretamente num tratamento de todo o conjunto das experiências afetivas da existência lhes conferindo integral e nova significação. Assim, a expressão “exercício de pensamento” nos pareceu a mais flexível para dar conta desta diversidade e abrangência.

É certo que o budismo, na maior parte das vezes, é apresentado como religião, código de conduta, filosofia, psicologia e, mais recentemente, até como prática de auto-ajuda. Porém, nenhuma dessas aproximações dá conta de sua natureza.

Numa visão superficial, pode-se argumentar que o budismo consiste em ensinamentos que são uma espécie de código de conduta<sup>1</sup>, levando a interpretá-lo como uma prática ética, com algum aporte conceitual. Ou ainda, como uma religião, derivada daquele “espírito de sabedoria oriental”, referente a um mundo mítico-religioso, práticas primitivas, etc. Isto não deixa de ser parcialmente verdadeiro, pois são facetas muito utilizadas para se apresentar e se aproximar do budismo. Mas, aquilo que parece ser uma conceituação da realidade e/ou um código de conduta, tem uma pretensão muito maior do que orientar e restringir as condutas dos seus praticantes. Estes ensinamentos introduzem ou são referências diretas às práticas ióguicas<sup>2</sup> que implicam numa forma de

---

<sup>1</sup> A saber, o Nobre Caminho Óctuplo que definiremos adiante.

<sup>2</sup> A prática do ensinamento budista se caracteriza como uma prática de ioga. Observe-se que todas as diferentes tradições do pensamento indiano contemporâneo de Buda já adotavam a prática do Ioga, forjando suas próprias variações, de modo a realizarem suas concepções de forma experiencial. “Ioga” significa literalmente “junção”, “união”, no idioma sânscrito da Índia. Em termos históricos e segundo a conceituação clássica de Pantajali, compilador e sistematizador das práticas do Ioga, cuja tradição ficou conhecida como *Ioga-dársana*, aproximadamente séc. II D.C, o Ioga configura-se como uma tradição ascética que pratica um conjunto de exercícios para “a detenção (intencional) da atividade espontânea da



experiência da existência altamente intuitiva e muito distinta da que dispomos naturalmente. Logo, ao invés de uma concepção para a vida e um sistema de conduta, o que vemos através do budismo é a afirmação da viabilidade de um modo completamente diferente de experimentação da realidade. O budismo é, antes de tudo, a manifestação de um método ou caminho de natureza ióguica para a experimentação de uma perspectiva epistemológica alternativa a ser vivenciada. Ou seja, para a experimentação de um outro modo de existência que, pelo menos, é passível de ser concebido como possível através da análise crítica do ensinamento. A idéia de um “exercício do pensamento humano”, que indica outro modo de experimentação da

---

substância mental” (Zimmer, 2000, p. 202-237). As atividades da substância mental a serem suprimidas neste sistema são: noções corretas, noções errôneas, fantasia, sono e memória. Contudo, antes de Pantajali compilar o Ioga e estabelecê-lo um como um sistema, este conjunto de exercícios e seu objetivo já constituía a base de percepção da Índia desde tempos imemoriais, talvez antes de 2000 A.C. Estes exercícios podem ser aqueles que se tornaram conhecidos em todo o mundo (como posturas físicas, controle da respiração e concentração mental) e que são denominados *hata-yoga*. Comporta, contudo, outras formas práticas: por exemplo, a entoação de cânticos (*mantra-ioga*); aquela modalidade que tem o estudo e meditação como prática (*jnana-ioga*); ou ainda aquelas que manifestam a união mística através do serviço devocional e religioso a uma determinada entidade ou mestre (*bakhti-ioga*), entre muitas outras variações. Todas estas modalidades constituem modos de extinção da atividade mental entre muitos outros possíveis. Existem, ainda, métodos assistemáticos e populares, e dependendo da tradição podem ainda achar-se combinados. Ou seja, os princípios da doutrina budista, bem como os seus objetivos, são forjados e apresentados em função deste modo de transmissão e aprendizagem. Contudo, explicaremos como o budismo se apropria destas práticas e as redireciona conforme sua finalidade. Por isso também o designamos como exercício do pensamento. (Cf. Evans-Wentz, 1995, p. 163, notas 69 e 70 e p. 167 nota 90; Mircea Eliade, 2004, Introdução e Primeiro Capítulo).

realidade, pareceu-nos aquela que melhor traduz o que se pode extrair do budismo como uma prática educacional que transforma o ser. Esta idéia básica é capaz de lidar com os diversos limites conceituais que os ensinamentos budistas impõem quando se tenta analisá-los. Os ensinamentos budistas, segundo consta na própria tradição, foram transmitidos pelo Buda num “sistema de sua própria invenção que escapa ao raciocínio e que se baseia na investigação”.<sup>3</sup>

Não se pode dizer também, em termos absolutos, que o budismo seja uma filosofia, uma vez que sua constituição parece se fazer no sentido exato de evitar a preponderância de qualquer teorização sobre a prática e a experiência<sup>4</sup>, assim como a constituição de toda ontologia que tente determinar a natureza última dos fenômenos da existência. Eis porque o próprio Buda apresenta seus ensinamentos como um plano “prático e psicológico” de vivência da realidade (Cf. ZIMMER, 2000, p. 327-329). O budismo tem certamente uma filosofia, mas como diz o Lama Padma Samten:

---

<sup>3</sup> Cf. Sariputta, Majjhima Nikaia, apud Sherear, 1992, p. 9.

<sup>4</sup> “O budismo é eminentemente vivencial. As teorias são impermanentes – surgem, estabelecem-se e, após algum tempo, perdem a validade. Apenas a experiência é permanente. Você pratica, examina-se, vê o resultado e localiza os fatores que sustentam esse resultado. Isso pode ser repetido quantas vezes forem necessárias.” (Samten, P., 2001, p. 31)

Como filosofia, o budismo é somente uma forma relativa, condicionada e passageira de sistematizar conhecimentos do mundo e do processo de cognição, de modo que seja possível o reconhecimento dos condicionamentos mentais dentro de seu próprio contexto e, por último, o reconhecimento da natureza da libertação. Reconhecer a condição humana, a contaminação mental inerente a todo processo cognitivo e a natureza da libertação é tudo que a filosofia budista pretende em termos de filosofia. É o seu limite. Nesse ponto inicia-se a prática budista propriamente dita, que visa à depuração de todo o condicionamento inconsciente para que a operação mental possa vir manifestar a completa ausência de jogos cegos e condicionamentos automáticos ocultos. (2001, p. 37)

Como prática educacional, não se pode dizer que o budismo possua um sistema educativo como os das “sociedades primitivas”, porque ele não consiste, estritamente, na transmissão de valores de uma tradição, como geralmente se interpretam estes sistemas. Isto porque nele está contida a possibilidade de se agregar a experiência individual de cada praticante à tradição, ainda que tal experiência seja aparentemente contrária aos preceitos que inicialmente se apresentam. Ao budismo também não se pode imputar a característica mais comum dos sistemas educacionais atuais que visam proporcionar uma adaptação ao meio (seja histórico, social ou cultural) em que se vive (Cf. Monroe, 1985). Nem mesmo se aplica a ele a idéia de um sujeito autônomo,

arquiteto de si mesmo, que experimenta uma condição do exercício verdadeiro de sua capacidade de expressão e experiência de si, em meio a todas as influências do campo sócio-histórico, como evoca Guattari<sup>5</sup>.

No budismo, encarado como um fenômeno religioso, o que normalmente se designa como fé, ou seja, uma atitude de crença marcada pelo caráter adventício de experiências extáticas, ou ainda uma epifania sobre a qual não se tem controle por responder a uma determinação transcendental que escapa ao arbítrio humano, é um obstáculo à verdadeira compreensão almejada. Neste ponto é preciso enfatizar que o produto final, a experiência final conquistada pelo discípulo, resultado da prática do ensinamento, é indicada, por princípio, como indefinível, ou seja, está fora da possibilidade de toda descrição conceitual.

Desta forma, a idéia de um sistema educativo, de uma religião ou uma filosofia, são características que parecem pertencer ao budismo, que podem ser utilizadas em sua descrição, com as quais é possível se apropriar do ensinamento do Buda, mas que não esgotam a riqueza de entendimento por ele oferecida. A perspectiva epistemológica-

---

<sup>5</sup> Cf. capítulo “As creches e a iniciação” in *Revolução molecular*, Félix Guattari, 1980.

vivencial a que o budismo conduz e que ele mesmo expressa como um caminho é verdadeiramente *sui generis* e por isso merece ser vista como uma parte importante da história da educação. Dessa forma, nossa tentativa é de conseguir mostrar que o cerne da tradição budista consiste em sua forma singular de educar. Do ponto de vista da interpretação que propomos – inspirada no comentário de Heinrich Zimmer (2000) – necessitamos de um viés a partir do qual a argumentação epistemológica seja estruturada por uma análise pedagógica e possa esclarecer, antes de tudo, o que o budismo ensina com sua prática.

O budismo se tornou conhecido como um fenômeno mundial através da sua face religiosa, aliás, diga-se de passagem, um fenômeno mundial notável, como a segunda religião que mais cresce no planeta<sup>6</sup>. Ser praticado como uma religião é um dos

---

<sup>6</sup> Esta condição, de muitas maneiras, se caracteriza como um ponto interessante de reflexão para a tese: em primeiro lugar, porque pensando o budismo na sua origem, baseado na transmissão oral de mestre a discípulo, já se pode conceber uma série de questões sobre as possíveis distorções implicadas em sua adaptação, primeiro para as condições que se operam na transmissão através dos meios de comunicação em massa (por exemplo, os audiovisuais); depois, em função disso, numa transmissão que atinge grandes massas de pessoas simultaneamente, ou seja, que o divulga em escala mundial. Ao que se acresce, em segundo lugar, a idéia das infinitas variações de formas apelativas de divulgação que lhe são imputadas, como a forma do *bestseller*, ou a do “estilo auto-ajuda”, etc. Isto combinado, em terceiro lugar, com a crítica sobre as diferenciações inevitáveis que distorcem pensamentos nascidos em situações culturais muito específicas quando passam pela situação de um cruzamento cultural, ou seja, as

motivos pelos quais ele pode ser interpretado como portador de uma pedagogia ou de um sistema educacional, assim como acontece com outras religiões (as “primitivas”, a cristã, ou a judaica, por exemplo) que vigoram como exemplos de sistemas educativos nos livros de história da educação. Mas, o budismo deve ser considerado ao menos como um exercício do pensamento humano que é apresentado como o “conjunto de ensinamentos do Buda” ou “*dharma*” em sânscrito. Ele pode ser praticado, transmitido, aprendido e o discípulo pode se tornar um mestre. O budismo consiste num esforço que objetiva um diferente “estado existencial”, um estado designado como “iluminado”, uma coesão de esforços para se expressar “um estado de ser” além daquele comumente experimentado e que é impossível de ser compreendido pela experiência comum. Isto se dá através do desenvolvimento de novas formas de experimentação da realidade que são consequência das práticas ióguicas budistas aplicadas ao conjunto das experiências

---

diferenciações que se dão no intercurso dos pensamentos de diferentes culturas. Neste sentido, em quarto lugar, também se pode especular que uma divulgação em massa parece estranha, devido caráter muito controverso que se pode extrair dos ensinamentos budistas em relação às expectativas, não apenas da atual cultura global que vemos se desenvolver, mas também relação a toda forma humana de compreensão, de modo geral. O que implicaria diretamente na assunção de uma atitude anacrônica para sua interpretação. Todos estes pontos devem ser considerados ao se contemplar a condição do budismo hoje. Contudo, esta pesquisa pretende mostrar que perpassar e adaptar-se a culturas diversas faz parte da própria natureza do ensinamento. Como se depreenderá mais adiante, o budismo já nasce se utilizando extensivamente da cultura indiana na qual ele se apóia para diferir-se.

humanas e suas possibilidades. Ou seja, o aprendizado no budismo equivale a uma “transmutação de si”. Tal marca, assim como a distensão máxima deste objetivo, é o que caracteriza o ato de educar no budismo.

Buda afirmava o caráter onírico, ilusório e impermanente de toda a experiência humana. Afirmava também que há uma alternativa para ela. A existência de muitos e diferentes difusores autênticos dos ensinamentos através de 2500 anos, assim como sua simples possibilidade de transmissão, já indicam a possibilidade de uma visão diferente da existência para o espírito humano, independentemente das condições de viabilidade e consistência, ou ainda das variações históricas e culturais. Pode-se compreender, assim, que o budismo tende a possuir um papel interessante no campo de entendimento das experiências humanas, principalmente hoje, quando as questões sobre a subjetividade, sobre o que funda o campo das experiências humanas e suas possibilidades de explicação, assim como alternativas de compreensão, parece ser um eixo central para a pesquisa.

Mas, dito isto, quais idéias e doutrinas caracterizam o budismo como um exercício do pensamento humano? Como se pode delas depreender um limite epistemológico alternativo?

É através dos ensinamentos designados como “As Quatro Nobres Verdades” que podemos responder as questões acima. Pois eles resumem tudo o que é significativo na doutrina, ou seja, a tese de que as possibilidades da existência ultrapassam a experiência comum. Assim, a despeito das inúmeras diferenças apresentadas pelas suas ramificações ao longo do curso da história, é possível destacar esta parte essencial dos ensinamentos do Buda que parecem gerar consenso entre budistas e seus comentadores sobre o que define os preceitos fundamentais de uma prática budista<sup>7</sup>. O conjunto de ensinamentos mais citado é também “As Quatro Nobres Verdades”, em função do qual se restringem às análises mais genéricas que apresentam o budismo. Observemo-las, brevemente, como introdução da discussão.

---

<sup>7</sup> Shearer (1992), p. 10, comenta a respeito deste ponto que já nos primeiros cem anos após a morte de Buda surgiram dezoito diferentes escolas, cada uma delas já enfatizando, ou acrescentado sua própria linha de interpretação ao que havia herdado nas transmissões orais.



A primeira, a Nobre Verdade de “*dukkha*”, geralmente traduzido como “sofrimento”, mas que possui as acepções mais completas como, por exemplo, de “alegria-sofrimento”, “impermanência”, “lugar vazio”, “imperfeição”, “não-substancialidade”<sup>8</sup>, é aquela que proclama o caráter impermanente de todas as coisas. A segunda, a Nobre Verdade sobre a origem de *dukkha* – que nasce do “desejo ignorante” (*avydia*), impossível de ser realizado porque voltado para a impermanência, logo, fonte de insatisfação irremediável que dá lugar a novos desejos – também se constitui como uma fonte de continuidade da experiência de *dukkha*. A terceira Nobre Verdade, por sua vez, é aquela que proclama a possibilidade de cessação de *dukkha* através da cessação do “desejo ignorante”, ainda traduzido por “percepção enganosa” ou simplesmente “ignorância”. A quarta Nobre Verdade, é aquela do caminho para se atingir a cessação de *dukkha*, conhecido como o Nobre Caminho Óctuplo, a saber: a compreensão correta, o pensamento correto, a fala correta, a conduta correta, o modo de vida correto, o

---

<sup>8</sup> Na verdade *dukkha* é uma experiência e não um conceito; quando se tenta lhe dar sentido, *dukkha* pode aparecer sob diversas designações conceituais e pode acontecer que, do ponto de vista de certa tradição, sua conceituação pareça contraditória com aquela de outra tradição. A razão disto, como explicaremos adiante, deriva da atitude estabelecida pelo Buda no ato da transmissão. (Cf. nosso segundo capítulo).

esforço correto, a atenção correta, a meditação<sup>9</sup> (ou contemplação) correta. E, em decorrência destas “Quatro Nobres Verdades”, parece também ser possível acrescentar “Os dois níveis de verdade” e a também famosa “Doutrina do não-eu”, sendo que este último ensinamento é aquele através do qual se constitui a originalidade do ensinamento budista. A partir destes ensinamentos a proposta do budismo pode ser descrita, de forma original, como a aprendizagem de um caminho para a iluminação, como um exercício

---

<sup>9</sup> Voltaremos comentar em detalhes adiante, contudo, para melhor visualização do que significa esta mudança de estado de ser, ou da percepção, citamos alguns dos estados conhecidos como os oito passos da liberação, quatro *jhanas* (contemplação ou vigilância) e dos quatro *arupa-jhanas* (ou estados de contemplação sem forma), a serem adquiridos através de práticas ióguicas, citados como objetivo da meditação correta, contida na quarta Nobre Verdade. “No primeiro jhana, é preciso dar ao espírito “uma única direção” e voltar a atenção sobre qualquer suporte da contemplação que seja de natureza apropriada ao temperamento e à constituição do discípulo; é geralmente seu mestre que o escolhe. Esta prática também designada concentração em único ponto No segundo, o praticante vê ainda a forma exterior a ele, mas não tem mais consciência da sua própria; é uma experiência extática. No terceiro, o êxtase se desvanece, e só resta uma consciência da infinidade do poder de discriminação. No sexto domina a sensação de que nada existe. No sétimo, não há mais discriminação, e é um estado onde não há mais nem consciência nem inconsciência. No oitavo há interrupção de toda consciência ou sensação” (Cf. COOMARASWAMY, s/d, Apresentação aos Suttas do Buda, p. 51). Observe-se aí que estados de meditação com forma e sem forma, ou ainda com suporte e sem suporte, são comuns à compreensão de diversas tradições na época de Buda, variando em sua nomenclatura de acordo com cada tradição. A distinção por ele apresentada, como veremos adiante, se faz em função da afirmação de um nono e último estado meditativo. O domínio total de todos estes estados, na sua direção ascendente e descendente, significa o domínio de todas as formas de percepção possíveis segundo as tradições da Índia; e, a conquista do último estado meditativo, a verdadeira iluminação para os budistas. Cf. Elíade, 2000, pp. 146-160; Cf também para outras formas de descrição dos estados de percepção no budismo Dalai Lama, 1992, p. 94-100).

do pensamento, tal qual um meio para a conquista de uma experiência indicada como um estado de liberdade.

O budismo busca uma experiência absolutamente fora dos limites das distinções duais, ou seja, de todo o conjunto de experiências que se caracteriza pela polarização da percepção nos termos de um “si” (eu, ego, ser individualizado) distinto e oposto à alteridade de um mundo exterior, pois esse conjunto de experiências é indicado como limitado. Disse o Buda: “Não crer ‘Eu sou’ é a liberdade”. (Buda, *Udana Sutta*, s/d, p. 185). Dito de outra maneira, valendo-nos de termos do cotidiano indiano contemporâneo de Buda e que foram usados por Ele, isto se expressa segundo a afirmação de que tudo o que há provém da mente<sup>10</sup>. Os pensamentos e as respectivas experiências, ou vice-versa, são produtos da mente, que deve ser compreendida e dominada em seu funcionamento. Buda diz: “os acontecimentos são precedidos pela

---

<sup>10</sup> Segundo a “psicologia budista”, a mente é fruto da combinação de cinco forças ou energias físicas e mentais em constante mudança, classicamente conhecidos como os 5 agregados (*skandas*), a saber: o agregado da forma ou matéria, das sensações, da percepção, das formações mentais (da vontade) e da consciência. É da combinação destas energias que se manifestam, como um efeito, todas as condições da experiência humana inclusive a experiência de “eu”, todas caracterizadas como *dukkha*. Cf. explicação em nosso terceiro capítulo subitem 3.2. Note-se que o significado de “mente” diverge entre o budismo e sistema Ioga de Pantajali, como apresentamos na nota de rodapé 2.

mente, a mente é principal, produtos da mente é o que são”<sup>11</sup>. Na terminologia budista, isto significa o entendimento e o domínio de *citta*, termo que é traduzido como “mente”, e que contém todo o conjunto das realidades psicofísicas, a saber: todas as experiências dadas, todas aquelas concebidas como possíveis ou impossíveis, ou seja, todo o conjunto de experiências que vigorem como possíveis ou impossíveis de serem atribuídas à vida humana ou que nela podem apresentar-se. Mesmo a idéia de que somos indivíduos, entes distintos um dos outros, ou ainda distintos do meio circundante, de que possuímos alguma identidade, e toda a infinita série de experiências que daí decorrem. A mente, tal como a percebemos de modo imediato, é indicada como a produtora de todas as realidades experimentadas, logo, ela equivale a toda a experiência designada como *dukkha* que é ilusória devido a sua impermanência. É isto que o ensinamento búdico objetiva: o conhecimento, o domínio e a extinção de *dukkha*, ou da “mente”. E, assim, o budismo apresenta a necessidade de uma transmutação de si, a se

---

<sup>11</sup> Estes são os versos de abertura do *Dhammapada*, um dos discursos do Buda. Note-se que o budismo surgiu em meio a tradições orais e assim foi transmitido desde seu início pelo próprio Buda, até aproximadamente 100 anos após sua morte. Foi a partir de 400 A.C. que na Índia se começou a registrá-los de forma escrita. Isto aconteceu não apenas com o budismo, mas com todas as demais tradições do pensamento indiano. Cf. Zimmer, 2000.

manifestar numa reformulação da base que sustenta todo conjunto de experiências humanas.

Logo, se o budismo é apresentado como um caminho para o fim do sofrimento, ou, mais propriamente, para o fim da impermanência que é função do desejo – e, logo, uma condição inescrutável de sofreguidão – pode-se dizer que sua proposta é de caráter soteriológico. Daí sua forte presença como um fenômeno religioso, salvando o homem das condições de que padece<sup>12</sup>. Contudo, se consideramos que é a superação de *dukkha*, ou seja, a proposta de extinção do sofrimento encarada como a superação da atividade mental como nós a conhecemos que é visada pelo Buda, então, é a superação da própria condição humana de experiência que encontramos por fim. Logo, paradoxalmente, podemos dizer que o budismo se propõe a salvar o homem, mas isto não significa atender seus anseios de não mais sofrer. Mas, sim, à medida que lhe possibilita um acesso a uma experiência que ultrapassa o possível e o impossível, que o coloca fora dos

---

<sup>12</sup> Observe-se que o foco religioso é reforçado pela idéia da “união de algo separado” derivada da prática do “ioga” (junção), que é semelhante à idéia de “re-ligar algo separado”, oriunda de “religare” no latim, como um meio de se chegar a um estado essencial originário.

limites do que se convencionou chamar experiência humana<sup>13</sup>. Salvar sim, mas não atendendo os apelos e sim possibilitando uma outra forma de experiência da existência, ou seja, salvando o homem de si mesmo. É esta idéia de uma reforma dos quadros da experiência que deve ser observada para o budismo antes de sua manifestação caracterizada na forma religiosa. É tal reforma que também será aqui analisada segundo seu processo de transmissão, ou seja, a partir de uma atividade de educar que se expressa numa transmutação de si. Quanto à forma religiosa do budismo, veremos porque ela pode ser vista como contingente.

Este incrível conjunto de ensinamentos práticos, certamente absurdo para os padrões da cultura ocidental pela sua tamanha ousadia, pode então ser descrito não

---

<sup>13</sup> Comparando-se com a filosofia ocidental esta idéia aparece nas filosofias posteriores à Kant, que condicionou o conhecimento à experiência possível. Mais especificamente, com Nietzsche e Bergson, vemos nitidamente aparecer o ideal de inteligibilidade de uma experiência além do humano e impossível nas condições humanas. A grande diferença entre a filosofia ocidental e o budismo é que para o segundo esta liberação da experiência possível se efetua com a prática (iôguica), e não se enquadra exclusivamente no âmbito do conhecimento intelectual, e/ou no âmbito da experiência ética e estética. No budismo estas três categorias ainda fazem parte da experiência possível. Em Bergson, por exemplo, nós vemos claramente este ideal de ultrapassamento aparecer já no quarto capítulo de *Matéria e Memória* (1990), mas também no artigo “Introdução à metafísica” (1974b) e sobretudo em seu último livro *As duas fontes da Religião e da Moral* (1992). Em Nietzsche isto aparece tanto no conceito de super-homem quanto nos conceitos de transvaloração, vontade de potência e potência do falso. Todos eles caracterizando o inumano e o transhumano. No caso de Nietzsche remetemos à *Assim falava Zaratustra* (1977), à coletânea de aforismos editada postumamente sob o título de *Vontade de potência* (1995), conforme também o comentário de Deleuze em *Nietzsche e a Filosofia* (1976).

apenas como um método para o conhecimento e o controle das realidades psicofísicas, mas, sobretudo, para sua *extinção*. Isto quer dizer que, em relação à mente, deve-se conhecê-la, experimentá-la em profundidade, para, finalmente, suprimir todas as suas atividades. Trata-se de uma supressão que significa propriamente “dissolução”, “cessação”, neste caso, dissolução da *citta*, em função da *bodicit*, ou, da “consciência búdica”. Existe, então, segundo o budismo, a possibilidade de reconhecer a mente como “um estado de ser” em função do qual podemos identificar a produção de todo o campo de experiências possíveis, bem como um caminho para superá-la. Ora, não há nenhuma dúvida que a ambição destes ensinamentos, assim colocada, parece muito difícil de ser concebida, e, não apenas nos termos de sua viabilidade, mas mesmo em seu entendimento e sua compreensão. Mas é isto exatamente o que se torna relevante se pensamos que o budismo objetiva um “estado búdico”, ou seja, a despeito de que se possa não crer em sua viabilidade, o budismo ainda assim se impõe como uma alternativa de compreensão da existência. Ele se impõe pelo menos como uma concepção sobre o domínio das formas de percepção e experimentação da realidade,

seguida pelo ideal de sua transformação, orientado para a conquista do estado búdico. Uma atitude radical da experiência humana para a realização de uma intuição radical da existência. Este estado também é designado popularmente como nirvana, que literalmente pode ser traduzido como “extinção”, mas que também possui a acepção de “paz suprema”<sup>14</sup>. O budismo, como proclamou o Buda, é um caminho para tal extinção. E, este caminho sempre é ensinado pelos praticantes que obtém realizações práticas, pois eles são naturalmente levados a transmitir o caminho como fez o próprio Buda.

Aqui se pode compreender uma das chaves do budismo como prática educacional: toda sabedoria é gerada pela compaixão. A compaixão não é uma emoção humana como sentir pena de um outro, mas a condição dentro da qual não há mais separação entre eu e outro. Ela é geradora da sabedoria como atividade positiva, o que se configura como uma atitude para, por exemplo, a dissolução de problemas. Ou seja, em termos de transmissão, o mestre não se concebe mais como separado do discípulo, ele investe todas as negatividades (sofrimentos) que brotam na experiência para mostrar mostra que tudo tem a natureza ilimitada de Buda. O Mestre vê que:

---

<sup>14</sup> Cf. S.S. o XIV Dalai Lama, 1992, p. 25.



Na realidade, toda a existência, quer seja o sofrimento do *samsara*<sup>15</sup> ou as experiências sublimes do nirvana, são tão insubstanciais quanto os nossos sonhos. Toda ela é irreal, não verdadeira. É uma exibição ilusória, incessante, luminosa e magnífica. (CHAGDUD TULKU RINPONCHE, 2003, p. 34)

Daí deduz-se como a pedagogia budista é singular, pois não é uma prática separável da própria doutrina, ela decorre naturalmente da realização da condição de mestre. Por isso, deve-se levar em conta o caráter necessário de transmissão implicado na prática.

Ao sustentar a questão pedagógica como linha de interpretação obtém-se uma descrição muito própria para o budismo. Nela se compreende que a aquisição de experiências perceptivas distintas é ao mesmo tempo princípio e objetivo de sua educação, enquanto que a prática do ioga, que conduz a estas experiências, é o seu método.

---

<sup>15</sup> Samsara significa experiência cíclica ou condicionada. É a experiência na qual aparece *dukkha*.

## **1.2) A questão da psicologia budista ou significado da idéia do “não-eu”**

Neste ponto, podemos evocar a menção que se faz a uma “psicologia budista”, uma vez que a prática do budismo passa, necessariamente, pela consideração de estados de percepção diferenciados. Mas, em relação ao budismo, isto introduz um segundo ponto absolutamente necessário para sua elucidação como alcance de uma condição epistemológica alternativa: o budismo é o único dentre os pensamentos que lhe são contemporâneos para o qual constantemente se evoca a idéia de uma psicologia para esclarecer o conteúdo de seus ensinamentos. O que se reforça através de termos como “mente” ou, ainda, a idéia de uma dissolução na percepção baseada nos termos de “um si oposto ao mundo, ou a um outro”, ou talvez ainda pela expressão “não-eu”. Para se compreender plenamente esta questão de como o budismo pode ser descrito enquanto interpretação psicológica, é necessário se analisar o budismo em relação às características de outros pensamentos indianos que lhe são contemporâneos como faremos adiante. Contudo, podemos adiantar que isto que constitui o aspecto formal das elaborações do budismo chamado de “psicologia budista” não consiste de modo algum em algo novo ou originalmente budista, ou seja, todos os outros pensamentos da época de Buda também podem ser ditos como detentores de uma “psicologia”. O que o torna “psicológico”, conforme se acentua nas argumentações que o explicam, é ainda uma outra condição, onde se encontra justamente aquela que esclarece a idéia de um “não-eu”.

Isto se deve à discussão na qual historicamente surgiu o budismo, que é o ponto de partida do pensamento indiano: um plano de discussão sobre o alcance de um estado *incondicionado* de experiência, a discussão sobre o acesso a um *plano trans-histórico* e

*atemporal*. Isto significa dizer que todas as tradições ascéticas da Índia compreendiam o *nirvana* como objetivo, assim como todo um conjunto de práticas ióguicas que levam a transmutação de si, como uma possibilidade experiencial alternativa àquela existência histórica, temporal, contingente e ilusória. O estado diferenciado de existência objetivado pelo ensinamento budista é, também, a temática de todas as tradições contemporâneas de Buda. E é aí que surge a grande diferença que marca o ensinamento de Buda: enquanto todas as demais compreensões no pensamento da Índia colocam o nirvana como o alcance de uma condição fora do tempo, além dos condicionamentos da existência histórica, pela realização de um princípio espiritual, de uma realidade transcendental e suprema, tal qual a manifestação da pureza de uma “alma” na tradição cristã, Buda negou todo princípio metafísico como possibilidade de entendimento do caminho para a iluminação. Enquanto todas as doutrinas de sua época sustentavam os ensinamentos e se orientavam segundo um princípio metafísico subsistindo a todas realidades temporais e históricas, Buda, suprimindo as considerações metafísicas, constituiu uma nova forma de apresentar este ideal do pensamento indiano. É tal evasão

de uma elaboração metafísica, ou seja, a negação de um princípio transcendente identificador<sup>16</sup> do ideal da liberação que, marcando o limite da transmissão operada pelo Buda, esclarece a atitude pedagógica do budismo baseada no “não-eu”, assim como seu caráter psicológico. O “não-eu” do budismo antes de ser um “não-eu psicológico” (que também deve ser dissolvido na prática do ensinamento), produto das condições da mente como vimos, é um “não-eu” transcendental.

Vejamos este princípio metafísico rapidamente nos pensamentos contemporâneos de Buda para que se perceba o alcance desta colocação de um novo balizamento do ensinamento que conduz à iluminação. No jainismo, o princípio espiritual que subsiste a todas as formas de existência é *jiva*<sup>17</sup>; *jiva* é a “essência”, o princípio original que encarna na história, e que deve ser purificada pelo seu contato com as formas finitas e temporais de existência<sup>18</sup>. Para isso, os discípulos jainas

---

<sup>16</sup> Por exemplo, “Eu supremo”, “Si transcendental” e outros que veremos próximo parágrafo.

<sup>17</sup> Zimmer (2000) traduz como “mônadas vitais”.

<sup>18</sup> Aqui é preciso fazer notar que a idéia de reencarnação é originalmente indiana, e está na base de todas as considerações das diversas tradições, inclusive o budismo. Ou seja: a idéia de um princípio espiritual que subsiste aos fenômenos históricos, e que neles se supõe “reencarnar”. Explicaremos mais adiante como o budismo também sustenta a idéia de reencarnação, porém, sem sustentar a idéia de um princípio metafísico.

possuem seus métodos ióguicos, e através da purificação de seu princípio espiritual, neste caso manifesto em forma humana, atingem o nirvana. *Jiva* liberta-se de seu enlace nas existências condicionadas, impermanentes, e manifesta sua pureza e absoluta condição ao eliminar todos os efeitos de seu contato com a finitude. Assim o discípulo atinge a experiência do seu verdadeiro estado, aquele de um plano incondicionado e atemporal como resultado das práticas visando uma reestruturação da experiência do estado existencial. De outro lado, temos as tradições do Sankya e do Ioga, dois sistemas considerados idênticos, distinguindo-se porque o Sankya seria a via do conhecimento – que também é uma prática ióguica – aquela da discriminação intelectual perfeita, que, através da meditação, leva o discípulo a uma intuição perfeita, conduzindo-o à iluminação. Já o Ioga consistiria, por parte do discípulo, na prática das disciplinas físicas, ou “das práticas de concentração da atenção introvertida”. O Ioga seria a experiência de autodomínio do corpo e do estabelecimento de outras formas de percepção através da prática física de posturas e respirações, chegando às mesmas intuições da realidade que se obtêm com o conhecimento, e que assim também culminaria na iluminação. O princípio espiritual destes sistemas é *purusa*, descrito de modo muito parecido como a forma cristalina de *jiva*; mas se *jiva* se contaminava em função de sua relação com a existência histórica e condicionada, pois *jiva* habita as formas temporais, *purusa* é sempre imaculado. O princípio espiritual destas duas últimas escolas não se confunde com a existência temporal, logo, a liberação neste caso é interpretada como a aquisição de um “conhecimento discriminador”: *purusa* parece vinculado à existência temporal, contudo ele é livre; a liberação aqui significa conquistar a experiência de reconhecer seu estado verdadeiro e imaculado, seja pelo conhecimento, seja pela concentração introvertida. Eis aí o que significa a “cessação da

atividade espontânea da atividade mental”: para o Sankya e o Ioga, o discípulo deve se esforçar para perceber nosso, desde sempre, estado verdadeiro e pleno de *purusa*, o qual com sua luminosidade anima a experiência impermanente e que por um efeito ilusório que neste caso é o funcionamento da mente, é comumente interpretada a ela conectada. A mente não iluminada do discípulo tem um efeito ilusório que sustenta a experiência histórica, impedindo o estado iluminado de *purusa* se manifestar, e, logo, deve ser extinta. Observa-se nestas escolas sempre a presença de um princípio espiritual oposto a um princípio material, temporal, contingente e histórico. Ao lado destas três escolas, temos o bramanismo dominando de modo profundo o cenário na época de Buda. Se, para o jainismo e para o Sankya e o Ioga, existe um princípio espiritual que se opõe a uma realidade histórica e temporal cuja natureza deve ser restaurada ou reconhecida (respectivamente), se seu princípio de explicação é dualista, o bramanismo<sup>19</sup> proclama a

---

<sup>19</sup> Observamos que citaremos o bramanismo em função de um critério muito especial, aquele de suas formulações ontológicas e práticas ascéticas. O bramanismo constitui um tema controverso, pois, ao lado da incrível sofisticação intelectual a que chegou, também é conhecido pelo absolutismo, a segregação e a violência que impôs milenarmente na Índia. Os brâmanes representavam a classe sacerdotal, o que também pode parecer uma contradição com alguns termos gerais que aplicamos para descrever as práticas de transmissão na Índia. Contudo, deve-se observar que nossa restrição de argumentação procede por dois motivos: o primeiro, porque o bramanismo constitui uma formulação altamente elaborada e que determinou o foco de pensamento da Índia de Buda, e portanto algumas de

unicidade do real. Para o bramanismo, *atman* é o princípio único e verdadeiro de tudo aquilo que existe. É possível perceber um estado espiritual em oposição a um plano histórico e temporal, contudo, este é só o início da verdadeira percepção. Para o bramanismo, a iluminação, – e o conseqüente esforço ióguico para tal objetivo –, consiste em realizar a essência verdadeira de *atman*, que subsiste a todos os fenômenos, mas também não se distingue deles. *Atman*, como princípio uno, recebe todas as denominações no pensamento indiano, acumula todas as funções, é o todo, todas as coisas, não pode ser conhecido sem abrigar todos os contrários, “é isso e aquilo ao mesmo tempo” como uma única coisa<sup>20</sup>. A iluminação para o bramanismo é realizar está essência universal em si, que é essência despersonalizada de *Bhramam*, o deus supremo do bramanismo em todos os seres, a percepção do estado uno e indistinto de

---

suas idéias devem ser citadas. E, segundo motivo, pela sabedoria surgida num período anterior a Buda denominado *Upanishads*, que é uma marca filosófica de alguns livre-pensadores do bramanismo e representa uma mudança importante do pensamento brâmane. Começa a surgir então, dentro do bramanismo, uma postura anti-ritualística e de grande abstração de pensamento nesta tradição, influenciada pela prática do ioga, geralmente praticada e defendida pelos ascetas errantes brâmanes. É inclusive a estes ascetas do bramanismo que Buda faz referência como sendo sábios verdadeiros, pois vivem para a sabedoria. Buda ainda afirma que um verdadeiro brâmane não se identifica pelos longos cabelos ou sua família de nascença, e sim por sua gnose. Cf. Zimmer, 2000, 159, Coomaraswamy, s/d, p. 42.

<sup>20</sup> Expressão milenar brâmane que se tornou comum na Índia.

todas as coisas. A experiência da aprendizagem no bramanismo, ou seja, a iluminação pelo verdadeiro conhecimento se dá quando se consuma, na experiência do discípulo, a percepção da unidade derradeira de tudo o que há. O bramanismo é, então, claramente, uma compreensão monista da realidade.

Mas então, resumidamente, o que temos no cenário indiano de Buda? Primeiro, um princípio espiritual (*jiva*) que deve lutar para liberar-se de seu contato com a finitude e manifestar sua plenitude novamente; depois, a possibilidade deste princípio espiritual (na forma de *purusa*) lutar para perceber-se livre, para desfazer a ilusão de um enlace com a finitude reconhecendo seu estado sempre pleno. E, ainda, um princípio espiritual (*atman*) que é a própria totalidade que, quando se manifesta como uma conquista na experiência do discípulo, extingue todas as distinções e mostra-se como fundamento inextinguível de tudo o que há. Todas estas considerações pautadas sobre um princípio de algum modo metafísico e, assim, estas interpretações determinam a percepção do que é o caminho para o *nirvana*. E, como é comum em todas as tradições do pensamento indiano, é a prática do ioga, com a sua conquista de estados sucessivos e diferenciados de percepção, que conduz a estas condições nirvânicas, nas suas diferentes acepções.

E o budismo? Como dissemos, o budismo também é aplicação de uma técnica iogue, mas o é, apenas, para a extinção da mente ou de *dukhha*. Para o budismo, não existe a consideração de um princípio espiritual que subsista à existência temporal e ao condicionamento histórico. A afirmação budista sobre a realidade se limita a considerar, como as demais tradições do pensamento indiano, que tudo está sujeito a impermanência; e como no Sankya e no Ioga, que é do arranjo das condições mentais que derivam todas estas formas de experiências e existências impermanentes. Mas agora, mesmo a idéia de “iluminação” ou “nirvana”, ou ainda, a idéia de um estado



incondicionado, bem como sua antítese, aquela idéia de existência temporal, histórica e condicionada (*samsara*) são apenas outras fórmulas ainda do pensamento condicionado, de um certo estado da mente. O estado incondicionado no ensinamento budista é afirmado como possível pelo Buda, contudo, ele não pode ser compreendido como a manifestação de um princípio espiritual oculto, pois o que há é simplesmente afirmado pela manifestação da mente e a mente é que deve ser apaziguada, ou seja, extinta. O budismo se apresenta como um plano prático e psicológico analisando funcionamento da mente e sua cessação para se experimentar este estado incondicionado (nirvânico ou búdico) onde apenas a mente e seu funcionamento (como a conhecemos nas experiências natas) seria um impedimento para sua manifestação, distinguindo-se dos seus demais contemporâneos que o afirmam como a existência ou a realização de uma realidade transcendental derradeira subsistindo ao fluxo histórico. Se este modo de interpretação limitado também é colocado para o discípulo budista como introdução ao ensinamento, deve ser superado como forma de compreensão tão logo se avance nas práticas. Pois, ao contrário, para o budismo, o discípulo deve se restringir à percepção de que o que persiste é simplesmente o fluxo mental e que é assim que se sustenta o campo de experiências, o qual pode ser interrompido, extinguindo assim o próprio fluxo da experiência histórica. Isto pode ser dito como um deixar manifestar um estado original (aquele da *bodicitia*), como acontece no Sankya e no Ioga com *purusa*. Contudo, observe-se aí a diferença: o estado búdico não sendo algo compreensível ou não pertencendo a alguém (como a *purusa*) – já que não pode ser concebido através de nenhum substrato pois não há substância – não se lhe pode conceber nenhuma identidade mínima. A iluminação, como dissemos, não pode ser do “eu”. Porém, isto agora se afirma num duplo sentido: não é de um “eu psicológico” porque ele é efeito de

uma condição da mente, impermanente, como todas as experiências – o que é uma consideração geral do pensamento indiano<sup>21</sup> – e, não é do “Eu” no sentido de um princípio transcendental, substancial, como a tentativa de afirmação de algo definitivo, mesmo da idéia de iluminação<sup>22</sup>. Este último sentido é a marca do ensinamento do Buda.

O sábio rejeitou o agregado de compostos do porvir, ponderáveis ou imponderáveis; com uma felicidade interior, recolhido, ele fez explodir como a carapaça de uma armadura, o agregado do eu. (BUDA, *Diga Nikaya*, s/d, p.185)

ou ainda

A iluminação não possui forma ou natureza definidas, com as quais ela pode se manifestar, porque na própria iluminação não há nada a ser esclarecido. A iluminação existe unicamente porque existem a ilusão e a ignorância; se elas desaparecerem, a iluminação também desaparecerá. (BUDA, *Madhupinka Sutra*, 1998, p. 59)

---

<sup>21</sup> A presença de um princípio metafísico subjacente tornava comum a idéia de “máscara”, em sânscrito *vikara*, que representa as transformações e evoluções da manifestação cósmica, incluindo aí aspectos próprios de uma espécie e/ou do indivíduo. Todos estes traços aparentes e contingentes da realidade primordial são ilusórios em contraste com a realidade última. Existem outras designações variando de acordo com as diversas tradições da Índia, *vikara* é comum do bramismo. (Cf. Zimmer, parte I, capítulo I, p. 23)

<sup>22</sup> Cf. Kubose, 1995, p. 45-47.

Neste ponto é possível começar a compreender porque o budismo aparece como um plano psicológico dentre os pensamentos da Índia, uma vez que surge evitando a especulação metafísica, e, ao mesmo tempo, restringindo radicalmente a possibilidade de se compreender e falar sobre a iluminação. Aqui, existe uma clara similaridade, nos termos das formulações, entre o discurso do budismo com o de outras tradições: por exemplo, com o Sankya e o Ioga, pelos termos de “cessação da atividade mental”; embora na idéia do que constitui a “mente” para estas escolas haja diferença de componentes, a idéia da possibilidade de um processo de cessação é o mesmo. E, além desta característica em comum, subsistem ainda outras que devem ser explicadas adiante. Mas o que está sendo proposto na doutrina do Buda, e que deve ser tomado como parâmetro de interpretação das proposições budistas, é o balizamento numa explicação de como as realidades experimentadas se constituem sem que isto seja referência de qualquer princípio transcendental subjacente. Logo, o Buda se restringe a explicar como os eventos dados à consciência têm sua origem e então sua possibilidade de cessação e, neste sentido, o budismo parece abrir uma nova condição de interpretação, a qual se dita “psicológica”, porque declaradamente é não-metafísica, sobretudo, porque erigida contra a especulação metafísica. E, então, ainda mais: de que todas as formulações sobre a iluminação, todas as elaborações e tentativas de conceituação, ainda que compreendidas como indicativas pelo caráter intuitivo da prática ióguica, são sempre radicalmente falazes. O budismo parece se distinguir por oferecer uma alternativa para a conquista deste incondicionado fora da elaboração de um princípio transcendental que subsista ao quadro de experiências impermanentes. Esta é chamada doutrina do *anatman*, ou doutrina do “não-eu” budista, e, por este nível

de colocação epistemológico é que se pode afirmar uma originalidade do pensamento budista como dissemos acima.<sup>23</sup>

É claro, subsistem aí muitas questões a serem esclarecidas, por exemplo, aquela fundamental de se o budismo realmente consiste numa afirmação original ou se ele apenas consiste num rearranjo das posições apresentadas e já muito conhecidas em sua época. Em outras palavras: o budismo evita realmente uma condição metafísica? Esta questão é vital para se compreender a problemática de transmissão na qual o budismo está envolvido e que debateremos adiante. Contudo, já se pode perceber aqui porque o budismo é considerado, muitas das vezes, como uma interpretação psicológica do campo das experiências humanas, bem como porque o alcance de suas formulações parece ser proveitoso para as discussões hoje empreendidas.

A consideração de que o espírito humano é capaz de vislumbrar este alcance constitui uma lição por si só; e a simples presença desta figura em nosso campo de considerações é capaz de dar margem à resignificação de muitos problemas, não apenas

---

<sup>23</sup> Observe-se aí que a descrição de uma “não substancialidade” como “não-eu”, ou *anatman*, pelo budismo, se faz em clara contraposição ao princípio transcendental do bramanismo *atman*, embora também seja apresentado contra as interpretações de *jiva* e *purusa*.

sobre a subjetividade, mas também sobre a existência humana em geral. Apesar do apelo a um caráter altamente intuitivo nas formulações, se pode conceber uma incrível riqueza de limites da experiência humana nas formulações budistas.

Este mundo dos homens, dados a idéia “Sou eu o agente”, cativo da idéia “Outro é o agente” não pode compreender verdadeiramente, o argumento lhes escapa. Mas naquele que compreendeu o argumento previamente, não nascerá a noção “Eu sou o agente” nem a noção “Um outro é o agente”. (BUDA, *Udana Sutta*, p. 186, s/d.)

### **1.3) O que significa o incondicionado**

Seria interessante neste momento situarmos uma outra interpretação possível do valor deste tipo de consideração sobre um estado incondicionado, na qual se encontra estabelecida à base do pensamento indiano e da qual pode-se dizer, sem nenhuma dúvida, o budismo é fruto. Observe-se que esta é uma discussão muito antiga que se calcula tenha começado pelo menos antes de 2000 A.C., enquanto a origem do budismo é aproximadamente 600 anos A.C., o que já significa um tempo relevante. No tempo de Buda as práticas ascéticas do ioga já eram altamente conhecidas nas tradições

indianas<sup>24</sup>, assim como a idéia de um estado incondicionado (absoluto, pleno, fora da impermanência). Aqui, a referência a uma condição religiosa comumente ligada à interpretação do pensamento indiano, – que temos propositalmente evitado –, deve ser brevemente suprimida ainda um pouco mais. Isto, para se lembrar que aquilo que o budismo exprime como um exemplo, ou seja, uma atitude de compreensão da realidade onde o conjunto básico de experiências é considerado como passível de transformação é princípio do pensamento indiano em geral. Como dissemos, à exceção do budismo, todas as demais tradições consistem em alguma forma de evasão espiritual, metafísica; ainda que mesmo o budismo em seu desenvolvimento tenha constituído sua própria metafísica, conforme explicaremos. Geralmente as imagens mais correntes sobre o

---

<sup>24</sup> É preciso observar aqui que as técnicas de ioga foram sistematizadas por Pantajali no séc. II de nossa era. Contudo, como afirmam todos os especialistas no assunto, e inclusive o próprio Pantajali, a compilação das técnicas do ioga que lhe conferiu o status de um “sistema” entre os pensamentos da Índia, nada mais é que a elaboração sobre um conjunto de técnicas cuja aparição é impossível de ser datada. Contudo, a idéia de cessação da atividade da substância mental, ou ainda, como em outras traduções, cessação das atividades do “intelecto”, ou cessação “das atividades discriminadoras do conhecimento” que geram as representações e logo o conjunto das experiências mais comuns, parece ser originalmente indiana. Os estudos indicam que os povos ários que invadiram a Índia, em torno de 1500 A.C., eram politeístas e cultuavam seus antepassados, o que indica que a idéia de um plano incondicionado é uma interpretação própria da Índia aborígene. Esta concepção foi inclusive assimilada pelos invasores dando origem ao bramismo, que por trás de seus diversos deuses passaram a considerar *atman* como a essência una de todos os eventos. Cf. prefácio de Max Muller *The Upanishads*, s/d.

milénar pensamento indiano não comportam a sua principal questão, aquela do estado incondicionado, centro de todas as discussões.<sup>25</sup> São imagens de um saber mitológico, de uma vastidão de práticas religiosas, cultos e experiências místico-alucinatórias que não podem de modo algum indicar o nível de elaboração que se pode extrair desta discussão. Ou seja, a idéia de que se pode atingir a liberação de todos os condicionamentos através de uma transmutação de si, – o que se compreende como uma completa mudança do estado existencial –, que no caso da Índia, deve ser interpretada como constituída sobre o terreno da prática ióguica e que igualmente se apresenta como uma das principais marcas do ensinamento budista.

Evoquemos as considerações de Mircea Elíade para compreender as implicações deste estado incondicionado, para esclarecer o que este plano de consideração trans-histórico pode valer se o pensamos mais cuidadosamente. Num livro editado pela primeira vez em 1972, Mircea Elíade indica que a Índia havia entrado no circuito da História, enquanto as filosofias dos povos históricos começam a ser levados em maior conta. Cita os trabalhos de Max Muller, George Dúmezil, e aí podemos mencionar

---

<sup>25</sup> Cf. Zimmer, p. 17-31, 2000. Tradicionalmente, nos comentadores das filosofias indianas, se pode perceber como todas estas escolas participam de uma mesma discussão.

também Lévi-Straus, com trabalhos sobre os mais variados temas, etnologia, filologia, história das religiões, enfim, grandes trabalhos desvendando as grandes categorias do pensamento indo-europeu. Por outro lado, a última geração de filósofos cada vez mais se conduzia de modo a definir problemas sobre a temporalidade de historicidade. Podemos dizer que no último século

a melhor parte do esforço científico e filosófico europeu foi consagrada a análise dos fatores que “condicionam” o ser humano: pode-se mostrar como e até que ponto o homem é condicionado por sua fisiologia, sua hereditariedade, seu meio social, pela ideologia cultural da qual participa, por seu inconsciente e sobretudo pela história, por seu momento histórico e por sua própria história pessoal. Esta última descoberta do pensamento ocidental de que o homem é essencialmente um ser temporal e histórico, de que ele não é – não poderia ser de outra forma – senão aquilo que a história faz dele, domina ainda a consciência européia. Certas correntes filosóficas concluem que a única tarefa digna e valiosa é assumir franca e plenamente essa temporalidade e essa historicidade; qualquer outra escolha equivaleria uma evasão no abstrato, inautêntica, que terminaria na esterilidade e na morte com que a história pune seus traidores. (ELÍADE, 2000, p.11)

A forma como Elíade interpreta a condição do pensamento indiano em relação ao pensamento europeu prossegue em sentido interessante e, neste caso, o budismo é exemplo de sua leitura. Quando olhamos mais de perto, o que nos é dado a ver? De um lado, como ele descreve, temos a idéia de historicidade e temporalidade fundando a experiência da consciência européia (e aí talvez seja uma tendência mundialmente presente), neste sentido, levantando uma série de questões sobre o que condiciona a vida humana, tendo o tempo como condição básica para o estabelecimento dos demais condicionamentos. Assim, ele também diz que o homem aparece como um ser condicionado, ou seja, “uma série indefinida e evanescente de condições”, dado o seu caráter originalmente histórico. Certamente a afirmação da historicidade e da temporalidade no pensamento europeu se dá num sentido de oposição às considerações metafísicas que acabam redundando como inescrutáveis e, logo, a história parece ser a



salvação de um plano transcendental e irrevogável em operação. O tempo como condicionador implica no tempo gerando outros modos possíveis de experiência e assim se escapa à determinação transcendental que tanto assolou a história do pensamento desde Parmênides<sup>26</sup>. Aí, se o pensamento indiano constitui uma evasão metafísica, então certamente ele também seria alvo das mesmas críticas das quais se ocupam todas as considerações metafísicas na história do pensamento ocidental. Mas, acontece que se, certamente, em muitos pontos, o pensamento indiano consiste em metafísica, deve-se observar que se trata de uma metafísica que varia em tons muito próprios e que, certamente, escapa à formulação de uma metafísica tal como conhecemos normalmente. Vejamos de que tipo de metafísica se trata.

---

<sup>26</sup> Segundo Morente, Parmênides “leva a efeito a façanha maior que o pensamento ocidental europeu realizou em vinte e cinco séculos”; tanto, que continuamos ainda hoje vivendo nos mesmos trilhos e caminhos filosóficos que foram deixados por este filósofo. É ele quem afirma o princípio lógico do pensamento (o ser é, o não ser não-é) e que deve ser compreendido como uma alternativa para o pensamento de Heráclito, que afirmava o devir, e logo, a impossibilidade de uma essência para os fenômenos, e assim também para seu conhecimento. É disto, desta profunda determinação do pensamento de Parmênides que pensamento europeu estaria tentando agora evitar, segundo Elíade. Mas, note-se, que para um filósofo como Morente é uma façanha, Cf. Morente (1967), p. 70. Observe-se a contraposição de experiências, aquela entre uma essência imutável e um estado de devir na base do pensamento ocidental europeu também está presente no pensamento indiano. A questão é, como veremos, que pensamento indiano concebe estas duas formas de experiências como solidárias e indissociáveis, a serem superadas porque são ainda experiências intelectuais e ilusórias.

De modo geral, as escolas da Índia pensam o estado de condicionamento como realidade histórica que se dá no tempo e, por causa do tempo, projeta o plano de uma experiência de um estado incondicionado, descrito numa situação intemporal. O pensamento indiano está indissociavelmente ligado à idéia de reencarnação, o que remete à idéia de uma existência temporal, em sânscrito *maya*, a todo um fluxo de diferentes existências cósmicas e finitas, em ciclos de tempo que se sucedem uns aos outros, para o qual o plano incondicionado do nirvana parece uma solução possível. Ora, é inevitável uma comparação com a questão cristã de como um ser espiritual participa da finitude. E, então, como sair desta situação? Estas formulações se constituem idênticas, neste ponto, às do pensamento indiano. Sem nenhuma dúvida, se trata de uma discussão baseada num plano metafísico, mas isto não basta para explicar até que ponto chega esta discussão. O pensamento indiano subsiste ainda como uma análise dos condicionamentos e numa tomada de **atitude para superá-los**. Enquanto a mentalidade ocidental, como a conhecemos na história do pensamento, é a formulação de um conhecimento que descreve a natureza das coisas (das condições e, logo, dos condicionamentos), podendo servir ou não de orientação para vida, – ou ainda, um conhecimento que serve ao domínio da natureza –, a visão do pensamento indiano é a que concebe a possibilidade de superar todo o conjunto de experiências em que consiste a vida humana. Observe-se atentamente que a metafísica indiana se desenvolveu pela prática do ioga, de modo a descobrir todos os profundos condicionamentos a que a vida humana se encontra exposta. É aí que transparece a grande diferença: para os indianos mesmo a idéia de um mundo espiritual e de um mundo material, a idéia de uma vida transcendental e livre oposta a uma vida histórica, mundana, e aprisionada, deve ser superada assim como todas as formas de funcionamento da cognição, em função da qual

se operam as distinções na consciência humana e pela qual esta é definida, em todos os seus aspectos, incluindo aí os mais profundos. Ou seja, a idéia do que nos parece uma evasão metafísica para os indianos também se resume em forma de condicionamento claramente reconhecida. Os condicionamentos fisiológicos, culturais, sociais, religiosos, são todos reconhecidos pela consciência indiana, todos eles eram considerados relativamente fáceis de serem superados, pelos princípios básicos da vida ascética. Os problemas para a vida ascética e contemplativa derivada do pensamento indiano são *samsara*, *vasanas*, ou ainda *kleshas*, termos equivalentes traduzidos como “impregnações”, “manchas”, “resíduos” que, analogamente, no pensamento moderno, equivaleria a alguma coisa como as estruturas do inconsciente ou as estruturas mais básicas do funcionamento psicológico. A questão é que para o pensamento indiano *em função da sua prática de ioga*, se desenvolveu um extenso tipo de “psicologia introspeccionista”, tentando identificar e operar com as formas perceptivas nas suas bases mais profundas e descobrir o que há além delas. Os dilemas temporal/atemporal, transcendental/imanente, absoluto/relativo, essência/contingência, incondicionado/

condicionado, são figuras conceituais conhecidas não apenas pelas discussões metafísicas, mas também pelo fato de que a superação de todas as dualidades, de todas as experiências distinta em pólos, é ponto comum da prática iogue<sup>27</sup>. Através da discussão metafísica da Índia, estas figuras de elaboração conceitual a que estamos acostumados possuem seus equivalentes no pensamento indiano, mas estas são claramente utilizados em caráter indicativo, para orientar o discípulo no treino de outras formas de percepção<sup>28</sup>. Isto implica na assunção do desenvolvimento de formas de pensamento intuitivas<sup>29</sup> que as práticas de ioga devem sustentar com experiências;

---

<sup>27</sup> Como dissemos a prática budista é uma prática iogue. Neste sentido a superação da dualidade também está presente no budismo, é inclusive uma das marcas do ensinamento, e como veremos foi levada a uma grande reconfiguração limites pelo Buda. Cf. nosso capítulo 3, onde apresentamos a primeira Nobre Verdade.

<sup>28</sup> Lembremos aqui a distinção: as demais escolas do pensamento indiano afirmam a impossibilidade de se expressar a iluminação em palavras, porque as palavras não podem retratar o plano incondicionado a que fazem menção, já que derivam de uma condição limitada. Mas, ainda sim, usam amplamente a imagem transcendental oposta à contingência como a realização de um princípio espiritual, o que varia caracterizando as tradições. Buda afirma a impossibilidade de se conhecer a iluminação e expressá-la em palavras, seguindo a tradição da Índia, mas aí restringe, no mais das vezes, sua análise à apresentação de um caminho para a extinção da experiência impermanente ou insatisfatória, como eliminação das condições mentais.

<sup>29</sup> Observamos que um filósofo como Bergson constantemente afirmou a metáfora e a intuição estética como forma mais própria para expressar o pensamento filosófico e sua compreensão a respeito das formas de conhecimento. Para ele a intuição era fundamental e primeira em relação ao conhecimento intelectual, conceituador e congelador do fluxo da realidade que por natureza é devir e impermanência.

lembramos os estados que citamos como “nem conscientes nem inconscientes” ou ainda “livre de toda a consciência e sensação”.

Ou seja, se o pensamento indiano pode parecer metafísico no simples sentido de uma evasão das condições temporais, em verdade, ele significa abandonar inclusive todo sentido da experiência dual como condicionado/incondicionado, por exemplo. E isto significa a reformulação de toda a base perceptiva como a conhecemos naturalmente. É, exatamente assim, que o budismo deve ser compreendido. Se as colocações aparecem estabelecidas nestes termos metafísicos, assim o é, em última instância, por *uma questão de didática*; sua profunda base em processos intuitivos de compreensão faz com que surja um novo modo de compreensão. As considerações deste pensamento devem ser interpretadas, apesar do espírito sagrado com que são apresentadas, a partir de uma profunda clareza de que não há possibilidade de se expressar em palavras todas as experiências ao alcance dos homens. Principalmente, aquelas mais cobiçadas. Para tanto, mesmo o sentido religioso se encontra como um limite falho. Embora possam ser descritas metodicamente, de modo que se possa esclarecê-las, ou ainda reconhecer o sentido de sua presença, sua identificação pressupõe uma reviravolta nos quadros da percepção comum. Há, por trás de todas as imagens que se tem da Índia, uma consciência profunda e madura de limitação marcando as formas conceituais de compreensão, o que parece culminar no budismo como uma atitude onde o conhecimento possui uma função, ao extremo, restrita e introdutória. Neste sentido, a afirmação do pensamento indiano em relação aos modos de compreensão atuais, segundo Eliade, é aquela de que o pensamento europeu está a ponto de tomar consciência: de que o antigo pensamento indiano pode servir como base para, pelo menos, levar-se conta estes “possíveis meios de descondicionamento” da

experiência mais comum e natural. Aqui, o que se vê, então, é o pensamento indiano levantando a consideração de uma atitude possível do pensamento que a tradição européia teria, no mais das vezes, até então negligenciado. Assim, seria uma acepção cabível para o pensamento indiano e sua discussão sobre um plano incondicionado aquela de antecipar uma via alternativa possível de compreensão e experimentação para a vida humana e seu conjunto de experiências.

Anacronismo? Talvez. Mas, além de levarmos em conta as técnicas de ioga, cuja estrutura, no seu padrão básico, já é surpreendente, existe ainda o ponto de formulação que convencionou chamar as “psicologias” dos pensamentos indianos. Citaremos alguns detalhes destas “psicologias”, contudo, isto que se chama uma psicologia oriental, pelo menos no caso da Índia, é uma análise introspeccionista dos diversos estados a que a consciência pode chegar. Existe aí também uma consideração sobre os órgãos dos sentidos, e, ainda como estrutura explicativa, geralmente também encontramos ainda um sexto órgão que é o “mental” (como, geralmente, o lugar de uma experiência intelectual, conceitual, onde também se opera uma forma de distinção entre as várias funções). E, logo, vislumbram-se amplas considerações sobre sua extensão e sua possibilidade de transmutação. Elíade passa rapidamente por este ponto, talvez porque fuja a seu domínio de formação empreender uma discussão em termos de psicologia. Contudo, uma formação em psicologia pode plenamente confirmar a validade do sentido de sua análise. A psicologia cognitivista como o Gestaltismo da escola de Berlim e a teoria de Piaget que, por exemplo, especificamente entre as psicologias se dedicam a elucidar as leis que regem os processos cognitivos (aprendizagem, memória, percepção, solução de problemas, pensamento e linguagem, etc.), buscam a elucidação das regras que regem os fenômenos psicológicos, estabelecendo aí sua regularidade e os

padrões que definem “a vida psicológica humana”. Neste sentido, devido a sua ambição científica, buscam a capacidade de previsão deste esquema de funcionamento, e logo dos eventos da vida humana. E exatamente assim também parecem proceder as diferentes tradições do pensamento indiano, “quais funções determinam tais experiências”, o ponto diferencial é que, através das práticas ióguicas, eles vislumbram uma outra condição possível, um verdadeiro estado de ser, a ser manifestado *anulando estas condições regulares* que se apresentam normalmente como base das experiências cotidianas, das experiências mais naturais. Compreendendo quais são e como se alimentam as funções perceptivas, geradoras de experiências, investem-se em meios que neutralizem estas funções. Neste sentido, o pensamento indiano exemplificado aqui no budismo, pode ser considerado como um ponto a mais de apoio nas discussões sobre a existência humana. Indicando uma via possível para considerar o que a consciência européia entende como “condicionamentos”. Agora, contemplando a possibilidade de neutralizá-los. Elíade assim nos remete a uma visão onde se o pensamento da Índia não nos antecipa, ao menos, nos incita a encarar a possibilidade desta visão no campo de nossas considerações.

Assim, o que para o europeu é tido como lei da natureza, para o pensamento indiano é um condicionamento superável através de práticas concretas. Se esta colocação de Elíade foi feita em 1972, talvez hoje ela seja ainda mais válida. Por exemplo, vejamos o caso da psicologia, levando-se em conta que isto serve para as ciências humanas em geral: as tentativas de se constituir uma ciência, ou seja, um conhecimento que descreva a realidade regular dos processos cognitivos, marca o percurso de algumas escolas. A questão é que este modelo de compreensão de uma regularidade dos fenômenos, – aqui, especificamente, os fenômenos humanos –, não

parece se aplicar ao estudo das faculdades cognitivas e dos processos da vida social e cultural com a mesma precisão que acontece no caso dos objetos das ciências físico-naturais. Um objeto como a cognição, por exemplo, é fonte de inúmeras manifestações que escapam ao modelo de controle e previsibilidade. Hoje é central a discussão sobre a criação de formas de entendimento que captem a vida humana em seu devir, em sua constante transformação e, ainda mais, que a estimulem neste sentido. Pois esta seria, pelo menos, em alguns momentos de sua manifestação, sua definição mais fundamental: estaria aí uma consideração sobre o processo histórico como fundamento das considerações sobre a existência humana. O devir histórico é, então, a saída de uma determinação a priori se contrapondo à regularidade das funções, a qual figura aqui como uma espécie de abstração, ou ainda algum traço de caráter transcendental. A questão agora é descobrir os meios para se explorar esta dimensão onde as características da vida humana, como a cognição, possam manifestar seu devir: desvelando sua natureza processual intrínseca, além da condição de uma regularidade que tende a se constituir na percepção – seja por uma condição epistemológica histórica,



seja por um processo regular e nato da percepção – mas que não corresponde verdadeiramente ao fenômeno na sua natureza de incessante diferenciação. Note-se que há um problema metodológico, a saber: conseguir dar conta, explicativamente, de um fenômeno que não possui regularidade; ou ainda, como se descrever algo que não possui duração<sup>30</sup>? Porém uma questão tão fundamental quanto a anteriormente citada é: por que parece que percebemos de forma regular, algo que se dá à intuição como uma incessante transformação? A base do processo perceptivo por si mesmo tende a cristalizar as formas de diferenciação incessantes que a intuição notavelmente não deixa

---

<sup>30</sup> Duas questões psicológicas, contudo, fundamentais para a educação, e que podemos citar aqui como exemplo deste problema epistemológico, são: as pesquisas baseadas na teoria de Vygotsky, pautadas no desenvolvimento cognitivo a partir dos aspectos singulares de cada cultura, determinando os arranjos das funções cognitivas de modo muito específico e, que ainda suscetíveis à variação, lançam a pesquisa em dificuldades epistemológicas de como registrar as variações que não se resumem em configurações regulares e previsíveis. As pesquisas que levam em conta a influência da cultura moldando um sujeito dinâmico, como no caso de Vigotsky, um sujeito em incessante devir, apesar de bem representar muitas condições da vida humana, ainda não foi capaz de mostrar a elaboração de um sistema consistente de análise de dados. Por outro lado, temos o problema da criação que, mesmo se pensada como o surgimento de uma nova forma, sendo pensada como produto de um sistema regular de funcionamento cognitivo, não pode ser considerada “nova”, pois é compreendida como alternativa de resolução já dada no quadro das funções regulares da cognição. É considerado como participando previamente do repertório da cognição. Ou seja, em psicologia como observa Kastrup (2000), não há estudos sobre a criação, no sentido de algo original que se possa dar a consciência, mas apenas da criatividade, como um processo regular e previsível. Os modelos de pesquisa tradicionais, apesar buscarem generalidades, também se deparam com singularidades e devir, mas, por causa da metodologia de análise que visa uma regularidade, são obrigados a descartar tais elementos das suas considerações. Cf. Rudolph Arnhem (1980); Virgínia Kastrp, (2000); Yves de La Taille org., (1992).

de fazer perceber. Eis aí um ponto importante: a tradição do pensamento oriental indiano, expressa hoje no budismo, pode nos ensinar a compreender que as marcas da percepção que se constituem como natas, não necessariamente são as únicas, nem são imprescindíveis. Ou seja, a sua presença não é de modo algum, por princípio, necessária. Então, a sua grande marca é instruir sobre os meios necessários para substituí-las<sup>31</sup>. Assim, hoje em dia, todo o cabedal do conhecimento indiano, parece poder vigorar como uma contribuição a mais no campo de entendimento sobre a vida e suas condições, apesar de sua aparência de evasão metafísica e de sua questão sobre um plano incondicionado. Como observam Elíade e Zimmer, não se trata de convidar os ocidentais a praticarem o ioga, mas sim aproveitar a riqueza de um conhecimento imemorial sobre o comportamento humano e as pesquisas sobre o que parece uma instância “psicológica” da experiência humana. Deste modo, note-se, o budismo parece já ter se apresentado em algumas discussões, alimentadas fundamentalmente através

---

<sup>31</sup> Neste sentido, como observamos, devemos lembrar que as diversas tradições iogues da Índia visam superar tanto o aspecto de regularidade como aquele de uma variação no campo perceptivo, pois constituem exemplo de uma dualidade básica da percepção. A variação das formas de percepção, o devir das experiências percebido, constitui-se apenas uma distinção aparente daquelas formas regulares, na verdade são exemplos da mesma função da percepção para os indianos. Cf. adiante nosso segundo capítulo.

daqueles que o praticam em seu caráter religioso, mas que certamente ultrapassam tal limite, inspirando psicoterapias e participando de discussões epistemológicas. Vide as conferências Mind and Life que reuniram Sua Santidade o Dalai Lama e muitos cientistas proeminentes da atualidade.<sup>32</sup>

#### **1.4) marcando os limites do budismo**

Assim descrito, para uma elaboração que o apresente na história da educação como exercício que conduz a uma outra possibilidade de experiência, o budismo, em sua análise, deve ser abordado em duas condições interessantes que inevitavelmente remetem a uma análise da situação histórica em que este surgiu. Primeiro, uma análise pedagógica que, pensando sua situação histórica de nascença, explique o que significa o budismo segundo seu cenário original, e daí, como se constituem suas práticas. Pois, é aí que o budismo aparece afirmando-se como um ensinamento alternativo e então se esclarece a novidade imputada a ele, ou seja, aquela de um plano psicológico apresentado pela doutrina do não-eu. Assim explica o sentido de uma “educação” nele

---

<sup>32</sup> Cf. Hayward e Varela (Orgs.). (1995). *Passerelles: Entretiens avec le Dalai-Lama sur les sciences de l'esprit*. Paris, Ed. Aubin Michel.

proposto, concebendo então um campo de considerações muito diferentes sobre o quadro comum de experiências humanas. Aí se encontram questões tais como: as relações entre conhecimento e realidade, onde se apresenta o entendimento da própria realidade histórica e aquelas sobre os processos de percepção e intuição em função das condições da aprendizagem e suas significações. Neste ponto, o budismo aparece como “uma revolução pedagógica” introduzindo uma outra possibilidade de entendimento das questões básicas de seu tempo de nascença. Deve-se já adiantar, contudo, que o budismo estando implicado numa discussão ancestral, – e muito sutil –, muitas vezes faz com que seja difícil do ponto de vista conceitual conseguir fazer sua distinção no plano geral do pensamento indiano, devido à clara impotência afirmada para a formulação de conceitos em que se baseia discussão, uma vez que é marcante o limite intuitivo estabelecido nas suas práticas de ioga. Por outro lado, neste ponto, também devemos fazer notar que é justamente por isso, por esta similaridade com outras tradições indianas, que o budismo pode ser pensado enquanto propagação da inspiração do pensamento do qual é contemporâneo.

Depois, uma segunda condição de análise, ainda nos valendo de um aspecto histórico, se faz necessária uma análise de perspectiva especificamente epistemológica, observando como a força dos princípios do budismo, através de alguns exemplos de sua transmissão, constituem um modo de operação capaz de perdurar no tempo. Isto, para então se comentar as questões sobre a sua transmissão hoje. Pois, nas questões sobre a transmissão do budismo naturalmente se intui uma forma “traduzida” de apresentação para uma compreensão ocidental (em que os padrões de entendimento têm como referência o conhecimento científico). Ou ainda, um outro traço muito específico da cultura ocidental, o qual, por exemplo, Guatarri designa como “cultivo do pólo

personalístico”. A idéia de uma identidade, de um “eu”, de um sujeito psicológico que subsiste às experiências dadas à consciência, de um sujeito responsável por suas ações. Ambas muito distantes da compreensão budista da realidade. É preciso, neste ponto, mostrar como o ensinamento concebendo diversos modos da experiência possível parece ter sido forjado de modo a se combinar com os sentidos aparentemente mais avessos às suas premissas. Claramente formulado de modo a superar por completo a compreensão lógica, introduzindo uma prática ióguica, o ensinamento budista constitui um modo muito próprio de transmissão e aprendizagem. Então, somente neste ponto podemos nos perguntar sobre as alterações possíveis que o budismo parece sofreu em sua caminhada.

O objetivo do budismo, como um ato educativo, pode ser descrito como a transmissão de um caminho para a aquisição de uma série de experiências que, como disse o próprio Buda, é sutil e, fundamentalmente, além da dialética. A circunstância da Índia contemporânea de Buda logo se faz necessária como ponto de partida, para que se possa visualizar o alcance da proposta de educação budista. Concedendo, ainda, visibilidade de porquê o budismo é, muitas vezes, – tentando responder às mesmas questões que outras filosofias de sua época -, colocado como uma continuação em relação ao pensamento do qual é contemporâneo, e, outras vezes, como um avanço.

## **2) Raízes históricas e conceitos fundamentais das tradições indianas**

### **2.1) O berço de origem – os conceitos fundamentais**

Como já dissemos, a atenção das filosofias indianas contemporâneas de Buda se baseia na consideração de um primeiro conceito, aquele de uma realidade última, *absoluta*. Esta realidade estrutura toda a experiência possível, além da comumente percebida por nós, que, por seu incessante devir, é designada, no mais das vezes, como impermanente. Esta experiência é descrita como o alcance da própria plenitude, um estado de beatitude, e para a consecução do qual se constitui uma educação especial. A despeito das diferentes designações nas diferentes tradições, sua referência se baseia sempre, de um lado, na descrição da superação dos estados de finitude (principalmente os estados de percepção e atitude mais comuns) e, de outro lado, na descrição de aquisição de experiências extáticas. E, com o passar do tempo, na tradição da cultura indiana, esta se tornou a sua principal característica como um princípio de interpretação da realidade durante milênios. Isto se deu através do bramanismo, sua religião predominante, onde este princípio absoluto de compreensão e relação com a existência, a ser atingido, difundiu-se por completo, e passou a vigorar como o fim último, organizando, através de várias disciplinas, todas as considerações sobre a vida de maneira geral, tornando-se o mais alto objetivo desta civilização. No curso da vida humana, após se ocupar de todos os afazeres da vida secular que são como uma preparação para a verdadeira e maior conquista possível, finalmente chega o momento de dedicar-se diretamente à liberação – ou *moksa*, como é designada a experiência final no bramanismo.

Tanto os negócios, a família, a vida secular, como as belezas e esperanças da juventude e os sucessos da maturidade são agora deixados para trás: apenas a eternidade permanece. E para ela a mente se dirige, não mais às tarefas e atribuições desta vida que vieram e se foram como um sonho. *Moksa* aponta para as estrelas não para a viela do povoado. *Moksa* é metafísica posta em prática. Seu objetivo não é assentar os alicerces das ciências, desenvolver uma sólida teoria de conhecimento ou controlar e aperfeiçoar os métodos para abordar cientificamente o espetáculo da natureza e os documentos da história humana, mas para rasgar o véu do tangível. *Moksa* é uma técnica para transcender os sentidos a fim de descobrir, conhecer e permanecer identificado com a realidade intemporal que subjaz no sonho da vida do mundo. O sábio conhece e interpreta a natureza e o homem enquanto visíveis, tangíveis e suscetíveis de experiência, mas apenas para ir além deles rumo ao bem metafísico supremo. (ZIMMER, 2000, p. 41)

Através desta concepção de um estado incondicionado (*nirvana, moksha, mukti, kayvalya, bodicitta*),<sup>33</sup> se dá um primeiro passo que acaba por encontrar ainda outros três conceitos que representam o eixo das discussões indianas. Se o *nirvana* é a meta, ele assim se faz em relação ao seu oposto, a experiência do estado designado como *maya* e que deve ser superada. *Maya* é a potência criadora do mundo, é a força que se

---

<sup>33</sup> A denominação varia pois, como dissemos, este estado constitui a temática do pensamento indiano nas diversas tradições da época do Buda. Contudo, é preciso observar que, devido ao caráter altamente intuitivo, sua descrição é muito semelhante nas diferentes escolas, embora sua significação possa ser muito diferente.

sustenta gerando as formas dos universos mutantes e dos seres transitórios, que sustenta ciclos sucessivos de existência impermanente, ou seja, a experiência do tempo e da história, do devir. Este conceito “denota o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós observado e manipulado, bem como o da própria mente e, ainda, das camadas e faculdades conscientes e subconscientes da personalidade”<sup>34</sup>. Depois, em terceiro lugar, o conceito *karmam*, – ou karma como ficou conhecido mais popularmente no ocidente – , onde se compreende o surgir novamente na finitude e suas respectivas condições; encontra-se aí a idéia de reencarnação, marca original do pensamento indiano. O *karmam* é o processo que exprime a lei de causalidade universal, em função da qual a essência dos seres, seu princípio espiritual, se vincularia indefinidamente a transmigração no espaço cósmico de *maya*. Mas, então, o *karmam*, não apenas solidariza os seres com a finitude, porém também expressa as condições específicas: como, onde, quanto tempo, que tipos de experiências se estará sujeito ao nela se manifestar, enfim, que tipo de realidade se experimentará. Segundo a destruição de seu

---

<sup>34</sup> Cf. Zimmer, 2000, p. 26. Observe-se que Zimmer, bem como os demais comentadores, usam sempre o termo consciência no sentido do que é dado a consciência comum, ou estado de vigília, enquanto subconsciente equivaleria as estruturas da percepção e das funções do entendimento, que parecem não variam, sendo “preenchidas” por diversos objetos.



*karman*, é que cada ser pode experimentar o estado incondicionado e desfazer seus vínculos com *maya*.

Neste ponto é preciso parar para compreender a extensão desta idéia. Como esta conceituação se opera diante de um universo mítico e religioso de experiência, repleto de intuições e narrativas de experiências mágicas, é preciso notar que, mesmo todas as realidades possíveis, inclusive as de universos alternativos e reinos espirituais distantes, se configuram como esta realidade dita impermanente. Uma característica, sem nenhuma dúvida, muito interessante do pensamento indiano, esta de buscar a superação mesmo de estados divinos. Isto se compreende porque estes estados divinos se definem ainda, por exemplo, pelos termos de bem-aventurança (aí oposta à contingência e sofrimento como nos estados humanos e infernais), e logo, são referências a algum de tipo de limitação. Definem-se também pelos pares de opostos que constituem a base da percepção ilusória. Note-se como a questão intuitiva que orienta as considerações é relevante: somente o estado liberado, fora da esfera das definições, na condição de um estado inominável, pode significar o fim da impermanência. Logo, apesar de parecer eternos, também estão sujeitos ao devir: em algum momento certamente perecerão e darão vazão às condições exatamente opostas que agora manifestam. Ou seja, para os indianos, ser um Deus, um homem ou um demônio são traços kármicos, significa que se está ainda enlaçado às experiências da finitude, sujeito à impermanência e à incessante roda do porvir em diferentes e insatisfatórias reencarnações. Em última instância, redundam como uma mesma e limitada posição. O estatuto dos estados liberados almejados na Índia da época de Buda é, como o estado búdico, por exemplo, considerado o “verdadeiramente perfeito”, além do estatuto da condição divina. Deve-se notar que a idéia de um mundo transcendental opera na consciência indiana um papel

relevante, como nos momentos de culto, quando se dedicam a obter melhores encarnações na próxima existência, por exemplo. E que nela também se reflete não apenas os sentimentos e os anseios mais comuns, a busca de alívio para as situações mais decisivas da existência humana como a doença, a dor e morte, assim como há permanentemente a alusão à conquista de estados mágicos. Mas subsiste também a idéia fundamental, como nas tradições que aqui consideramos, de que isto não é verdadeira realização e que tal condição de bonança, ou qualquer tipo de aquisição que se tenha, certamente se extinguirá, trazendo consigo, uma vez mais, seu reverso. E, assim sucessivamente, sem parar, até que se dê a “extinção” final. Ou seja, pela possibilidade de se atingir uma condição de um estado derradeiro de percepção, de sua conquista na existência humana, um estado acima da limitação apresentada pelos próprios deuses, é que o pensamento indiano está completamente determinado. Por isto é que, de diversas maneiras, o que é um culto religioso com os rituais, oferendas e preces, onde se depositam os anseios humanos de prosperidade, saúde, felicidade, etc., sempre deve ser compreendido como uma experiência onde a idéia de um Deus ou da bênção é uma

condição também compreendida como muito limitada. Tanto que já no bramanismo das *Upanisads*<sup>35</sup> se expressa uma condição onde o mais importante são os esforços sobre si mesmo, denotando a perda da força do ritualismo em direção a uma vida mais ascética, marcada pela “oferenda de si mesmo”. Ainda mais, o ritual passa a ter a comum acepção de um “exercício”, uma forma de desenvolver a concentração para se alcançar estados além destes dados à consciência comum e impermanente. Ou seja, na Índia contemporânea de Buda, o sentido religioso como o conhecemos, de modo geral, aponta para sua própria superação, uma vez que expressa uma condição kármica. A condição religiosa exercida de maneira ingênua, supondo que a oração ou a oferenda trarão alguma forma de caminho afortunado certamente existe. Mas, supor que se desconhece uma realização maior que aquela do estado liberado, que realmente supera as contingências dolorosas, ou supor que o estado liberado pode ser “recebido” como uma graça divina e não conquistado pela completa conversão de si, através da prática de alguma forma de ioga não é o caso da Índia. E, nestas condições, é sempre necessário

---

<sup>35</sup> Traduzido como “sente perto de mim”, ou ainda “sente comigo”, numa clara referência ao cenário da transmissão oral. As *Upanisad* são um conjunto de ensinamentos orais que já denotam a mudança de ênfase do ritual de oferenda de objetos exteriores para uma ênfase na vida interior e transmutação de si mesmo, e que se constitui entre 800 e 500 A.C.

estar atento àquilo que se designa como culto religioso pois, se os deuses podem intervir e favorecer aqueles que lhes prestam culto, os próprios deuses não podem evitar para si mesmos que sua própria sorte extinga, e, assim também não podem fazê-lo para outros. Isto exprime o alcance da idéia básica de um estado incondicionado e sua influência nos movimentos mais comuns do cotidiano no pensamento indiano.

Como um exemplo deste culto religioso como exercício, vejamos o caso do jainismo. O monge jaina faz suas preces para os iluminados de sua tradição, os “*Tirthankara*”, ou “os autores da travessia do rio”. O monge tem consciência de que, tendo “Eles” atravessado à esfera da finitude, suas preces nunca os alcançarão. É impossível para aqueles que atingiram o isolamento serem perturbados pelo que quer que seja. Toda a concentração e toda a devoção jamais chegarão a seu objeto de contemplação. Contudo, na compreensão jaina da realidade se tem estabelecido que:

A contemplação de seu estado – tal como é apresentado nas curiosas e cativantes imagens – juntamente com os graduais exercícios da disciplina jaina, faz com que o indivíduo, no decorrer de muitas vidas, supere pouco a pouco as necessidades e ansiedades da prece humana, indo além das divindades que respondem as preces, além dos céus bem-aventurados onde estes deuses e seus devotos habitam, até chegar a esfera transcendente e “isolada” da existência pura e imperturbável, para a qual os autores da travessia, abriram caminho. (ZIMMER, p. 138, 200).

A extensão da idéia de *karmam* projeta a atenção do pensamento para uma condição fora do campo da representação, além dos comuns anseios e das figuras usuais da existência. Se precisar orar, porque ainda se encontra em um ponto no qual as orações fazem sentido, o monge deve orar, porque isto o ajuda a manter-se no caminho da percepção verdadeira, e porque este é seu *karmam*. Com o tempo, contudo, este estado deverá ser ultrapassado, e a prece e seus anseios darão lugar a simples contemplação e quietude, indicando um novo estado de experimentação que expresse,

no caso do jainismo, o isolamento aí ambicionado. Este mesmo sentido é aquele ilustrado, por exemplo, nas esculturas do budismo primitivo – e, que também se aplica à representação dos *Tirthankara* – onde o Buda não possui expressão facial, é “sem traços”, aquele que não pode ser caracterizado; ou, quando ainda pode-se vê-lo representado como a árvore Bo, aquela sob a qual ele atingiu a iluminação, ou seja, um lugar vazio aos pés da árvore. Isto significa dizer que com as técnicas de meditação, as formas intuitivas de experimentação e o ideal de libertação com a extensão da idéia de *karmam* – visando aí a sua extinção – fazem do culto religioso um instrumento altamente estratégico, claramente compreendido e explorado enquanto tal. A idéia de religiosidade, tal como se encontra expressa no pensamento indiano, deve ser compreendida como uma condição aliada, possível, mas não imprescindível para se obter à liberação, e não deve ser compreendida como uma pré-condição. Este caráter didático de uso das formas e dos fenômenos religiosos é, como veremos, uma das marcas do pensamento indiano que o budismo conserva e radicaliza.

## **2.2) As práticas básicas**

Para atingir esta ambicionada meta da liberação (ou *nirvana*), anulando o *karma* e desfazendo os vínculos com *maya*, foi necessário conceber uma educação singular: uma série de ritos, estudos, práticas ascéticas com exigências de esforços físicos e concentração mental, enfim, uma coerção de hábitos que visavam todo o tempo produzir novas formas de percepções. No caso do budismo, trata-se do Nobre Caminho Óctuplo e mais especificamente da sua última etapa, aquela da meditação correta. Eis que aí se apresenta o quarto conceito fundamental do pensamento indiano, o Ioga, por onde toda esta mirabolante elaboração sobre a existência se sustenta e se viabiliza na experiência dos discípulos. Todas estas formulações de práticas e de hábitos eram determinadas e

conduzidas pelo mestre e, nele, se podia percebê-las manifestas. Isto, note-se, numa relação estabelecida segundo o espírito de uma devoção integral. É claro que como estas poucas atividades acima citadas implicam numa dedicação em tempo integral, pode-se deduzir a necessidade de se orientar toda a relação com a existência de modo, igualmente, integral. Porém, o importante é que esta elaboração de atividades não seja entendida do ponto de vista exterior, ou seja, de uma intervenção meramente externa, como simples prescrição de uma mudança de comportamento: a constituição de uma nova forma de relacionar com todos os fenômenos se faz condição necessária, é preciso fundar um novo campo de experiências. Neste sentido, devem ser consideradas as quatro etapas que caracterizam o processo de aprendizagem nos sistemas iogues de transmissão que valem também para o budismo: primeiro, o contato com o “ensinamento verdadeiro” que se obtém geralmente através do contato com um mestre experiente; depois, em segundo lugar, “a meditação verdadeira” que significa a compreensão intelectual do ensinamento, ou seja, uma clara interpretação do propósito do ensinamento; em terceiro lugar, a aplicação prática do ensinamento que significa o

esforço consciente para se ordenar o campo de experiências de acordo com o ensinamento; e, em quarto lugar, o fruto verdadeiro, ou o resultado obtido pela prática do ensinamento, ponto no qual deve se expressar de modo efetivo, na figura do discípulo, um novo conjunto de experiências relativos ao ensinamento ministrado<sup>36</sup>. Ou seja, a cada ensinamento, nas formas de transmissão iogues, se concebe um percurso que, até que na experiência do indivíduo confirme o ensinamento, a aprendizagem não se concretizou. Mircea Eliade ainda nos esclarece tal preceito deste tipo de educação: a cada momento da formação de um indivíduo das sociedades tradicionais, – isto no mais das vezes está relacionado às suas religiões –, o processo iniciático é recorrente para introduzir e marcar uma nova forma de experimentar a realidade. E, então, reordena-se o campo de atividades daqueles que, eleitos para iniciação, por ela passaram e foram bem-sucedidos. Assim, estes processos evocados nestas educações são de extrema relevância, pois constituem a base do processo de formação e devem ser compreendidos:

---

<sup>36</sup> Cf. W.Y.Wentz, 1995, p. 163, notas 69 e 70.

“como um conjunto de ritos e de ensinamentos orais que pretendem a modificação radical do estatuto religioso e social do sujeito a se iniciar. Filosoficamente falando, a iniciação equivale a uma mutação ontológica do regime existencial”. (ELÍADE, 1959, p. 10)<sup>37</sup>

É segundo este sentido iniciático, cujos traços sobrevivem até hoje de muitas maneiras, que a prática do ioga deve ser entendida, estabelecida na forma da relação mestre-discípulo, não apenas para o budismo como para todos os seus contemporâneos, uma característica geral dos processos de transmissão em todas as tradições da Índia. A prática do ioga, além de visar refazer o campo de experiências, se configura pela sua estrutura iniciática, ou seja, é preciso possuir um mestre que conduza tal transformação. A partir delas é que o iniciado praticante de passa a gozar, de fato, de uma existência inteiramente diferente daquela anterior, para a qual ele deixou de existir, ele agora é o “duas vezes nascido”: tendo morrido para a infância, a ignorância e a condição profana, renasceu maduro, sábio e em condição sagrada. Pode-se entender que nestes modelos históricos de educação, como os praticados na Índia, se pressupõem a transmutação de

---

<sup>37</sup> Traduzido por mim.



si como uma condição do processo de aprendizagem. As constantes quebras, rupturas e reestruturações da percepção são inseridos pelos ensinamentos, e, em função desta constituição de uma nova existência, toda uma reordenação dos valores pode ser suportada e se apresentar-se de modo vigoroso e efetivo na vida do discípulo. Para as novas tarefas da nova condição existencial em que se penetra, somente um novo ser é viável; por aí também se compreende o conseqüente abandono do nome de família, e adoção de novos nomes e títulos da vida espiritual. Pode-se até arriscar a dizer que, de uma certa maneira na Índia, a distensão máxima destas possibilidades de transmutação tornou-se seu objetivo por excelência, isto é, quando não houver mais possibilidade de passagem de estado, de elevação, de ascensão, quando se atingir “o estado plenamente realizado”.

Aqui devemos citar as técnicas iogues básicas de concentração em função das quais esses processos iniciáticos operam, incluindo-se aí o budismo.<sup>38</sup> Se a idéia dos ritos de passagem pode consistir numa forma perspectiva refinada, expressando uma

---

<sup>38</sup> Note-se aí que, como observa Coomaraswamy, os ritos e os processos iniciáticos budismo se enquadram no esquema geral de outras tradições da Índia, o que nos permite, além de outras qualidades comuns, fazer referência ao budismo dentro de uma análise genérica. *Hinduism and budism*, Coomaraswamy, s/d, p.

riqueza de compreensão sobre a existência, o movimento básico da educação indiana é um caso à parte neste sentido. Neste ponto começa a grande visão “metodológica” do pensamento indiano sobre as condições da percepção e a extensão de sua inserção prática no processo educativo. Vejamos, por exemplo, a “concentração em único ponto”, em sânscrito, *ekagrata*, e as primeiras considerações que decorrem de sua prática. A concentração em único ponto é o início de toda a técnica ióguica básica e figura como um exercício introdutório em todas as tradições do pensamento indiano da época de Buda, é também o que conduz para todos os demais níveis posteriores. Ela consiste na concentração em qualquer objeto, que pode ser um objeto físico (a ponta do nariz ou um objeto luminoso) mas também um conceito, uma verdade metafísica, um Deus. Seu objetivo é, através de uma concentração ininterrupta, integrar as forças do “fluxo psicamental” que, literalmente, significa “um fluxo de atenção multilateral, descontínua e difusa”. Ou seja, a consciência é interpretada aqui como um conjunto de associações que se originam nas sensações dos cinco sentidos e nas estruturas da personalidade, sendo que tais estruturas são reconhecidas pelo sentido que é atribuído às

experiências obtidas no curso da existência. Os sentidos alimentam a consciência com estímulos e nela se multiplicam suas combinações gerando objetos mentais, então, as *vasanas* (ainda, *samsaras* ou *kleshas*)<sup>39</sup> atuam sobre os estímulos e objetos da consciência determinando o valor de suas respectivas experiências. Por exemplo, se são prazerosas ou não, conhecidas ou desejadas, e desta forma, determinam a situação experiencial. Isto, para os indianos, significa uma incessante seqüência de distrações e automatismos: os sentidos alimentam o corpo, que gera uma consciência que lhes atribui um valor e que suscita ainda novas formas de julgamento. Isto faz com que a atenção seja arrastada por toda sorte de considerações, gerando os diferentes estados da experiência humana, num fluxo incessante. Assim a consciência está sempre dominada por objetos que passam a modificá-la gerando experiências, mudando os humores, determinando mais ações (*karma*) subseqüentes. Isto deve ser detido. As concentrações ocasionais que experimentamos e geram discursos, elaborações, formas de entendimento organizadas, são consideradas um esforço ainda vulgar, pois aí o homem

---

<sup>39</sup> Lembremos aqui que o termo *samsara*, é traduzido como subconsciente e designada aqui, como explicitamos antes, o conjunto de *kleshas* ou ainda *vasanas*, que são as estruturas básicas da percepção, por onde se atribuem valores as experiências, ou seja, um fator condicionante. Diferente de *Samsara* como a própria experiência condicionada.

também é ainda passivo. As suas elaborações são, em verdade, determinações de fluxos que ele toma como seus e que pensa dirigir; contudo, aqui seu pensamento ainda não pertence verdadeiramente a ele. Observe-se que, nesta situação, para os indianos, o ser humano é caracterizado como sendo “**pensado pelos objetos**”: ele se constitui como o produto, no sentido da inferência de uma personalidade subjacente e detentora de um conjunto de experiências, dentro da condição do “fluxo mental”.

Sob as aparências do “pensamento” esconde-se, na realidade, um cintilar indefinido e desordenado, alimentado por sensações, palavras, e memória. O primeiro dever do ioguin é pensar, isto é, não se deixar pensar. Eis porque a prática do ioga começa por ekagrata, que elimina o fluxo mental e constitui assim um bloco psíquico, um continuum firme e unitário.” (ELÍADE, p. 53 , 2004).

Eis um grande momento do pensamento indiano que podemos ver descrito expressando a sua marca básica, isto é, no que se considera como “um verdadeiro ato de pensamento”, o que aparece solidariamente como a manifestação de uma “verdadeira vontade”. Apesar de a descrição poder ser considerada não-científica e talvez demasiado introspeccionista, ela representa claramente uma intuitiva, porém, elaborada e refinada concepção sobre os estados da consciência ou da percepção humana. Este é o princípio sob o qual se erige toda a educação que é aqui discutida, da importância da figura dos mestres até toda a necessidade de disciplina e atividade dos discípulos em sua formação. Quando se fala de “pensamento oriental”, a imagem mitológica através da qual este pensamento se exprime, de modo didático, geralmente não nos concede a visão da sutil base de percepção em função da qual o mito e suas narrativas acontecem na relação mestre e discípulo. O princípio básico de transmissão neste modo de educação é a prática inicial que visa controlar as duas fontes do que se considera a origem da “fluidez mental”, disto que comumente reconhecemos como o fluxo de nossa consciência comum no estado de vigília, a saber: a atividade sensorial e a atividade do

subconsciente. Quando se tornar capaz de controlar estas fontes de turbilhões mentais, reduzi-las, ou, ainda melhor, contrai-las até neutralizá-las, em qualquer momento que decidir, tornando-se insensível a qualquer traço estímulo sensorial ou mnemônico, o ioguin adquiriu uma “verdadeira vontade”, começou a tornar-se senhor real de seus pensamentos. A determinação básica do pensamento indiano contemporâneo a Buda começa então a manifestar o sentido de sua postura diante dos fenômenos humanos. A idéia de uma “verdadeira vontade” significa poder conseguir estabelecer um meio de organizar deliberadamente um importante setor da atividade psicossomática, aquele do “fluxo mental”, representado pela experiência natural dos sentidos. E, para tanto, diversos aspectos da “fisiologia” são considerados: as posturas físicas que não podem ser desagradáveis; a respiração que deve ser absolutamente ritmada; a alimentação que deve ser pouca e, de preferência vegetariana, apenas até certa hora do dia, por exemplo. Note-se que, para que uma postura a ser praticada não seja desagradável, ela deve ter sido praticada por um tempo relevante, até que não se perceba nenhum esforço por parte do praticante, de modo que não haja nenhuma consciência possível derivada da posição

estabelecida para a meditação. Aí entra a respiração completamente ritmada, que é descrita como perfeita quando uma pena colocada sob o nariz não se desloca durante o processo de inspiração e inalação, considerando sempre a intenção de distender o quanto possível os períodos de troca de ar<sup>40</sup>.

Para isto, também de modo comum, se acrescentam as práticas de outras atividades que são complementares e necessárias à conquista da “concentração em único ponto”: *os refreamentos e as disciplinas*. A consideração sobre os “refreamentos” e as “disciplinas” é muito valiosa pois expressa como o caráter moral do pensamento indiano se configura esclarecendo, ainda mais, o contexto desta educação. Os “*yama*”, ou refreamentos, são: “não matar”, “não mentir”, “não roubar”, “abstinência sexual”, e “não ser avaro”; enquanto os “*niyama*”, ou disciplinas são: “limpeza”, “contentamento”,

---

<sup>40</sup> Elíade (2004, capítulo 2) observa que estas práticas de respiração, chamadas pranaiama, são comuns em diversas tradições, tanto chinesas, como islâmicas e cristãs, como nas práticas dos alquimistas. Mas a respiração ocupa papel central em todas as disciplinas do ioga de diversas formas: captação de energia (do ar, *prana*), regulação de energia (dos centros nervosos e energéticos do corpo, *chakras*), exercício de autodomínio psicofísico (distendendo as necessidades natas do corpo). Contudo, note-se que a função principal é ajudar a estabelecer a concentração em único ponto, um estado de consciência que deve perdurar durante os quatro estágios da consciência considerados pelos iogues: vigília, sono com sonhos, sono sem sonhos e a “consciência cataléptica”. Esta última gerada por profundos estados de concentração e meditação, obtidos após longos anos de prática, e que através de ascetismo, quase sempre rigoroso, pretende reduzir as funções metabólicas ao mínimo possível, uma condição ténue para o discípulo, que algumas vezes paira entre a vida e a morte.

“ascese”, “estudo (das disciplinas metafísicas)”, e “o esforço para fazer do nirvana motivo de todas as suas ações”. A função dos refreamentos é purificar a conduta de algumas atitudes, ainda que estas sejam permitidas pelo convívio social. Porém, é importante notar que, ainda que seu conteúdo seja moral, não se tratando propriamente de uma técnica ióguica, é através de sua prática que se pode observar à atuação das “*vasanas*”, das “impregnações”, demonstrando as qualidades de percepção do discípulo e em que ponto do percurso de autodomínio este se encontra. Certamente, estas são restrições de conduta, contudo, o efeito de sua prática é constituir através das forças da consciência uma nova percepção possível e efetiva de si, através do reconhecimento e da dissolução das estruturas da consciência que antes coordenavam a conduta e as experiências. A idéia de “não-violência” é evocada para se explicar o princípio destas práticas. Todos estes termos dos “refreamentos” e das “disciplinas”, no pensamento indiano, devem ser percebidos como gerando uma cadeia sucessiva, onde a prática de uma dessas condições remete, necessariamente, à outra. Por exemplo, para que não se faça mal a nenhum ser considera-se necessário não mentir, daí a necessidade de veracidade entre as palavras, pensamentos e atos. Ainda aqui, note-se que a palavra deve ser usada apenas para descrever e apontar o conhecimento verdadeiro, caso contrário redundaria em erro; ainda que não expresse uma falta de verdade. Se não manifestar a direção que promove o bem para todos os seres, é estéril, e logo, desprovida de mérito, pois se desperdiça uma oportunidade de fazer o bem. Deste modo, se constitui um alto grau de atenção sobre os menores movimentos do discípulo. Isto nos leva a “não roubar”, que não é apenas não tomar algo alheio, infligindo mal a outrem, mas também propriamente “a destruição do desejo de roubar algo alheio”, tendo ainda a aceção de estar satisfeito com sua própria condição, implicando aí em não se

deixar afetar pela condição do semelhante. O que reporta “a não ser avaro” que consiste na percepção e na assunção de uma firme atitude correspondente, compreendendo que à posse, segue-se o sentimento de apego, e certamente redundando em prejuízo pelo fluxo de acumulação, preservação e destruição dos bens que, inevitavelmente, se seguirá, dado caráter impermanente da realidade. É neste ponto que se evoca a abstenção sexual, que tem por finalidade o acúmulo e a conservação da energia geratriz, uma fórmula de acúmulo que não implica em novos enlaces com a finitude, ao contrário, marca a determinação em superá-la. A necessidade de abstenção é fundamental porque a questão do ato sexual não redundando em pecado, mas, sim, em fraqueza. Não se concebe uma fraqueza ética ou espiritual, o que levaria à idéia de pecado novamente, mas fraqueza energética, uma diluição da energia vital e o conseqüente comprometimento com outras formas de sustentação da percepção de uma certa realidade ilusória, o que dificulta a obtenção da concentração em único ponto. Observe-se que isto não se confunde com uma forma de sublimação, como estamos acostumados a perceber nas vias místicas de realização. Aqui a idéia de abstenção não significa “fazer isso para não fazer aquilo” ou, neste caso, opor um não-fazer a um fazer, o que significaria, segundo a tradição iogue, ainda um mesmo modelo de percepção, pois o desejo, em si mesmo, continuaria presente e determinante do fluxo psicamental. A questão aqui é uma verdadeira extirpação do desejo de contato sexual. Seu tratamento é aquele que promove “o arrancar de suas raízes”, como descrevem os indianos, a neutralização completa desta *vasana*, desta impregnação, desta estrutura “subconsciente” que nos atrela à experiência que não sacia o desejo de forma definitiva, apenas o prolonga. A idéia de *vasana* apresenta aqui sua extensão: é sempre um ponto de retorno às experiências rotineiras: “um sofrer de reminiscências contínuas” através da valorização da experiência



sensorial, de sua aceitação, e logo, de se perceber acreditando que a experiência comum se constitui e se caracteriza em suas qualidades de modo independente, como se as coisas existissem e valessem como as percebemos independente de nós. Ou seja, é preciso destruir as estruturas que nos mantêm atrelados a determinadas “coordenadas”, onde se dão as experiências que conhecemos. Pode-se concluir que a idéia de uma moral, de um código, nesse sentido parece não se confundir com uma simples prescrição externa de conduta, nem mesmo redundante numa atitude apenas tradicional que vai sendo passada inconscientemente de geração a geração, simplesmente porque assim foi ensinado a fazer. A interpretação da cultura indiana como portadora de um sistema de educação primitivo, o qual apenas faz sustentar uma tradição herdada, está muito longe de retratar o alcance de visão destes pensamentos.

Da mesma maneira podemos entender as “disciplinas”. A “limpeza” significa além da limpeza física, também a prática de limpeza dos órgãos internos (através da ingestão de pedaços de panos para a limpeza de resíduos alimentares e eliminação de toxinas das vias digestivas) que se observa muito freqüentemente na prática do *hata-yoga*, aquela ioga das posturas físicas, e que se tornou popular no mundo; mas, também possui o sentido de limpeza “espiritual”. O que se utiliza para evocar a disciplina do “contentamento”, ou seja, “não mais desejar a ampliação das necessidades da existência”, evitando o enlace nem sempre perceptível, porém seguro de ocorrer no caso de se seguir o fluxo da impermanência, tornando-se tendencioso e parcial no seu julgamento. O que leva à prática ascética, ou seja, a prática de suportar o revezamento dos contrários, o prazer e dor, a alegria e tristeza, o calor e o frio, apreço e a indiferença por si, por exemplo, como sendo uma única e mesma experiência; e, ainda, situações extremas, desejo de comer, desejo de beber, desejo de sentar e desejo de ficar de pé,

assim como deve se buscar a ausência de palavras e mímica, que podem revelar pensamentos e sentimentos. Neste sentido, os sábios insistem que a mímica pode significar “uma transmissão aleatória de pensamento”, que esta exprimiria “um segredo íntimo da mente”, que se pode pensar ter conhecido e dominado, mas que, em verdade, ainda subsiste. A prática bem sucedida da ascese constitui uma grande marca no domínio sobre si mesmo. A importância de suportar os contrários até o ponto em que não suscitem uma alteração da expressão facial demonstra até que ponto se pode conceber um “estado de autocontrole”, ou ainda o alcance de transformação da percepção. Para que o autocontrole seja efetivado o “estudo” é necessário, é preciso se versar no conhecimento das ciências relativas à liberação ou, ainda, repetir a entoação da sílaba “*Om*”<sup>41</sup>. Deve-se observar que o estudo das altas ciências da liberação (ou seja, o estudo da metafísica do ioga) é concebido, neste sistema de transmissão, como o

---

<sup>41</sup> A significação da sílaba *Om* leva a especulações sem limites. Contudo, pode-se dizer que para os indianos cada ente ou estado experimentado possui um nome (um som) correspondente à sua forma manifesta e, logo, que a correta e sucessiva pronúncia dos sons poderia levar a liberação das condições experimentadas, ou seja, a transformação das percepções e experiências das formas nas quais se está imerso. A sílaba *Om* é considerada o princípio fundamental, a sílaba criadora que resume todas as formas de iluminação. É fundamental perceber que esta forma de ioga (*mantra-ioga*) se tornou relevante em todas as práticas ascéticas da Índia como uma forma alternativa de prática substituindo algumas vezes outros tipos muito difíceis e complexos de prática como o *hata-ioga*.

entendimento intelectual seguido da prática e do fruto da prática. E, que aqui, se compara em importância com a entoação de cânticos, compondo a validade de um mesmo item para os processos concentração e liberação. Vemos aí, como observamos na nota 4, que a correta e cultivada entoação de cânticos, orientada por mestre hábil que conserva a forma correta de entoação revelada no curso de sua tradição, também leva à interrupção do fluxo psicomental. É importante notar que estas práticas acima descritas são apenas introdutórias, as mais básicas, comuns a todos os sistemas indianos, e que visam preparar o discípulo para os demais estados contemplativos da meditação.

Apenas para ilustrar, na tradição Ioga-dársana, Pantajali também estabeleceu que muitas práticas fisiológicas e exercícios espirituais devem ser aprendidos e dominados por aqueles que querem obter a concentração em único ponto e, por fim, a concentração suprema, “*samadhi*”, ou êxtase supremo. (LAVRADOR, 1980, Primeiro capítulo) Estas práticas e exercícios constituem um grupo de técnicas ióguicas e são, ao mesmo tempo, um itinerário ascético-espiritual que conduziria à tão desejada meta de liberação da finitude, são eles: “os refreamentos”, “as disciplinas”, “as atitudes e posições do corpo”, “o ritmo da respiração”, “a emancipação da atividade sensorial da influência dos objetos exteriores”, “a concentração”, “a meditação” e o “*samadhi*”. Isto é, elas constituem ao mesmo tempo, uma espécie de metodologia, pelo seu caráter técnico, e cronograma, por esboçar as condições necessárias a serem adquiridas no processo de formação iogue, o que, devemos lembrar, acontece no interior de diferentes tradições (segundo as variações que lhes são próprias) e que culmina na estabilização de um tipo de especial de intuição e experiência. É preciso observar que os textos de Pantajali são do início da era cristã, e o itinerário por ele proposto resume o conjunto de práticas já há muito difundidas, não é possível precisar as datas, contudo, existem referências a práticas

iogues de meditação pelo menos cinco séculos antes da época de Buda. Citamos estes oito passos estabelecidos por Pantajali, mas poderíamos ter citado o Nobre Óctuplo Caminho, ou ainda outros que também ilustram “os passos” da caminhada para a liberação, forma comum de se expressar tal caminho. As listas variam, contudo as práticas introdutórias se constituem em função “da concentração em único ponto” e, como apoio, os “refreamentos” e as “disciplinas” são comuns a todas as tradições.

Na interpretação do budismo isto é relevante para que se tenha idéia da extensão da assimilação e reprodução de uma discussão e do sistema de transmissão em função da qual ele se constitui. Além disso é fundamental que, apenas nas suas formas iniciais acima descritas, as práticas ióguicas já impliquem numa grande extensa consideração e reformulação sobre a experiência da realidade humana, expressando o caráter fundamental de toda experiência de aprendizagem da Índia clássica. Aqui, todo o esforço para o alcance de novos enlaces com a existência, de novas formas de experimentação que já parecem constituir um quadro de uma completa reforma da experiência básica, começa a se apresentar. A idéia da “concentração em único ponto” que lança a compreensão de que o homem “é pensado pelos objetos”, e aí a possibilidade de um *continuum da mente*, da cessação do “fluxo mental”, apoiada pela reformulação consciente da “conduta moral” para reconhecimento e eliminação das *vasanas* é já uma meta ambiciosa, ao menos para nosso tempo. Através do que parece, aparentemente, um simples quadro de prescrições morais, se esboça e se introduz a fineza de percepção e elaboração do pensamento indiano, assim como a extensão de sua penetração. Ao que se acresce o grande acúmulo de experiências ascéticas, abrindo um grande caminho para se considerar o que hoje nos questionamos em termos de “natureza humana”, ou ainda “funções psicológicas”, assim como as possibilidades alternativas

diante da experiência humana cotidiana. Logo, este também é o melhor ponto para se perceber porque Mircea Elíade considera o pensamento indiano como uma fonte possível para se entender uma condição além dos condicionamentos que normalmente se evocam para explicar a experiência humana, oferecendo uma nova condição epistemológica. Devemos lembrar que sua força reside, justamente, no fato de que esta nova condição epistemológica deve se encarnar no campo de experiências, durante o processo de educação dos discípulos. É preciso reconhecer, antes de tudo, para que se possa compreender o espírito das formulações indianas, o espírito de reformulação da percepção de si e do mundo, implicado nos seus processos de aprendizagem.

### **2.3) A transmissão oral e a relação mestre- discípulo**

Tendo considerado a base ióguica das discussões indianas, é preciso ainda perceber o veículo básico de transmissão dos ensinamentos que a introduzem, aquele da transmissão oral. Isto é fundamental para compreender mais um dos limites específicos do pensamento indiano e que também caracteriza as condições de aprendizagem dos discípulos no seu processo de autotransformação que aqui é meta da educação. A transmissão oral sustenta a base de contato com os ensinamentos como uma das principais formas de transmissão, e assim marca de modo profundo a questão da aprendizagem implicando numa série específicas de condições para sua ocorrência, como o contato com mestre, a necessidade de uma escuta especial e o treinamento da memória. É a própria transmissão oral que ainda deve ser evocada para se compreender algumas diferenças entre as diversas tradições da Índia e suas conseqüentes variações na história. Vejamos, então, o alcance de sua influência.

Alguns registros históricos, inclusive de diferentes tradições, apontando embates filosóficos onde se conta com a presença do Buda Sakyamuni, são utilizados para

confirmar sua existência histórica, comprovando que de fato ele existiu, que realmente era um príncipe da família dos Sakya, e ainda sua partida para a vida ascética. Depois, confirmam ainda os 45 anos de dedicação à transmissão da doutrina por ele apresentada. E foi nas condições históricas de entendimento acima descritas, aquela sobre como educar transcendendo a si mesmo, que o Buda nasceu e foi educado, e na qual também formulou sua doutrina. As opiniões sobre a educação de Buda divergem<sup>42</sup>, mas recebeu sua formação cercado pelo espírito ióguico de compreensão. Se não era brâmane, certamente foi iniciado nas práticas ióguicas. A importância disto, note-se, é que este quadro é muito diferente da imagem mítica do Buda, do príncipe que viveu a vida palaciana desconhecendo a dor, o sofrimento e morte e, ao se deparar com esta realidade, abdica de tudo para viver a vida ascética visando pôr um fim a estas condições. A idéia de extinção, de nirvana, como uma condição além da impermanência dos eventos comumente experimentados, constitui a base das religiões e discussões

---

<sup>42</sup> Shearer considera que Buda foi educado como um príncipe segundo as tradições da Índia aborígene, uma vez que sua origem é da parte noroeste da Índia, onde a invasão dos povos arianos (de 2000 à 1500 A.C.) que originou o bramismo, segundo ele, não teve grande penetração. Por outro lado, segundo Coomaraswamy, comentador altamente conceituado, Buda foi muito influenciado pelo bramismo e era mesmo brâmane por temperamento. Coomaraswamy, Introdução, s/d, p. 42.

filosóficas da Índia, assim como as técnicas de ioga, tal como aquela acima citada de “superação”, ou ainda “indiferença aos contrários”. As posições entre as diferentes tradições divergiam nos termos de como a “essência” fundamental das realidades possíveis é considerada, de como a realidade impermanente se constituiria em função deste fundamento último, de quais relações ela possuiria com os seres, e, de como os seres devem se posicionar frente a sua percepção. Contudo, ela é sempre meta indiscutível. E como, para atingir tal objetivo, é preciso transformar a si próprio com as práticas devidas, é impossível que o Buda desconhecesse as práticas de ioga assim como seus fundamentos, e, ainda mais sendo um príncipe. Mas tal é a força do mito como um recurso na transmissão oral que foi ele quem se consolidou como portal para o ensinamento. Ainda hoje, atuante no budismo, mantendo o mito do jovem que desconhecia as condições do sofrimento e decidiu libertar-se como uma das formas de introduzir as práticas e o seu propósito para os discípulos.

Estando ciente de que as divergências do pensamento indiano se fundamentam na aceitação destes princípios comuns (a possibilidade de iluminação e transformação de si), é imprescindível notar que isto deriva também da influência da transmissão oral. O que pode ser comprovado quando se observa a repetição das terminologias, das estruturas míticas, de imagens da cultura popular, bem como de qualquer imagem que seja bem sucedida para ajudar a esclarecer e realizar o nirvana, ainda que originadas em alguma outra tradição. A fala dirigida ao discípulo utiliza experiências e conceitos conhecidos para gerar uma melhor compreensão. Assim, a assimilação de conceitos e práticas comuns é constante e, com o passar dos séculos, aqueles mais bem sucedidos em trazer compreensão sobre a liberação acabaram por se tornar de domínio comum nas diferentes tradições. Logo, sempre houve a oportunidade de diálogo e , em alguns

momentos, de mútua admiração e, é claro, divergências que chegaram a grandes rivalidades. Ao mesmo tempo, o reconhecimento de um mestre iluminado ou de um grande sábio é, independentemente do caráter específico de sua devoção, um evento também possível, bem como o respeito e a deferência a sua figura. Isto permitiu uma grande combinação de conceitos e práticas comuns, distintas apenas na perspectivação de sua função e sua aplicação, o que ocorria segundo a orientação própria de cada tradição. A própria história do Buda, diga-se de passagem, é também um exemplo interessante desta comunhão de práticas e imagens.

Existem várias correspondências bem próximas entre a lenda da última vida de Parsvanatha e a biografia do Senhor Buda. Além disso, certas imagens de Buda, que o mostram protegido por uma serpente, dificilmente podem ser distinguidas do *Thirthankara* jaina. Sem nenhuma dúvida, as duas religiões compartilham uma tradição comum. Os nascimentos dos dois salvadores são muito parecidos, tal como os relatos sobre o maravilhoso conhecimento que possuíam quando crianças. Os augures predisseram para ambos a missão de Crakavartin, ou um redentor do mundo. Os dois cresceram como príncipes, mas deixaram os palácios de seus pais para irem a floresta em busca de experiências semelhantes de auto-realização ascética, e nos episódios culminantes destas biografias – a conquista da liberação – o ataque de Samvara a Parsvanatha corresponde ao de Mara, o deus do desejo e da morte, contra o meditativo Gautama Sakyamuni (ZIMMER, 2000, p.150).



Observe-se então que mesmo a história que permanece nas tradições budistas sobre o acontecimento da iluminação do Buda não possui caráter exclusivo, pois a repetição de algumas fórmulas é constante, exatamente como algumas práticas introdutórias como “a concentração em único ponto”. É claro, pode-se perguntar neste ponto se ele realmente existiu, ou se ele realmente era um príncipe?, ou ainda levantar uma série de outras questões que são impossíveis de serem respondidas. Mesmo porque a referência a príncipes devotados à vida ascética, antes e depois de Buda, abandonando seus interesses de domínio material é comum no pensamento indiano<sup>43</sup>. A interação

---

<sup>43</sup> O que nos leva a um exemplo surpreendente. Observe-se que a “Bhagavad Gita”, (ROHDEN, 2000), o livro mais famoso da epopéia hindu, propagou um método de liberação, nele apresentado, por todas as camadas da sociedade indiana, apesar de sua circunstância estratificada e altamente discriminadora. Traduzido do sânscrito, a “Sublime Canção”, mostra como o príncipe Arjuna, um *ksatria*, ou seja, um membro da classe dos guerreiros, deve mover uma guerra contra seus familiares, que usurparam seu trono. Influenciado pelo ideal de liberação, ele diz que prefere a morte e a perda de seu reino do que sujar suas mãos com sangue daqueles que, embora o tenham traído, lhe são extremamente caros e valem mais que os bens materiais. Então, é quando a figura de Krishna lhe exorta a cumprir seu dever como um guerreiro, que aplicando os métodos do ioga, deve apaziguar sua mente e cumprir seu destino, movendo a guerra que não deseja. Aqui, a determinação expressa por Krishna é aquela da ação no mundo, o que implica na morte dos entes mais queridos de Arjuna. Porém, deve-se observar que isto se dá em função da superação de si mesmo. Arjuna deve ignorar seus anseios mais básicos, inclusive estes que parecem muito espirituais, como deixar de lado as suas riquezas e não se comparar a seus amados oponentes que se deixaram levar pela cobiça. Contudo, como esta atitude de Arjuna implica em apego em relação a seus parentes, lutar representa atitude iogue de superar a si mesmo. Ainda que estes termos

neste caso é incessante para todos os lados: por exemplo, também o refrão budista “tudo é dor, tudo passa” expressa o caráter impermanente da realidade, de que ela não possui substancialidade. Mas, neste caso, deve-se lembrar das situações dolorosas que, para alguns, surgem como preciosas porque estes extraem delas muitos sentidos para a existência. Este preceito budista foi adotado, com os séculos, tanto na escola Sankya quanto na escola do Ioga e mesmo pela escola do Vedanta<sup>44</sup>. Isto é importante porque o Vedanta, baseado na autoridade de seus livros sagrados, considera o budismo uma religião herética; mas, ainda assim, reconhecendo o valor esclarecedor de algumas práticas, também as adota, como o uso deste refrão, apesar de afirmar que o budismo é

---

pareçam extremos, expressam a intensidade de devoção exigida na Índia de Buda. Considera-se que a Bhagavad Gita surgiu aproximadamente em torno de 400 A.C. e adquiriu sua forma atual em torno de 400 D.C., quando, apesar da escrita, o principal regime de transmissão ainda era o oral. Este é um caso onde o ideal de liberação é apresentado se afastando da imagem do asceta solitário e isolado, e logo, quando a idéia de iluminação passa ser explicitada como possível mesmo nas condições e atividades históricas. (Cf. Zimmer, 2000, Parte 3, Cap. 2)

<sup>44</sup> A tradição do Vedanta é como é chamada a tradição bramânica durante a idade média. Os povos ários invadiram a Índia e chegaram com os Hinos Védicos, que retratavam a relação dos deuses e suas respectivas manifestações no universo temporal, onde se incluem suas formas ritualísticas e análises teológicas (*Bhramanas*). O que significa uma experiência mitológica da realidade. Depois, 800 à 500 A.C., florescendo na época de Buda, estão as *Upanishads*, que expressam uma libertação do ritualismo bramânico (ao menos em termos conceituais que se tornam muito abstratos), ao mesmo tempo que demonstram uma alta assimilação dos conceitos e da mentalidade iogue, tradicional da Índia aborígene. O Vedanta é descrito como período escolástico do bramanismo cujo ideal de realização é aquele da realização do princípio absoluto de *atman*. (Cf. Zimmer, capítulo 3, 2000).

uma percepção enganosa. O mais interessante, aqui, neste cenário muito impreciso, é pensar na base sobre a qual este pensamento está forjado e assim considerar o caminho deixado pela figura de Buda que, conforme se observa nas escrituras, afirma não ser o criador de seu ensinamento, mas que apenas tinha descoberto uma via há muito esquecida<sup>45</sup>.

As condições de pensamento a que remetem o budismo primitivo são muito obscuras e difíceis de precisar, uma vez que a tradição oral era o meio comum de transmissão e o que não foi registrado através da memória neste sistema de transmissão como relevante foi perdido. A escrita apenas começou na Índia, aproximadamente, em 400 anos A.C., quase um século após a morte de Buda, quando então se começou a registrar os ensinamentos das diversas tradições. Mas isso aconteceu em pequena escala, tanto que o registro budista mais antigo, “O Cânone de Páli” ou “Cânone dos Antigos”, data, aproximadamente, de 80 A.C. (Cf. Zimmer, 2000, apêndice). Logo é nas narrativas da transmissão oral, que devemos localizar uma força muito própria do

---

<sup>45</sup> “Ó monges, é como se um homem caminhando na floresta ou através de um grande bosque, encontrasse uma antiga estrada, um antigo passeio seguido pelos homens de outrora... Eu mesmo, ó monges, eu vi um caminho antigo, uma estrada antiga, que seguiram os despertos de outrora”. Buda, Samyuta Nikaya, II, s/d, p. 209.

cenário de origem do budismo, por onde se pode compreender a configuração destes freqüentes pontos em comum entre as diferentes tradições. Note-se ainda toda a tradução das experiências ióguicas e da sabedoria ancestral na narração de mitos, lendas, sagas, enfim, de contos e estórias, que caracterizam a transmissão do pensamento indiano em geral.

Apesar de ser a prática iogue o que caracteriza de modo muito específico as questões do pensamento indiano, a narrativa oral é de igual importância. Nos dois textos nos quais trabalha diretamente a questão da narrativa, “Experiência e Pobreza” (1993e) e “O narrador” (1993a), Walter Benjamin trabalha a experiência da narrativa de um modo que é muito apropriado à este ponto da discussão. Ele afirma que a narrativa, que ainda hoje compõe de modo marcante a transmissão do budismo em diversas escolas, é uma forma de transmissão baseada na *ação da experiência*, aquela experiência adquirida no curso da vida dos homens e transmitida pela linguagem oral. A importância da idéia de narrativa em Benjamin consiste em que nela se esclarece que o fato narrado conserva sua força na experiência que porta e que, no decorrer do tempo, guarda ainda a capacidade de se desenvolver e adquirir novos sentidos. Isto porque a figura do narrador (que aqui equivaleria à figura de um mestre) aparece como aquela que sabe contar histórias, permitindo a conservação do vigor daquilo que conta, enquanto ainda se vale da experiência de outros, e pode acrescentar sua própria experiência à narrativa. A força do caráter narrativo está na coletivização do saber, enquanto não exclui a dimensão individual da experiência; ela não redunde em mera opinião, como também não descarta o espaço e a força do indivíduo. Assim em seu comentário da narrativa de Leskov, Benjamin diz que “o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o

episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação”.<sup>46</sup> Isto se dá, enquanto a narrativa permanece ainda num âmbito coletivo ou universal. A idéia benjaminiana de narrativa, embora esteja referida de forma preponderante às sociedades arcaicas como a Índia clássica, ignora alguns aspectos da discussão como as técnicas ióguicas. Porém, ainda sim é muito esclarecedora. Lembremos as considerações de Elíade, acima mencionadas, sobre os processos iniciáticos nas sociedades tradicionais e de como as narrativas orais sustentam verdadeiras reconfigurações da percepção do indivíduo sobre a existência. Assim também Benjamim nos diz que as transmissões orais são, sem nenhuma dúvida, uma forma de transmissão cujo “objeto” é uma nova forma de percepção pela aprendizagem de uma experiência. Mas, com Benjamim, ou seja, com a idéia de um caráter agregador de experiência pertencente à transmissão narrativa é que se pode entender como no pensamento indiano a multiplicidade de escolas se reflete dentro de uma mesma tradição. A transmissão oral é capaz de sustentar o patrimônio de uma tradição e, ainda sim, promover dentro dela o

---

<sup>46</sup> Walter Benjamim, 1933, p. 203. A informação segundo Benjamim é clara, precisa e limitada, ela tem que bastar a si mesma para poder ser significada enquanto que na transmissão oral a significação se dá na relação entre o narrador e o ouvinte, o mestre e discípulo, e contextualiza o valor do ensinamento.

advento de nossas perspectivas. Como já dissemos, no primeiro século posterior à morte de Buda já havia 18 diferentes escolas. A narrativa da vida do Buda não é exclusiva, assim como a busca dos estados iluminados, constitui, na Índia clássica, uma temática de domínio público.

Mas, avaliada como a base de uma metodologia de transmissão, é preciso observar que tal forma de interação e transmissão de experiências que existe na narrativa, acontece de modo muito peculiar, na sólida relação que se constitui entre mestre e discípulo, para a transmissão das práticas relativas ao caminho da iluminação. Aqui, a relação mestre-discípulo pode ser pensada como uma espécie de “grau máximo de interação” para que justamente uma transmissão de experiência possa se operar, adquirindo para isto algumas características que parecem contraditórias com o quadro acima descrito. Por exemplo, do discípulo se espera docilidade e entrega total ao guru, o que se expressa em conceitos que são traduzidos como “obediência” e “fé absoluta”, que também são considerados como pré-requisitos básicos do pensamento indiano em geral. Mas, vejamos o que significam, para o espírito indiano, estes dois pré-requisitos. *Susrusa*, que se traduz por obediência, significa o desejo fervoroso de ouvir, obedecer e reter o que se ouve, implica em respeito, reverência e serviço. *Sraddha*, que se traduz por fé absoluta, significa a firmeza da mente enquanto ausência de dúvidas e exige a eliminação de qualquer possibilidade de crítica que se origine de modo independente por parte do discípulo. Ambos os termos denotam a necessidade de uma grande disposição para entregar-se à aquisição dos ensinamentos, tanto que *sraddha*, também significa em sânscrito “o desejo ardente de uma mulher grávida”. A relação mestre-discípulo se estabelece nestes termos porque, de um lado, deve-se entender que o mestre é o portador da sabedoria, uma espécie de manifestação de uma condição

possível que, se fôr seguida pelo discípulo, também vai se manifestar nele. Note-se que geralmente os mestres são possuidores de algum saber específico de asceta, mago, oleiro ou médico, no que o discípulo também se formará seguindo os seus passos, servindo-o dia e noite, chegando mesmo a ir morar junto dele. Logo, seguem-se todos os ritos cotidianos, os cultos especiais para as deidades adoradas pelos mestres, as instruções orais e, dependendo da época, o estudo dos manuais. Seguí-lo significa seguir o próprio caminho da iluminação. Do mestre, se espera que ele seja um exemplo impecável, que ele traduza ponto por ponto cada item do ensinamento por ele ministrado. Mas, de outro lado, lembremos que tudo isto é exigido porque o que é sobretudo visado nesta relação é uma espécie de “transferência” psicológica entre mestre e discípulo, pois uma transformação precisa ocorrer. O discípulo, como um metal maleável, deve ser formado seguindo o molde do mestre que lhe serve de matriz, e isto não apenas em relação às questões de arte e saber, mas também a toda atitude pessoal” (ZIMMER, p. 48, 2000). As prescrições e condições exigidas, mais uma vez, não são um mero código de conduta, mas refletem, isto sim, o método ióguico de transmissão e aprendizagem dos indianos. Isto nos sugere um grande alargamento do ideal de transmissão de experiências tal como foi evocado por Benjamim para caracterizar a narrativa como meio de transmissão.

Mas, de acordo com a descrição benjaminiana sobre a possibilidade de interação e agregação da experiência individual, parece que na Índia através da presença destes pré-requisitos, ao contrário, não havia possibilidade de que tais características se efetuassem dessa forma. Neste ponto, tal consideração que parece mesmo ser totalmente incongruente com o caráter agregador de experiências da narrativa, como acima descrito. E, apesar da alta sofisticação normalmente não considerada, as relações

mestre-discípulo lembram muito neste aspecto a forma como são caracterizados os sistemas arcaicos de educação, visando estritamente uma transmissão dos valores e hábitos de uma tradição. Fato caracterizado pela dominação dos anciãos sobre aqueles que herdarão a tradição. Contudo, observe-se que se a prática inicial do discípulo está pautada em práticas como a “concentração em um único ponto”, é segundo o sistema iogue de transmissão que agora se deve pensar a ação da narrativa. A “obediência” e a “fé absoluta” se fazem necessárias para determinadas condições perceptivas, para a *extinção do “fluxo psicomenta*l”, e é somente desta forma que, como veremos, podem começar a surgir as possíveis variações de interpretação. Não podemos esquecer da clara consciência de que as palavras não podem representar a experiência a que fazem menção, já que esta se constitui através de uma forma alternativa de experimentação (ióguica), pautada na percepção orientada pela intuição, o que remete a experiência prática de cada um. Daí a extrema importância de não se alimentar as dúvidas e se seguir às prescrições, pois são estas práticas que levarão ao verdadeiro sentido do ensinamento, do contrário, se estaria ainda uma vez mais referido a uma condição perceptiva a ser ultrapassada, o que impossibilita a verdadeira compreensão. As práticas básicas de concentração, “os refreamentos”, “as disciplinas”, “a obediência”, “a fé absoluta” exprimem a significação da expressão “morrer para esta vida” e numa outra forma de existência poder se manifestar. É, somente assim, após ter realmente compreendido, que se permite ao discípulo poder expressar e acrescentar sua própria experiência à narrativa podendo fazer variar a interpretação, isto é, quando já possui uma nova condição epistemológica de compreensão e vivência da realidade, e, no mais das vezes, quando já se tornou um mestre. A devoção não significa aqui uma obediência cega literal mas, sobretudo, uma vez mais a presença da necessidade do que até então



temos nos referido como uma necessidade de transmutação. Assim, estes pré-requisitos não significam de modo algum que não houvesse interação entre mestre e discípulo ou ainda possibilidade de se acrescentar sua própria experiência à narrativa. Muito pelo contrário, existiram muitas variações de interpretação e mesmo dissensões numa mesma tradição. A questão é que a força da narrativa e sua consistência desenvolveram-se de forma muito peculiar, uma vez que seu solo é o da experiência intuitiva e, ainda mais, porque através dela se desenvolveu toda uma complexa estrutura de saber metafísico.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Observe-se, como exemplo, uma rápida descrição do sistema de idéias jaina. Primeiramente, a concepção sobre os seis elementos que compõem a realidade: *Jiva*, como vimos, é substância primordial, a imaculada mônada vital, plena energia e pura beatitude. *Ajiva* é toda porção espacial dentro e fora do ser macrocósmico (ser mítico que contém todos os universos), indestrutível, e manifesta-se como os quatro elementos do universo, oposta à *jiva*. *Dharma*, o elemento que possibilita o movimento, comparado à água onde os peixes podem nadar. *Adharma*, o elemento que permite o descanso e a imobilidade, comparado a terra onde as criaturas se deitam. *Kala*, o tempo, que permite as mudanças. *Pudgala*, matéria composta de minúsculos átomos, dotado de sabor, odor, tangibilidade e cor. Não especificaremos aqui, contudo, em função destes elementos, segue-se à distinção de seis diferente tipos de densidade da matéria: 1) “sutil-sutil”, aquela invisível dos átomos; 2) “sutil”, a invisível substância do karmam; 3) “sutil-densa”, invisível mas passível de experimentação como os sons e o contato com o vento; 4) “densa-sutil”, visível, mas que não pode ser apreendida como o brilho do sol, a escuridão e sombra; 5) “densa”, aquela visível e tangível, porém líquida; 6) “densa-densa”, matéria com existência separada e distinta, madeira, metais e pedras. Daí decorre, em função da combinação destes elementos, uma lista de 148 karmas possíveis que são explicados em sua origem e efeito, tais como: aquele que impede uma visão clara da verdade dos acontecimentos, aquele que cria sensações de prazer e desprazer, ou ainda, aquele que nos impede de gozarmos das coisas, fazendo com que cheguemos atrasados, ou possuamos uma coisa desejando outra. Poderíamos ainda citar as diversas colorações da mônada e os sete caminhos necessários para liberação, ou seja, uma elaboração metafísica extensa e detalhada. Note-se que tais formulações jainas são datadas

A narrativa transmite o sentido possível da liberação nas formas mais comuns da cultura indiana, a vida dos deuses, as lendas dos iluminados, as sagas entre os mundos etéreos e transcendentais, as infinitas fábulas sobre personagens do reino animal. Porém é a intuição da prática iogue e, fundamentalmente, a intuição dos grandes mestres e grandes narradores que dá origem a determinada configuração específica de uma tradição. E, logo, se acrescentam as inevitáveis e inúmeras variações que acontecem numa tradição, devido a maestria em alguma atividade, seja numa prática médica, num exercício ascético (sendo que há inúmeros possíveis), na prática de magias, ou mesmo apenas sustentando os ensinamentos orais de uma tradição, etc. Ou seja, as variações se dão de acordo com a experiência de cada um dos mestres e seus discípulos no decorrer das suas respectivas práticas.

Usualmente, no pensamento filosófico indiano, estas diversas compreensões são designadas como *dársanas*, termo traduzido como “pontos de vista”, ou seja, diferentes perspectivas de um mesmo ponto. Na época de Buda, havia uma grande tradição de debates orais em praça pública onde diversos sábios, eruditos e mestres vinham para

---

em torno de 600 A.C., e que sobreviveram de acordo com a tradição oral. (Cf. Zimmer, 2000, parte III As filosofias da eternidade, capítulo 1).

expor suas posições, contrapondo sua perspectiva à de outros, buscando sobrepujar as demais, fazendo prevalecer a sua própria. Ao contrário do que se pode supor, irrefletidamente, pela presença da prática do ioga (buscando um “verdadeiro ato de pensamento” ao estancar o fluxo mental) e pela exigência de uma dedicação total do discípulo como princípio da transmissão, na Índia se constitui uma sólida tradição de debates e especulação metafísica. E, que de modo geral, eram não apenas assistidos pela massa, quando feitos por ascetas errantes em suas pregações como fez o próprio Buda, pois eram também patrocinados e organizados por reis, ricos comerciantes e nobres devotos. A intensidade da dedicação do espírito indiano da época de Buda se expressou tanto nas formas práticas do ioga como na sua fineza de elaboração conceitual, o que parece ter sido uma combinação explosiva e extraordinária. Enquanto “pontos de vista” orientados segundo um mesmo objetivo, o pensamento indiano contemporâneo de Buda dá o exemplo de um grande refinamento de especulação filosófica que parte de princípios ontológicos e metafísicos, chegando até as análises psicológicas necessárias para sua percepção, que se desdobram em detalhadas descrições. Tudo isto sustentado pelas condições da transmissão oral, das narrativas transmitidas de mestres à discípulos até os grandes debates e colóquios.

A idéia de nirvana e sua prática de ioga assim transmitidas geraram uma enorme riqueza variações, ajudando a suscitar todo o tipo de manifestação, das mais conceituais e radicalmente assépticas, com formas discursivas elaboradas e conjuntos de técnicas apuradas, até algumas formas que nos parecem bizarras. O que nos leva a um quadro quase incompreensível do que significa a “religiosidade” indiana senão observarmos seus fundamentos. Veja-se, por exemplo, a tradição de alguns ascetas que viviam nos cemitérios, se alimentando de cadáveres, e chegando a ordenar grandes ritos de

iniciação, às vezes, iniciação de caráter sexual. E que também podiam ser vistos se cobrindo com as cinzas dos mortos das piras funerárias e praticando as mais diversas técnicas de mortificações, inspiradas e fortalecidas por um cenário que nem de longe é capaz de fazer lembrar o ideal de liberação do estado incondicionado, isolado e beatífico como descrevemos anteriormente. Na época de Buda, ao lado de sistemas com mais de mil anos como o ariano-védico ou de alguns que historicamente parecem recentes (como o Sankya), porém muito elaborados, subsistem práticas populares e assistemáticas de ioga, para as quais também é atribuída uma acepção puramente mágica, visando apenas poderes mágicos e benefícios terrenos. Ou seja, havia e perpetuamente se formavam os mais diferentes tipos de tradição e práticas. Mas, aquelas discussões orientadas segundo intuições radicais sobre um princípio derradeiro da existência ainda subsistem, fazem com que as minúcias das argumentações ganhem relevo e atenção, e que também se estabeleçam e se desdobrem às distinções essenciais entre as principais tradições.

Em resumo, toda uma imensa elaboração, que sempre esteve associada a uma imensa profusão de imagens míticas e religiosas e às narrativas da transmissão oral e suas condições de escuta,<sup>48</sup> evocava permanentemente um sentido de intuição e iniciação místicas porque exigia a transformação da natureza nos seus limites naturais. Tudo isto já em elaboradas formas de práticas ióguicas de experimentação, numa devoção integral ao mestre. Esta visão do cenário no qual Buda nasceu é fundamental para se perceber as marcas características de seu ensinamento.

---

<sup>48</sup> Observamos aqui mais uma convergência de posições entre Benjamim e Eliade: segundo o primeiro a presença da morte, ou mais exatamente, a familiaridade com o evento da morte que se obtém com a presença do moribundo é fundamental para compreender a força da narrativa. No momento da morte, o moribundo adquire uma condição relevante e suas palavras podem ter a força para determinar a experiência daquele que o assiste. Segundo Eliade, como dissemos, a idéia de nascer e morrer novamente é uma experiência evocada na condição do processo iniciático, e que é vital para compreensão do pensamento indiano, baseado na ascese para purificação e conversão da percepção. No caso do budismo, isto se configura como uma espécie de tradição dos “versos testamentais”, ou os últimos ensinamentos de um guru a beira de sua morte, geralmente antes de entrar em estado meditativo para o “*paranirvana*”, ou, morte física. (Cf. WENTZ, 1995, Livro 3, p. 179).

### **3) A maestria do Buda**

#### **3.1) a ioga budista – o exercício da transmissão e da aprendizagem**

O Buda parece situar-se no avanço dessas considerações, na sua radicalização máxica e, justamente, em termos de transmissão, consolidando-se como uma posição que também procura superar todas as outras. Ele propõe a superação da condição de “pontos de vista” – incentivadora da produção de idéias especulativas – através de uma nova forma de sugerir as práticas que viabilizam a experiência da iluminação. No Aggivacchagotta Sutta o Buda conversa com Vacchagotta, um errante, e diz:

Vacchagotta: “Como pode ser isso Mestre Gotama? Quando o Mestre Gotama é perguntado ele responde a cada uma dessas dez questões: ‘Eu não tenho essa idéia’. Qual perigo que o Mestre Gotama vê para que ele não aceite nenhuma dessas idéias especulativas?”

Buda: “Vaccha, a idéia especulativa de que o mundo é eterno, é uma idéia emaranhada, uma idéia confusa, uma idéia contorcida, uma idéia vacilante, uma idéia que agrilhoa. Ela está atormentada pelo sofrimento, pela aflição, pelo desespero e pela febre e ela não conduz ao desencantamento, ao desapego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana.

“A idéia especulativa de que o mundo não é eterno ... que o mundo é finito ... que o mundo é infinito ... que a alma e o corpo são a mesma coisa ... que a alma é uma coisa e o corpo outra ... que após a morte um Tathagata existe...que após a morte um Tathagata não existe ... que após a morte um Tathagata ambos existe e não existe ... que após a morte um Tathagata nem existe, nem não existe é uma idéia emaranhada, uma idéia confusa, uma idéia contorcida, uma idéia vacilante, uma idéia que agrilhoa. Ela está atormentada pelo sofrimento, pela aflição, pelo desespero e pela febre e ela não conduz ao desencantamento, ao desaparego, à cessação, à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana<sup>49</sup>. Vendo esse perigo, eu não defendo nenhuma dessas opiniões especulativas.”

Vacchagotta: “Então o Mestre Gotama não apóia nenhuma idéia especulativa?”

Buda: “Vaccha, ‘idéia especulativa’ é algo que o Tathagata colocou de lado. Pois o Tathagata, Vaccha, viu isto: ‘Assim é a forma material, assim é a sua origem, assim é a sua cessação; assim é a sensação, assim é a sua origem, assim é a sua cessação; assim é a percepção, assim é a sua origem, assim é a sua cessação; assim são as formações, assim é a sua origem, assim é a sua cessação; assim é a consciência, assim é a sua origem, assim é a sua cessação’. Então, eu digo, com a destruição, desaparecimento, cessação, desistência e abandono de toda a concepção de idéias, de todas as invenções, de todas as fabricações de um eu, de todas as fabricações de um meu, e da tendência subjacente para a presunção, o Tathagata está libertado através do desaparego. (BUDA, *Aggivacchagotta Sutta*)<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Nibbana e Gotama correspondem, respectivamente, a Nirvana e a Gautama na língua Páli.

<sup>50</sup> Consultado de <http://www.aceessoain sight.net/sutta/MN72.htm>. O termo Tathagata significa “o descobridor da Verdade”.

A alternativa da atitude de Buda se faz na assunção de uma espécie de “nova pedagogia” que re-elabora e reestrutura os conceitos e as práticas de seu tempo, resignificando-os. É isso que passaremos a desenvolver a partir da análise de sua atitude em relação aos seus contemporâneos.

Partindo da intuição da qual é portador, Buda proclama seu caminho: é preciso uma transmutação para se compreender verdadeiramente o que significa a liberação, além do que é somente praticando que se pode determinar a validade de um ensinamento. Mas, dito desta maneira, podemos perguntar qual a diferença que o Buda traz com sua intuição?

Como dissemos, a condição de nascença do budismo torna muito difícil distinguir em termos genéricos as diferentes qualidades do ensinamento e do modo de transmissão oferecido por ele. Ou seja, tendo sido abstraídas as diversas concepções contemporâneas de Buda das suas complexas imagens. É preciso então se observar sua atitude de transmissão e a nova exigência que ela coloca para o discípulo. Em outras palavras: isto significa que o estado de liberação versa sobre uma condição possível para os homens, mas que estes não percebem através suas faculdades e sentidos comuns, a não ser quando são integralmente substituídos. Isto retrata a base e a importância da mentalidade iogue para o início da prática budista. Pode-se mesmo dizer que este é o argumento iogue fundamental de Buda, aquele que caracteriza seu ensinamento e o ioga budista. Apesar da dificuldade de se estabelecer uma diferença, agora o uso de um conceito e a validade de uma prática não têm seu valor pela experiência que sugerem, mas apenas pela experiência a qual se chega através deles. Assim, não são relevantes em si mesmos, ou seja, não representam nenhuma verdade a ser atingida. Se antes as práticas básicas, como a concentração em único ponto e todos



os estados meditativos, eram necessárias para que se compreendesse o que se expressava através dos ensinamentos, fundando uma nova base perceptiva para a compreensão do ideal da iluminação apresentados pelos mestres, agora, mesmo transformados, os discípulos não devem se deixar iludir pelas falsas considerações que imaginam conduzi-los a iluminação. Isto significa aplicar radicalmente o princípio da incompreensibilidade do nirvana e afirmar uma insuficiência em todas as imagens e experiências eleitas para se descrever à iluminação. Neste sentido a intuição de Buda se apresenta contra o que constituía a base possível de identificação de todas as tradições, e é claro, por onde também se fortalecia e sustentava o estado de devoção dos discípulos, identificando-os como pertencentes a esta ou aquela tradição.

Essa posição, aparentemente paradoxal, que consiste em opor-se tanto às doutrinas ortodoxas quanto às ascético-contemplativas, mas ao mesmo tempo adotar suas premissas e técnicas, compreende-se se considerarmos que o Buda se propuza a ultrapassar todas as fórmulas e receitas místicas em uso em seu tempo, com o objetivo de liberar o homem e abrir-lhe caminho para o Absoluto. Se ele faz sua análise impiedosa a qual o Sankya e Ioga pré-clássicos submetiam a noção de “pessoa” e de vida psicamental, é porque o “Si” nada tem a ver com essa entidade ilusória: a “alma” humana. O Buda enxergava além do Sankya e o Ioga e as Upanisad porque se recusa a postular a existência de um *purusa* ou um *atman*. De fato, ele negava a possibilidade de discorrer sobre qualquer princípio absoluto e negava também a possibilidade de uma experiência mesmo aproximativa, do verdadeiro Si, enquanto o homem não “despertasse”. O Buda rejeitava igualmente as conclusões da especulação das *Upanisad*: o postulado de um *bhramam*, espírito puro, absoluto, imortal, eterno, idêntico ao *atman*. Mas ele o fazia porque esse dogma trazia o risco de satisfazer a inteligência e, por conseguinte, impedia o homem de despertar. Olhando tudo isso mais de perto, percebemos que o Buda rejeitava todas as filosofias e ascetes contemporâneas, porque as considerava *idola mentis* que erguiam uma espécie de tela entre o homem e a realidade absoluta – esta, única verdadeiramente incondicionada. (ELÍADE, 2004, p.143).

Deve se compreender que tal atitude de Buda tem dois objetivos diretos, por ele mesmo apresentados. O primeiro objetivo era que se abandonasse as tentativas de esclarecer qual era esta realidade última onde os homens realizariam sua natureza,

abolindo assim o caminho da complexa especulação metafísica e sua conseqüente psicologia, em busca de uma explicação esclarecedora do que são coisas e do que elas não são. Depois, o segundo objetivo, centralizar os esforços dos discípulos na ascese sobre si mesmo, visando na prática uma desconstrução de si, e não mais a realização de um princípio transcendente. Vejamos a primeira conseqüência que tem uma implicação epistemológica e, assim, lança o terreno da transmissão budista como uma desconstrução.

Evitar a elucubração metafísica é necessário porque, por um lado, se corria o risco de satisfazer o intelecto, e assim acabar por se deter no caminho da iluminação impedindo o desenvolvimento do discípulo, o que se pode compreender se pensamos o cenário da Índia como descrevemos. Fato contra o qual o Buda se posicionou abertamente. O hábito da discussão metafísica e o apreço pelas tentativas de elucidação de certos princípios, sustentava uma conseqüente, e permanente, condição de antagonismo e especulação metafísica, em torno de detalhes que geravam embates sem fim, ainda que sustentados numa prática iogue. Certamente, segundo Buda, é possível libertar-se da experiência da finitude, mas isto nada tem a ver com considerar necessariamente a existência de algo, de algum ponto ou experiência possível do absoluto passível de ser compreendida. Posto que isto significa ainda estar ligado a uma representação dual da realidade, argumento conhecido da Índia e do qual Buda também se valeu. Mas, observe-se que, se a necessidade de superação da dualidade é comum, neste caso a percepção dos pólos absoluto e relativo, a presença da experiência de um princípio metafísico na base da percepção, para Buda, se constituía como um grande obstáculo e não um apoio. Isto significa que sequer havia-se começado a vislumbrar realmente o caminho certo para se atingir a iluminação.

Eis que a distinção entre o Buda e seus antecessores e contemporâneos é muito sutil. De modo similar, existe a questão de um estado incondicionado a ser atingido, que não pode ser descrito e para o qual uma transmutação é necessária, superando as formas mais arraigadas de percepção, onde o conhecimento intelectual tem uma função restrita em função da prática do ioga. Mas o ponto é que se antes a linguagem já não era suficiente para esclarecer o nirvana, como forma de expressão de um conhecimento superior, ela era, ainda, evocada incessantemente para se esclarecer certos princípios. Depois de Buda, nem mesmo esta função estratégica de “uma indicação possível”, da expressão num limite indicativo das palavras, parece mais ser um foco possível de sustentação da prática. Agora, o ensinamento na sua forma de expressão verbal, se constitui exclusivamente como um caminho para o exercício radical de si. Ele se torna, exclusivamente, um simples instrumento de introdução das práticas destinadas a compreender o que funda a percepção e de que modo esta se extingue. É assim que o Buda se torna um claro dissidente em relação a todas as tradições e modos de interpretação dos quais é contemporâneo. No cenário em que as discussões possuem um

papel central, onde a linguagem além de sustentar a transmissão também servia como instrumento para embates, e onde acabou por servir a diversos fins que não apenas esclarecer os critérios da iluminação, e passou mesmo a se tornar fonte de obstrução, Sidarta Gautama, o Buda, ou ainda o sábio silencioso, proclamou que todas as opiniões e concepções são um empecílio, uma escravidão, uma espécie de “febre”, de “miséria” que impedem a tranqüilidade e obstruem o caminho para o nirvana. As opiniões são postas de lado pelo Buda para darem lugar ao reconhecimento, mediado pela prática, do surgimento e da cessação dos dharmas<sup>51</sup>. É por isto que destruindo, sufocando, interrompendo todas as imaginações, todas as suposições e pensamentos o Buda diz ter se liberado completamente.

---

<sup>51</sup> Dharma também possui o sentido de coisa ou apenas fenômeno, aparição. Nas escolas budistas que não professam o cânone de Páli apareceu a distinção entre dharma e dharmata, o que significa a diferença entre os fenômenos percebidos como coisas substanciais e os mesmos fenômenos percebidos apenas como aparições vazias de substância inerente. Dharmata é, então, o espaço de liberdade de onde surgem e cessam todos os fenômenos. Os dharmas, na primeira visão, aparecem como objetos dados a um sujeito, mas eles são, na verdade, surgidos de dharmata antes do aparecimento desta dualidade. (Cf. os comentários de Thrangu Rinpoche e Geshe Lharampa ao sutra de Maitreya / Asanga, 2001, pp. 12-26. Cf. também o prefácio de Stcherbatsky à tradução para o inglês do Sutra Madhyanta-Vibhanga de Maitreya, 1936/1992, pp. III-VIII). Pode-se dizer que o ensinamento budista introduz a prática que permite o acontecimento da percepção enquanto dharmata.

Ou seja, neste sentido parece que Buda radicaliza a necessidade da prática para iluminação, evitando a especulação por princípio e de modo radical<sup>52</sup>. A restrita e paradoxal possibilidade de descrição de diferença da atitude do Buda, em termos conceituais, pode ser “explicada” da seguinte forma: os ensinamentos proferidos pelo Buda, não se constituem como fruto de uma elaboração intelectual. Daí a atitude pedagógica do Buda poder ser considerada como derivada de sua inserção numa condição absolutamente ióguica de experiência. É necessário lembrar que, como temos constantemente afirmado em todas as tradições indianas, o objeto último da vida espiritual é indizível: *nama-rupa*, “além do reino dos nomes e do reino das formas”<sup>53</sup>, justamente por causa da prática do ioga. É certo também que, neste sentido, a apropriação de imagens metafóricas, de narrativas, pelo conteúdo inacessível que constitui a liberação, se apresentou, desde o início, como instrumento valioso de ensino. Ou seja, que devido ao caráter altamente intuitivo do pensamento indiano, as formulações sobre um estado incondicionado encontraram uma forma possível de se realizar na percepção do discípulo através da figura dos grandes iluminados, de suas

---

<sup>52</sup> Cf. Dalai Lama, 1998, pp. 124-175.

<sup>53</sup> Cf. Zimmer, p. 29, 2000.

sagas e da figuração de um mundo além do reino dos deuses, etc. Mas, no budismo, a atitude radical de Buda de evitar qualquer forma de especulação metafísica quanto à afirmação de qualquer princípio inteligível como base de transmissão do ensinamento, leva a experiência da liberação, nos termos de sua apresentação inicial, para o plano estrito da intenção e da explicação psicológica. O que se depreende das “Quatro Nobres Verdades”: “as coisas são impermanentes, logo não satisfazem, é possível cessar a impermanência, para tanto se deve seguir o Nobre Caminho Óctuplo”. Estruturando a apresentação do caminho por ele proposto nas análises de um plano estritamente psicológico de interpretação da origem da estrutura das realidades experimentadas e de sua anulação, constituiu uma nova orientação para se atingir à iluminação: o Buda redirecionou a aplicação das práticas e dos conceitos, impedindo-os de serem tomados como atitudes mentais fixas para se conquistar a experiência da liberação. Ele afirma de forma radical a inconsistência de qualquer significação que possa ser atribuída à prática.

“Não procureis conhecer o Buda por sua forma ou seus atributos, pois nem a forma nem os atributos são o Buda real. O verdadeiro Buda é a própria Iluminação. A verdadeira maneira de conhecer o Buda é buscar a iluminação” (BUDA, *Avantasamsaka Sutra*, 1998, p. 25).

Buda aponta para liberação mas, para tanto, é preciso prescindir de si mesmo no sentido de assumir radicalmente que não é possível refletir sobre a iluminação de modo a esclarecê-la. É preciso apenas se entregar a conquistá-la. Ou seja, do ponto de vista da transmissão budista, a compreensão do discípulo disposto a atingir a liberação significa um acúmulo tal de experiências que ele passa a intuir a liberação como possível, como é tradicional nos processos básicos do ioga. Porém, isto nada tem a ver com o estado verdadeiro que se pode depreender de tal intuição.

É aqui que boa parte dos comentadores ocidentais insere a doutrina estabelecida pelo Buda, enquanto um prolongamento da tradição ascético-mística indiana; ele acredita na possibilidade de liberação em vida, contudo, afirma e coordena todos os esforços para este fim, antes de tudo, por causa do caráter infável dela. “A recusa do Buda em discorrer sobre a condição de liberado não se explica pelo fato de o Santo não existir realmente nesta vida, mas porque nada se pode dizer de exato sobre o Liberado” (L. DE LA VALLÉ POUSSIN, 1925, p. 112). Então, mesmo as posições veiculadas por ele deveriam ser tomadas como parciais e contingentes, ou seja, provisórias e exclusivamente indicativas do caminho, o que talvez seja a característica mais básica a ser transmitida ao discípulo. Isto decorre de que entender é impossível, independentemente de qualquer esforço, mesmo do ióguico. Observe-se que sem ter a consciência da atitude subjacente ao ensinamento de Buda é impossível compreender o valor de suas asserções, pois ela marca o caráter altamente estratégico do ensinamento, constituído em função da consciência ainda aprisionada, ilustrando a possibilidade do caminho. Daí a presença do sentido paradoxal corrente de muitas das afirmações budistas, elas são sinais de caminhos para uma experiência, não sua explicação ou justificativa! E, como dissemos, equivale ainda à ruptura com a tradição de elucidação explicativa sobre a liberação que tomou corpo na Índia. Diante de todas as variações de compreensão sobre a iluminação o Buda afirmou que:

Tal conhecimento e tais opiniões, se completamente dominados inevitavelmente levarão a determinados fins e produzirão certos resultados na vida do indivíduo. O Iluminado é consciente de todas essas possíveis conseqüências e também do que existe além delas. Mas ele não dá muita importância a este conhecimento porque, em si mesmo, nutre outro conhecimento – o conhecimento da cessação, da descontinuidade da existência mundana, do repouso absoluto obtido através da emancipação. Possui um discernimento perfeito acerca de como nossas sensações e sentimentos passam a existir, de como logo se esvanecem em toda sua doçura e amargor, de como se escapar deles por completo e do modo como, desapegando-se deles mediante o reto

conhecimento de suas naturezas, ele [o Buda] conseguiu libertar-se de seus feitiços. (BUDA, *Digha Nikaya*, apud ZIMMER, 2000, p. 330)

Aqui o caráter altamente intuitivo da atitude de Buda comparece, indicando um estado de cessação não apenas do quadro comum, mas também das bases mais profundas da percepção, seguindo a tradição indiana. Mas note-se a grande genialidade deste movimento: Buda é tão radical em sua orientação, expressando a incompreensibilidade para se atingir o nirvana, que justamente tornou apresentação do caminho fácil e acessível à compreensão humana. Isto, é claro, na medida em que é possível clareza num terreno onde só a experiência intuitiva é indicada como o limite capaz de gerar uma correta discriminação. Contudo, se comparamos a economia das formulações de Buda com aquelas das outras tradições indianas, começamos a ter uma idéia de como foi projetado o ensinamento budista, bem como o porquê de seu alcance se estender até hoje. Pois, nas diversas escolas budistas, o pequeno conjunto de ensinamentos expresso nas Quatro Nobres Verdades é considerado suficiente para se atingir o nirvana, uma vez que ele é considerado um eficiente meio hábil para se introduzir as práticas meditativas.

Assim, podemos contemplar, após termos desenvolvido a perspectiva epistemológica da atitude de Buda, sua singularidade num caráter pedagógico. Pois, também se manifesta como consequência direta de sua atitude um novo princípio pedagógico muito claro: se antes já havia a insistência constante sobre a necessidade da prática para a experiência e a conquista do estado iluminado, segundo a dedicação integral à figura do mestre, agora, a validade do caminho é determinada pela própria experiência do discípulo. Ou seja, cada um deve seguir fielmente o mestre em sua prescrição, mas testando, por si mesmo, a validade do ensinamento. E então, apenas



seguir na prática se puder reconhecer que este ensinamento é válido para si. Após afirmar o caráter integral e obsoleto da linguagem, rompendo com o valor das imagens de todas as tradições de sua época, Buda passou a exortar seus discípulos: “Sejai o vosso próprio refúgio”. Então, radicalizando o princípio de transmutação no qual havia sido formado, segundo o qual se baseia sua própria intuição, lança o fundamento de seu ensinamento, aquele onde a experiência do discípulo deve ser tomado como parâmetro de validação da prática.

É preciso observar o que o “efeito técnico” de tal condição coloca para a transmissão: parece ter consistido numa grande revolução. Pois os ensinamentos agora têm um caráter exclusivamente prático, e apenas têm valor se acompanhados da experiência própria de cada um. Alcança-se deste modo o terreno da educação budista propriamente dita. Afirmando o método pedagógico pelo qual cada discípulo torna-se responsável por sua própria caminhada, Buda foi considerado um herege em seu tempo. Pois, deste modo ele rompeu com o espírito de devoção aos deuses, aos sacerdotes e mestres, apresentando a experiência de cada um como o único critério válido de avaliação, contrariando o espírito de uma devoção incondicional aos textos sagrados e seus mestres, evocada como condição preliminar para os discípulos. “O *dharmal* eu te o explicarei, / Mettagu (diz então o Mestre); / é coisa vista neste mundo, não doutrina transmitida” (BUDA, Suttanipata, s/d, p. 225). Tal princípio de transmissão é uma das características que historicamente se apresenta para nós como originalmente budista. Sem a experiência própria de cada um onde o valor do ensinamento possa ser testado, este de nada valeria; por isso, o Buda diz que nunca se deve segui-lo a partir de sua autoridade, e sim porque confirmamos em nossa experiência pessoal que ele realmente expressa a verdade.

“O Buda disse ao monge que um discípulo deveria examinar o próprio Buda, de modo que ele (o discípulo) pudesse estar inteiramente convencido do valor verdadeiro do mestre ao qual ele segue”. (WALPOULA RAHULA, p. 19, 1961)<sup>54</sup>

Esta perspectiva de uma evasão das elaborações intelectuais e de uma prática incondicional do ensinamento para a conquista da iluminação, confirmada por cada um em sua experiência, fundamentos diferenciais do budismo, representa a base de compreensão dos critérios de sua transmissão. É isso que aqui afirmamos como fundamento radical de sua educação: um ensinamento não é adequado a todos indistintamente, sua pertinência deve ser concebida de acordo com as qualidades do caso específico de cada discípulo, mas agora é o próprio discípulo quem deve marcar a diferença afirmando a validade do ensinamento.

Os Kalamas de Kesaputta disseram ao Abençoado, “Senhor, existem alguns brâmanes e contemplativos que vêm para Kesaputta. Eles explicam e glorificam as suas doutrinas, porém com relação às doutrinas de outros, eles as desaprovam, as repelem, demonstram desprezo por elas e fazem pouco delas. E então outros brâmanes e contemplativos vêm para Kesaputta. Eles explicam e glorificam as suas doutrinas, porém com relação às doutrinas de outros, eles as desaprovam, as repelem, demonstram desprezo por elas e fazem

---

<sup>54</sup> A tradução foi feita por mim.

pouco delas. Eles nos deixam completamente perdidos e em dúvida: quais desses brâmanes e contemplativos estão falando a verdade e quais estão mentindo?”

“Claro que vocês estão confusos Kalamas. Claro que vocês têm dúvidas. Quando existem motivos para a dúvida, a incerteza tem origem. Dessa forma, Kalamas, nesse caso não se deixem levar por relatos, por lendas, pelas tradições, pelas escrituras, pela conjectura lógica, pela inferência, por analogia, pela concordância obtida através de ponderações, por probabilidades ou pelo pensamento, ‘Este contemplativo é o nosso mestre.’ Quando vocês sabem por vocês mesmos que, ‘Essas qualidades são inábeis; essas qualidades são culpáveis; essas qualidades são passíveis de crítica pelos sábios; essas qualidades quando postas em prática conduzem ao mal e ao sofrimento’ - então vocês devem abandoná-las.

[...]

“Agora Kalamas, não se deixem levar por relatos, por lendas, pelas tradições, pelas escrituras, pela conjectura lógica, pela inferência, por analogia, pela concordância obtida através de ponderações, por probabilidades ou pelo pensamento, ‘Este contemplativo é o nosso mestre.’ Quando vocês sabem por vocês mesmos que, ‘Essas qualidades são hábeis; essas qualidades são isentas de culpa; essas qualidades são elogiadas pelos sábios; essas qualidades quando postas em prática conduzem ao bem-estar e à felicidade’ - então vocês devem penetrar e permanecer nelas.” (BUDA, *Kalama Sutta*)

Note-se que nas tradições indianas as dúvidas e interrogações são impedimentos ao engajamento integral na prática. Por isso a doutrina e o mestre têm que ser irrestritamente adotados pelo discípulo como pré-requisito ao seu desenvolvimento ióguico no caminho proposto. No budismo, mudam o valor e o sentido da interrogação e da dúvida, pois a fé inabalável no mestre e na doutrina é substituída pela experimentação, concentrando-se assim o foco da aprendizagem budista na atitude do próprio discípulo. Esta atitude também é objeto de ensinamentos introdutórios que preparam o discípulo para escutar devidamente o sentido daquilo que ouve e não o mestre ou os termos nos quais este se exprime. Tais ensinamentos decorrem da pedagogia inventada por Buda, pois eles capacitam o discípulo para testar o próprio mestre ou, em outras palavras, para tomar refúgio em si mesmo. O budismo retrata estes

ensinamentos através da analogia dos quatro potes com os quatro tipos de postura para a escuta dos ensinamentos, a saber:

O pote emborcado corresponde à escuta daquele que não consegue ouvir nada. O pote cheio corresponde à escuta daquele que não admite nada de novo. O pote contaminado corresponde à escuta daquele ouve tudo a partir de suas crenças. O pote rachado corresponde à escuta daquele que esquece o ensinamento assim que o escuta. Nenhuma destas posturas de escuta pode dar suporte à prática do discípulo, pois ele não teria condições para testar e criticar o ensinamento que não conseguiu compreender. É preciso, então, que entre em cena a intuição do discípulo por ele mesmo analisada, que ele seja um pote límpido e acolha o ensinamento na sua prática de transformação da percepção. Ou seja, o discípulo precisa desenvolver a capacidade de ser receptivo, de experimentar o sentido do ensinamento e de testá-lo a partir de sua experiência. Isto que corresponde ao pote vazio e limpo é a postura cética exigida pela prática budista com relação ao que é ensinado (Cf. SAMTEN, 2005). É isto que o Buda quer dizer quando recomenda que testemos os ensinamentos por nós mesmos e que tomemos refúgio em nós mesmos, único meio pelo qual podemos *ratificar* a validade de um ensinamento.

É assim que se deve compreender o Nobre Caminho Óctuplo, ou seja, como um caminho que conduz a outra percepção, e que pode ser praticado por qualquer um, desde que para isso ele – o discípulo – apenas esteja convencido da validade do ensinamento. Assim o Buda configura na sua doutrina mais um aspecto comum do pensamento indiano, aquele de que o discípulo apto é quem se entrega ao ensinamento; mas, agora, no budismo o discípulo apto é aquele que assume o ensinamento como seu. Isto significa que na base da entrega ao processo de iluminação há uma intuição, por princípio, marcante e decisiva, e que reflete uma comunhão de sentido com aquela do

caminho proposto. Mas, agora, tudo isto de modo muito simplificado e caracterizado em sentido exatamente oposto àquele das demais tradições indianas.

E eis aí também a grande virada da transmissão de Buda: é justamente porque o ensinamento está marcado pela intuição, pela impossibilidade de identificação da liberação com opiniões, doutrinas, lendas, inferências, etc, que pode ocorrer uma verdadeira identificação do discípulo com o próprio caminho para extinção das condições insatisfatórias da existência – o “fim da impermanência”, ou, na forma mais comum, do “fim do sofrimento”.

Deve-se acrescentar, então, como catalisador da via pedagógica criada pelo Buda, a sustentação numa elaboração psicológica, pela qual se dispõe de uma explicação do surgimento do campo de experiências e de sua cessação.

Dado isto, nestas duas condições de apresentação, é que o ideal de iluminação pode ser concebido e compreendido além de qualquer identificação específica, seja ela religiosa, cultural ou egóica. Assim, a experiência derradeira da realidade é oferecida a todos indistintamente, desenvolvida de modo que apesar das diferentes acepções possíveis da realidade de que parta o homem, ele consiga compreender a possibilidade de ultrapassar a percepção finita e ilusória que possui, e, assim, por participar da intuição manifesta na sua experiência do ensinamento, coordenar-se para atingir a meta final da liberação.

Assim, por sua possibilidade de compreender a liberação independentemente das imagens míticas e religiosas das tradições de sua época, e, em última instância, realmente fora de qualquer posição concebível pelo entendimento, o budismo pôde combinar-se de modos muito variados a diversas culturas, e então, propagar, como observamos hoje, a inspiração do pensamento indiano para os quatro cantos do mundo.

O próprio Buda ensinava no dialeto de sua região, evitava o sânscrito que era o idioma oficial, e incentivava que cada um aprendesse e divulgasse os ensinamentos em suas próprias línguas.

Em termos pedagógicos, é preciso avaliar a extensão destas considerações para a transmissão propriamente budista. Pois, foi desta maneira engenhosa que o Buda lançou a possibilidade de cada indivíduo compreender o caminho a partir de sua própria experiência pessoal, não precisando necessariamente aderir por princípio a nenhuma das concepções metafísicas e/ou religiosas.

Certamente, como em toda a base do processo iniciático e iogue da Índia, o intuito é superar a percepção inicial, através da aquisição de outros padrões perceptivos. Mas, em contraposição ao espírito excessivamente ascético ou especulativo, aqui, no caso da atitude de Buda, não se ignora a percepção inicial do praticante. Ao contrário, sempre se parte dela, valendo-se de suas características no percurso para a iluminação. A importância desta atitude de Buda é que ela parece ainda sustentar-se até hoje, em seus desdobramentos, onde a experiência da liberação está disponível para ser “entendida”, liberada de um contexto necessariamente sectário. Isso se retrata, por exemplo, numa das fórmulas do próprio Buda para considerar o valor do ensinamento através de sua utilização. Ao conversar com o Venerável Shariputra, o Iluminado conta no Sutra do Lótus (Saddharma-Pundarika Sutra, capítulo 3), através da parábola do homem rico que salva seus filhos da casa em chamas, como se deve utilizar de meios hábeis e não de milagres ou poderes super-humanos para fazer os homens trilharem o caminho por si mesmos. O argumento desenvolve-se da seguinte forma: todos os seres estão no *samsara* como em suas casas; o *samsara* é uma casa em chamas, pois nele tudo se desfaz, se desagrega e corrompe; os seres são tomados de ignorância a este respeito,

pois consideram que isso é a natureza mesma das coisas; o Buda se liberou e pôde experimentar a forma como se sai desta casa em chamas, ele sabe inclusive como retirar os homens dela por seu próprio poder; os homens por sua vez não querem sair desta casa, pois não vêm nada fora dela, eles estão por demais entretidos com os prazeres e dores desse lugar; se eles forem simplesmente retirados da casa não vão jamais atingir a sabedoria do Buda e não deixarão por conseguinte de cair no *samsara* novamente; por isso o Buda se utiliza de meios hábeis que servem, não para salvar os homens, mas para despertá-los de suas delusões e fazer com que trilhem o caminho por si mesmos. Os meios hábeis, portanto, não devem ser considerados como fórmulas verdadeiras e definitivas. Eles variam com as circunstâncias e, sobretudo, de acordo com a condição em que o discípulo está inserido. Nós podemos dizer que, como tudo é delusão, o Buda enxerga quais ilusões podem servir para despertar o discípulo para a prática. Ele, então, usa a ilusão para curar da própria ilusão!

Vamos, então, à parábola quando ele diz a seu discípulo:

Shariputra, também agora eu farei uso de uma parábola para melhor clarificar esta doutrina. Através de metáforas e parábolas os que são sagazes podem atingir a compreensão.

Shariputra, supõe que numa certa cidade de um certo país havia um homem muito rico. Estava já entrado em anos e a sua riqueza não tinha medida. Possuía muitos terrenos, casas e servos. A sua casa era grande e complexa, mas tinha só uma porta. Muita gente morava na casa - cem, duzentas ou mesmo quinhentas pessoas. Os salões e quartos eram velhos e decrépitos, as paredes estavam a derrocar, os pilares ruindo pela base e as vigas e traves retorcidas e descaídas.

Então, subitamente, ateou-se um fogo que atingiu toda a casa, galgando as suas paredes. Os filhos desse homem rico, dez, vinte, talvez trinta, estavam no interior. Quando o homem viu as enormes chamas saindo pelos lados da casa, ficou extremamente alarmado e apavorado pensando para si mesmo, “Eu consigo escapar com segurança por entre a porta em chamas, mas os meus filhos estão lá dentro entretidos com os seus jogos, alheados de tudo, sem alarme ou medo. O fogo está a cercá-los, estão ameaçados pela dor e pelo sofrimento, porém as suas mentes não têm noção do perigo e não pensam em tentar escapar!

Shariputra, este homem rico pensou para si próprio, Eu tenho força no meu corpo e membros. Podia embrulhá-los num cobertor e carregando-os no colo, trazê-los para fora da casa. Mas então teve um outro pensamento, A casa tem apenas uma porta que ademais é estreita e pequena.

Os meus filhos são muito novos, eles não têm entendimento, e gostam dos seus jogos, estando tão absortos neles que correm o risco de morrerem queimados. Tenho de lhes explicar porque estou tão alarmado. A casa já está em chamas e eu tenho que tirá-los dali rapidamente e salvá-los do fogo!

Tendo pensado isto, começou a chamar pelos filhos desta forma, “Venham cá para fora depressa!” Mas apesar dos chamamentos do pai, cheio de preocupação, os filhos estavam tão absorvidos nos seus jogos que nem lhe deram ouvidos. Além disso, não perceberam os riscos da sua situação, com o fogo e a decrepitude da casa. Correram neste e naquele sentido sem atenderem aos apelos do seu pai.”

Então, o homem teve este pensamento: a casa já está em chamas com este grande incêndio. Se os meus filhos não saírem de imediato, decerto ficarão queimados. Devo por isso inventar um meio hábil que torne possível às crianças escapar ilesas.

O pai compreendia os seus filhos e conhecia os vários brinquedos e objetos curiosos de que eles gostavam e que poderiam deleitá-los. Então disse-lhes, “O tipo de brinquedos de que vocês gostam são raros e difíceis de encontrar. Se não aproveitarem as oportunidades para os conseguirem decerto virão a arrepender-se.” [...] Por isso têm de sair desta casa incendiada de imediato. Então, qualquer brinquedo que queirais eu o oferecerei!

Quando os filhos ouviram o seu pai falar-lhes acerca desses raros brinquedos, porque esses eram exatamente os que eles queriam, ficaram entusiasmados e, empurrando-se uns aos outros, saíram precipitadamente da casa em chamas.

Shariputra, nessa ocasião o homem rico deu a cada um dos seus filhos uma grande carruagem de igual tamanho e qualidade.” [...] “Devo ser equânime e dar uma a cada um dos meus filhos, sem fazer qualquer discriminação.” [...] “Nessa altura, cada um dos filhos subiu para a sua carruagem, ganhando o que nunca antes possuía, algo que excedia quaisquer das suas expectativas. Shariputra, o que pensas disto? Quando este homem rico deu com imparcialidade estas grandes carruagens aos seus filhos, adornadas com raras jóias, foi culpado de falsidade ou não?

Shariputra disse, “Não, Honrado Pelo Mundo. Esse homem rico apenas tornou possível aos seus filhos escapar do perigo do fogo e preservar as suas vidas. Ele não incorreu em falsidade. Porque digo isto? Porque ao salvarem as suas vidas eles receberam já uma oferta excelente, principalmente quando, através de um meio hábil, conseguiram escapar da casa em chamas! Honrado Pelo mundo, mesmo que o homem rico não lhes tivesse dado qualquer carruagem,



ele ainda assim não seria culpado de falsidade. Porquê? Porque originalmente, a sua intenção foi empregar um meio hábil para fazer os seus filhos escapar. Usar um artifício deste género não é falsidade. Muito menos quando ele sabia que a sua fortuna era ilimitada e tencionava enriquecer e beneficiar os seus filhos dando a cada um deles uma grande carruagem.”

O Buda disse a Shariputra, Muito bem, muito bem. É tal como disseste. Shariputra, assim é o Honrado pelo Mundo.

[...]

Shariputra, o Tathagata tem também este pensamento: se meramente empregasse poderes sobrenaturais e o poder da sabedoria; se puser de lado os meios hábeis e, pelo bem dos seres viventes, louvar apenas o Tathagata na sua sagacidade, poder e liberdade perante o medo, então os seres viventes não seriam capazes de conquistar a salvação. Porquê? Porque os seres viventes ainda não escaparam do nascimento, velhice, doença, morte, preocupação e sofrimento, mas estão consumidos pelas chamas da casa a arder que é o triplo mundo. Como podem eles ser capazes de entender a sabedoria do Buda?

Shariputra, esse homem rico, ainda que dotado da força dos seus braços, não a usou. Utilizou meramente um meio hábil cuidadosamente planeado e foi assim capaz de resgatar os seus filhos do perigo da casa em chamas, e depois, deu a cada um deles uma grande carruagem adornada com jóias raras. O Tathagata procede da mesma forma. Apesar de possuir poder e liberdade perante o medo, ele não os usa. Meramente emprega a sabedoria e os meios hábeis para resgatar os seres viventes da casa em chamas. (*Idem*)

Devemos então estar atentos ao valor do discurso do Buda, uma vez que ele nos fala segundo nossa ignorância (*avydia*). Se o Buda então evita os conhecimentos desnecessários e mostra a necessidade da atitude prática de testar o ensinamento, ele também afirma o limite de ação do ensinamento, devido ao contexto em que este é apresentado. A imagem da barca é também um exemplo de uma daquelas que, por ser comum a cultura indiana da época de Buda<sup>55</sup>, e, portanto de fácil assimilação à mentalidade de seu tempo, foi absorvida pelo Buda como modo de transmissão do ensinamento, e perdura até hoje.

Diante de um rio caudaloso, precisando atravessá-lo, se constrói uma barca, que é a prática do ensinamento. Chegando à outra margem, o que fazer? Deixar a barca, lançá-la de volta ao rio, ou carregá-la sobre seus ombros? Após se chegar ao seu objetivo, à outra margem, aquela de realização da sabedoria, o veículo, tendo cumprido seu propósito, deve ser abandonado. Esta imagem é importantíssima para o budismo, pois expressa a condição do próprio ensinamento, como procuramos indicar fora da

---

<sup>55</sup> A imagem da barca é também utilizada pelo jainismo; como observamos, anteriormente, a assimilação de conceitos e práticas é traço comum. Como dissemos, os *Tirthankara*, são “os autores da travessia do rio”.

esfera de uma identificação estática e que então comparece como uma atitude a ser manifesta.

Assim, com a transmutação para a nova condição de experiência, o ensinamento torna-se obsoleto. A verdade do ensinamento se configura pois como uma estranha verdade. Nós estamos acostumados com a noção de uma verdade que é absoluta ou relativa, una ou plural, mas não com uma verdade que ao atingir o seu objetivo, liberar-nos da ilusão ou da falsidade, nos liberta dela também. A verdade que liberta não persiste após a liberação, uma vez que produziu seu efeito ela se desfaz e não nos tiraniza mais. O *Dharma* é essa verdade que nos libera do *samsara* e dele mesmo. Por isso o Buda aconselha a abandonar a barca, ou seja, o budismo, assim que ele nos alça à iluminação. Por isso também um Buda, não pode ser definido por nada, nem mesmo pelo ensinamento. Esta constante atitude de escapar da identificação é própria à transmissão dos ensinamentos do Buda.

Perceba-se, ainda, como a parábola da barca manifesta inúmeros sentidos. Ela é recuperada pelo deslocamento de percepção apresentado na transmissão do Buda e torna-se, como dissemos, o ensinamento certo para a medida própria de cada discípulo. A barca também marca a passagem para a maestria no budismo, ou seja, o uso do paradoxo e da ambigüidade: avançar para a iluminação e permanecer ligado ao ensinamento é como “querer usar roupas que não cabem em si”, tal qual se diz em uma expressão popular da Índia. Precisar do ensinamento é condição inicial do discípulo, onde o ensinamento é o veículo que possibilita o alcance de uma posição almejada; mas, logo em seguida, ele perde totalmente o significado. Então, a imagem indica, neste momento, a condição do sábio que prescinde absolutamente da barca, já tendo ultrapassado o obstáculo, e, portanto, não pode mais ser definido nestes termos, “aquele

que chegou a outra margem”. Mesmo os termos em função do quais o ensinamento é proferido, não se adequam a um Mestre.

Não levar a barca nas costas em solo seco pode significar tanto o fato de que se pode prescindir do ensinamento quanto de que se deve passá-lo adiante, quando a barca aparece como “lançada para aqueles que ficaram na outra margem”, indicando a necessidade de transmissão do que se aprendeu. Então, lançar a barca é transmitir o *Dharma*. Pode mesmo significar uma condição digna de nota para alguns discípulos: se a barca conduziu para outro lado, para a condição da bem-aventurança, se ela foi bem-sucedida em gerar bênçãos, motivo de regozijo e felicidade, pois, com a mais forte razão, os maus estados de espírito devem ser abandonados, isto é meritório. Mas, ainda assim, o sentido positivo de tal conquista também deve ser descartado: “abandoneis mesmo os bons estados de espírito” (BUDA, *Majjhima Nikaya*, s/d, p. 212). O sucesso obtido na travessia, descrito como o alcance de certa condição no caminho da tão almejada liberação, apresentado como bem-aventurança, é apenas um dos passos para o cerne da compreensão budista e do alcance de sua educação. Esta fórmula requer um grande domínio de si para ser manifesta como conduta. Porém, sem nenhuma dúvida, ela facilita a introjeção desta espécie de constante de revolução a ser integrada como experiência de mundo, pois seja qual for a etapa e a circunstância, sempre se terá que abandonar os meios uma vez que o fim foi atingido. Assim, um só ensinamento pode comportar uma infinidade de sentidos concretos e experimentáveis. A tematização da liberação nestes termos é certamente uma elaboração extremamente simples, flexível e de grande praticidade.

A doutrina do Buddha chama-se *yana*, que quer dizer “veículo” ou, mais precisamente, “barca”. A barca é a principal imagem utilizada no budismo para representar o significado e função da doutrina. A idéia persiste através de todos os ensinamentos divergentes e antagônicos das diversas seitas budistas que se desenvolveram em muitos países

durante o longo curso da magnífica história desta filosofia que, diga-se de passagem, foi amplamente difundida. Cada seita descreve o veículo a sua maneira, mas não importa como se o descreva, sempre será uma barca. [...] o budismo, através de sua doutrina, oferece uma barca para atravessar o impetuoso rio do *samsara* até a margem distante da liberação. (ZIMMER, p. 332, 2000).

No budismo, a virada concebida na forma de apresentação do tema principal das filosofias indianas estende-se neste sentido, confirmando a intuição do caminho indicado por Buda. E pode ser ainda melhor percebido na formulação do budismo como um caminho para extinção do sofrimento, imagem propriamente atribuída a Buda, pela qual ele definitivamente abandona a especulação metafísica, partindo para uma experiência comum e psicológica como base para lançar uma nova compreensão de uma outra realidade possível. Por exemplo, “Eu digo que o nirvana é a destruição da velhice e da morte”. (Buda, Sutta Nipata) Foi nestes termos que Buda começou a expressar as primeiras fórmulas budistas, com a qual todo o ser humano é passível de se identificar e aderir. Esta é a condição da transmissão budista por excelência, aquela de uma formulação fora da identificação positiva final da iluminação com um princípio metafísico, estabelecida em função de uma experiência nata da vida humana (e claro sua superação). Esta estratégia pedagógica é o que concede às formulações budistas um alto grau de universalidade. Ou seja, ela é capaz de se combinar, de ser assimilada, de se apresentar fazendo sentido para o entendimento de qualquer um.

Neste sentido, “As Quatro Nobres Verdades” são uma verdadeira terapêutica para vencer o sofrimento e a morte, através da superação das experiências ilusórias, constituídas no fluxo mental. O budismo, então, é a apresentação de um tratamento, um processo de cura espiritual, de extinção deste processo de experiências finitas, e logo insatisfatórias, irremediavelmente dolorosas. Tanto que Buda descrevia a si mesmo

como um médico que apresentava a cura para a doença e os males das experiências possíveis, envoltas em impermanência, sempre fugidias, incapazes de saciar verdadeiramente o ser ávido por realização. Ele, que havia conquistado tal experiência da liberação, era “o liberto de todos os males”, e agora se dedicava a prescrever a cura. Esta tematização da experiência final como “extinção do sofrimento” significa, como forma de apresentação, o reflexo de um *princípio experiencial*, fora do entendimento conceitual, aquele da inefabilidade do nirvana, em função de uma experiência extremamente comum no repertório da vida humana. Um sentido tão simples e psicológico apresenta sua significação para qualquer um, – “se sofres podes libertar-se” – onde a única condição necessária para sua compreensão é reconhecer-se sofredor e querer buscar alívio. O balizamento da transmissão neste princípio, “nesta metodologia” de apresentação como eixo de orientação é uma das notáveis distinções que o budismo apresenta em relação às filosofias e práticas das quais é contemporâneo. A transmissão budista tem por objetivo a conquista de um estado intuído como supremo, mas, para introduzir as práticas que conduzem a este fim, sua apresentação deve-se configurar na forma de um meio hábil. E, quando assim o perspectivamos, é possível observar o quanto a distensão da atitude de Buda nos termos do caminho que apresentou pode ser ainda hoje significativa. O quanto a implicação da atitude epistemológica de Buda contra qualquer identificação, implicada nas suas “Nobres Verdades”, pode ser ainda percebida como atuante, constituindo uma forma interessante de compreendermos a presença e expressividade do budismo hoje em diversas manifestações.

Deve-se observar que a disposição comum do espírito indiano é promessa de estados divinos, experiências miraculosas, poderes mágicos e benesses as mais variadas, etc. imagens que se tornaram comuns também na descrição do estado búdico e sua

conquista. Mas, apesar de não negar as possibilidades de tais eventos, o Buda se posicionou amplamente contra a busca de tais fatores e sua manifestação, pois reduzem em limitação: somente o estado iluminado é o fim da impermanência e não se pode concebê-lo com recurso a nenhuma formulação ou estado. Neste sentido, é preciso estar atento atitude do próprio Buda que aplicou este limite “não-identificação” a todos a quem ensinou. Isto faz com que o ensinamento e sua prática, mesmo que sua manifestação esteja ligada ao culto de certas deidades, num espírito de devoção religiosa com seus ritos e práticas, tenham estas características com as quais aparecem compreendidas como não necessárias, e, com o tempo, passíveis de ser descartadas. Sua função é apenas orientar a percepção do praticante no início de sua caminhada: são artificios utilizados, que provêm dos modos de entendimento usual, “ferramentas”, meios hábeis que os discípulos ainda necessitam para manterem-se no sentido de busca da iluminação. Parece não ter sido intenção do Buda formar uma ordem religiosa ou uma religião; para tanto a base de transmissão de seus ensinamentos era “Sejai o vosso próprio refúgio”, ou seja, acreditem apenas na sua própria experiência. Note-se ainda

como o caráter altamente intuitivo do caminho de Buda se manifesta neste ponto, expressando uma variação da condição estratégica para o culto religioso no pensamento indiano e que citamos em relação ao jainismo, apresentando sua diferença. Se a liberação antes já podia ser concebida sem concessão de um “Deus”, ou sem efeito da devoção a este, se ela já é função do esforço próprio de cada um no ioga, agora, conduz a um estado para o qual não existe imagem final. Contudo, justamente porque concede liberdade de experiência a seus discípulos para praticar, é que a formação de uma ordem religiosa, ou seja, uma forma de identificação com figura de Buda, também não incorre em contradição. Ela é apenas uma das faces possíveis de aprendizagem do budismo.<sup>56</sup> Certamente, como remetem a experiência inefável como princípio, por nunca se equivalerem a ela, ou dela não poderem ser mais que indicações, serão em algum ponto desnecessárias porque são sempre provisórias. Apesar de em seu desenvolvimento o budismo ter assimilado todo um arsenal de intuições e conceituações para explicar a realidade, tanto em termos metafísicos quanto em termos psicológicos reproduzindo o

---

<sup>56</sup> Cf. Walpola Rahula p. 18, *L’ enseignement du Buddha*, ed. Sagesses, Paris, 1961. A interpretação Walpola Rahula (mestre budista em diversas tradições) é baseada na doutrina de Buda, segundo os textos mais antigos da tradição budista, conhecida como Theravada, ou “Cânone dos Antigos”, considerada a mais ortodoxa das tradições budistas.



esquema geral das tradições da Índia, as diferentes tradições budistas seguem o exemplo de Buda e têm como pressuposto que todos os dispositivos de compreensão devem levar a sua própria superação, exatamente como expressa a imagem da barca. No budismo a aposta é de que a prática levará a superação de todas as contingências, de todas as imagens, de todos os conceitos e opiniões, de todas as identificações. Como dissemos, exemplo da própria atitude do Buda para todos a quem ensinou. O Buda disse:

Bhikkhus, há essas três buscas. Quais três? A busca pelo prazer sensual, a busca por ser/existir, a busca por uma vida santa. Essas são as três buscas. As quatro bases do poder espiritual devem ser desenvolvidas para a completa compreensão dessas três buscas. [...]

Bhikkhus, há essas três buscas. Quais três? A busca pelo prazer sensual, a busca por ser/existir, a busca por uma vida santa. Essas são as três buscas. As quatro bases do poder espiritual devem ser desenvolvidas para a total destruição dessas três buscas. [...]

Bhikkhus, há essas três buscas. Quais três? A busca pelo prazer sensual, a busca por ser/existir, a busca por uma vida santa. Essas são as três buscas. As quatro bases do poder espiritual devem ser desenvolvidas para o abandono dessas três buscas. (BUDA, *Samyutta Nikaya*)<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Bhikkhus, termo traduzido como “monges”, são os praticantes do ensinamento que abandonaram a vida de família, e adotaram a vida mendicante seguindo exemplo do Buda, esta, considerada “a vida santa”. Observe-se que as quatro bases dos poderes espirituais significam uma concentração desenvolvida pela energia, pela ação da mente, pela investigação e pelas formações

Isto porque o Buda (ou seja, o estado búdico) a ser atingido por todos os seres, como temos insistido em nossa argumentação

não pode ser definido como matéria, sensações, idéias, volições, conhecimento; ele está livre dessas considerações; é profundo, imensurável, insondável como o grande oceano. Não se pode dizer ele está, ele não está, ele é, ele não é. (BUDA, *Samyutta Nikaia*, apud EIÍADE, 2004, p. 145)

Então, segundo esta contextualização do ensinamento, evitando por completo as discussões metafísicas, e toda e qualquer formação de conceitos ou formulações de um fundamento último, mas utilizando todo o tipo de imagens comuns segundo este princípio, Buda imediatamente busca produzir uma nova forma de compreensão no discípulo, sustentando uma relação com o conhecimento além do entendimento usual. O que já significa uma prática de diferenciação da percepção embutida na própria aprendizagem dos ensinamentos.

Se o Buda afirma “O mal é feito unicamente pelo eu, nasce do eu, é trazido à existência pelo eu”<sup>58</sup>, e ainda se vale da tematização das “Quatro Nobres Verdades”,

---

volitivas do esforço. Segundo estas habilidades deve-se chegar à compreensão, destruição e abandono mesmo da vida santa. *Samyutta Nikaya* LI.67

<sup>58</sup> Buda, s/d, *Majjhima Nikaya*, I, p. 247, e *Dharmapada* 161, p. 177.

onde restringe a sucessão de estados do porvir na presença e na eliminação do desejo, é porque isto já se constitui como balizamento para o alcance de uma nova percepção na transmissão. Pois, se deve compreender aí uma interdição da compreensão intelectual, um paradoxo e um limite para a consciência comum: se parece haver um “eu” que quer se libertar, ele também é a fonte de toda delusão. Sua percepção é sempre ignorante e iludida, e ela mesma é quem gera a necessidade de iluminação. Neste sentido a almejada experiência liberação no budismo não pode ser expressa nem nos termos de uma superação dos estados de finitude (ou impermanência), não pode mais ser pensada, uma distinção intelectual e ilusória não é mais cabível, deve e só pode ser experimentada. Mas como então se opera uma distinção para o discípulo diante deste conjunto de afirmações paradoxais? Por intermédio de faculdades a serem adquiridas através das práticas do Nobre Caminho. É o próprio

“*Dharma*, ou verdade, que, transcendendo à aprendizagem, ensina a Sabedoria e treina o discípulo a discernir o verdadeiro do falso, o evanescente do eterno, os anseios da mente finita (ou intelecto) da intuição divina da consciência plena, a doutrina do olho da doutrina do coração” (EVANS-WENTZ, 1995, p. 13,).

Aqui, se apresenta claramente a base onde esta alicerçada a educação operada pelo budismo, são necessárias experiências perceptivas distintas. Mas, apesar da contradição em que implicam para a consciência comum, são colocadas para o discípulo restritas a fórmulas muito diretas e simples como, por exemplo, empenhar-se em conquistar a extinção do desejo. Ou seja, isto consiste numa forma simples de sustentar as práticas ióguicas, muito própria para a consciência comum, contudo, que já significa uma reviravolta pelas implicações paradoxais de suas formulações.

O ponto fundamental da transmissão budista deve então ser considerado seu diálogo com a experiência comum do discípulo, restringindo a prática a uma espécie de desconstrução que o lança diretamente para “além da dialética”. Como dissemos, um discípulo (um “eu”) que diz desejar a liberação verá que sua intuição procede. Entretanto, ele encontrará diversas assertivas onde o eu é responsável pela dor e sofrimento, ou seja, onde o eu deve ser dissolvido. O desejo então é a causa de todos os males, isto se aplicando mesmo ao desejo de liberação. Logo, a liberação como ideal é também ilusória, deriva ainda de um eu inconsistente e, como tal, carece de realidade. Por aí, se pode perceber que paralelamente à idéia de se libertar do sofrimento ou se emancipar da finitude, há também a compreensão de que se está dialogando e se estabelecendo uma relação com o discípulo iniciante, para efeito da transmissão.

Pois, de fato, atingir o estado búdico ou ainda se liberar do sofrimento são formas de indicar um caminho, não sua explicação ou significação. São artifícios da transmissão de um ensinamento que conduz a outro estado experiencial que pode ser percebido, ou mais precisamente, pode ser reconhecido intuitivamente, e que exige uma “terapêutica” para sua consecução. Se o budismo pode ser considerado uma filosofia cujo propósito é soteriológico, ou seja, salvar o homem, ainda sim, em seu prolongamento, mesmo constituído na disposição de lidar com a consciência comum e seus anseios, “propondo o fim do sofrimento”, as conseqüências de sua prática, em muito, acabam por extrapolar tal consideração. Pois a prática budista propriamente dita, apesar da configuração iogue e de purificação com que se apresenta, tendo seu caráter contingente de apresentação afirmado pelo próprio Buda, em função da consciência comum do discípulo, leva o limite da transmissão para um campo onde sua visibilidade exige uma observação muito sutil. Aí está que

A idéia budista de progresso rumo a pureza, ao desapego e à iluminação final, se fundamenta num princípio básico de observância moral dos sentimentos e inclinações pessoais. Não é o fato que importa e sim a atitude frente a este. Em outras palavras, o caminho budista é uma disciplina de controle psicológico e, por conseguinte, não encontraremos, nesta doutrina, teorias sobre o afluxo sutil do *karman* nem sobre o impercível cristal sutil da mônada vital. [...] Com efeito, a visão da realidade psíquica de quem pratica o budismo é baseada nas experiências efetivas de sua prática de ioga (técnicas para se desfazer de qualquer idéia fixa ou atitude mental permanente), as quais levam a uma completa espiritualização da idéia de liberação, mas também da escravidão. O budista realizado, em última instância, não se prende a nenhum tipo de idéia, nem mesmo à do Buda, nem à do caminho ou à de uma meta a ser atingida. (ZIMMER, 2000, p. 178).

Esta radicalização do princípio de uma incompreensibilidade possível, que tem sido o fio condutor de nosso argumento, então se expressa como o início do ioga budista. O “pano de fundo” epistemológico de sua transmissão, ao mesmo tempo sua “metodologia”. Se as tradições de modo profundo já o reconheciam, no budismo, ele se tornou principal fundamento da transmissão, sinônimo do próprio Buda “aquele de quem nada se pode dizer que seja ou não seja”, mas que agora, segundo Buda, tornou-se um objeto de meditação sobre o qual, em última instância, não se pode estabelecer *nenhuma atitude mental fixa*. Assim, em verdade, o ensinamento budista é portador de uma *intuição*, que é assimilada na aprendizagem do ensinamento, capaz de assumir diversas faces, e ainda conservar sua qualidade de deslocar os estados perceptivos em função das quais seja apresentado. E então, de modo muito flexível, o ensinamento pode combinar-se com as inúmeras diferenças possíveis de aptidões dos discípulos a serem orientados; isto, é claro, valendo ainda como suporte para a busca da iluminação. Esta atitude mental não-fixa, que na verdade já é uma prática de ioga na base do ensinamento budista, visa sustentar o desmonte de todas formas usuais da percepção. Uma “atitude do espírito” para qual não há uma imagem específica, e que é capaz de operar com

diferentes formas de experiência. Uma estratégia ióguica e pedagógica que baseada na negação de “algo seja por si” permite ao ensinamento que conduz a transmutação se combinar com diversas formas de compreensão, introduzindo as práticas de meditação, *justamente porque visa sua dissolução enquanto realidade substancial*.

Devemos aqui lembrar que essa dissolução decorre da afirmação de um “não-eu” tanto psicológico quanto ontológico.

Visando suprimir as atividades conceituais do discípulo, em função do estabelecimento de uma experiência ainda mais intuitiva, o Buda constituiu a via que apresenta e, ao mesmo tempo, representa a experiência da iluminação por ele conquistada como meta e fundamento da aprendizagem. No budismo o valor negativo ou positivo de uma experiência é reconhecido quando gera ou elimina desapego, isto é o que se considera inábil ou hábil. Toda prática, hábitos, exercícios - condicionamentos - que se contrapõe a hábitos (ou condicionamentos) inconscientes a serem analisados e dissolvidos, ou seja, todas as situações que ajudem a fortalecer uma percepção do discípulo fora de uma identificação são passíveis de constarem na prática budista. Uma ação qualquer que seja, não traz em si o seu valor, depende das circunstâncias de sua ocorrência, de como é praticada. Os exemplos do Buda sempre expressam alternativas de percepção nos mais diversos tipos de situações, servindo como inspiração para aqueles que também intuem um outro estado possível a ser experimentado e sustentado independentemente das condições.

Lembremos que as práticas budistas iniciais, no Nobre Caminho, são muito parecidas como *os refreamentos e as disciplinas*, sua função é regular a vida habitual do discípulo, e permitir a observação das *kleshas*, das manchas mentais, que são como “os juízos” com os quais se julga automaticamente os estímulos do mundo. O que remete às estruturas das “personalidades” dos discípulos, seus apegos e suas inclinações, bem como àquelas estruturas gerais mais características da percepção. Assim, enquanto gera um ambiente de vida regular e introspecção, introduz as práticas de meditação. É o conjunto de tais

hábitos e práticas meditativas, em seu efeito de transmutação na vida do discípulo – eliminação das *kleshas* – que devem ser avaliadas como critérios do valor da prática budista. Essas práticas consistem numa exigência muito simples: hábitos de boa conduta, reconhecidos como positivos basicamente em todas as sociedades, e vida contemplativa, pelo menos, nas horas vagas. O que facilitou sua aplicação segundo as mais variadas utilizações, pelos mais diversos tipos de homem nas mais diversas formas de atuação ao longo da história, por reis, governantes e mendigos, por sábios reconhecidos e por anônimos. Sempre, segundo o contexto e as necessidades de sua própria experiência. Atitude também fortalecida em seus discípulos pelo próprio Buda. Então o Ven. Ananda foi até o Abençoado e ao chegar, depois de cumprimentá-lo, sentou a um lado e o Abençoado disse:

“Ananda, toda prática e preceito, toda vida, toda vida santa, que é seguida como tendo um valor essencial: todas elas são proveitosas?”

“Senhor, isso não deve ser respondido de forma categórica.”

“Nesse caso, Ananda, dê uma resposta analítica.”

“Quando – por seguir uma vida de prática e preceito, uma vida, uma vida santa, que é seguida como tendo um valor essencial – as qualidades mentais inábeis e prejudiciais aumentam enquanto que as qualidades mentais hábeis e benéficas declinam: esse tipo de prática e preceito, vida, vida santa, que é seguida como tendo um valor essencial é infrutífera. Mas quando – por seguir uma vida de prática e preceito, uma vida, uma vida santa, que é seguida como tendo um valor essencial – as qualidades mentais inábeis e prejudiciais declinam enquanto que as qualidades mentais hábeis e benéficas aumentam: esse tipo de prática e preceito, vida, vida santa, que é seguida como tendo um valor essencial é frutífera.”

Isso foi o que o Ven. Ananda disse, e o Mestre aprovou. Então, o Ven. Ananda, pensando “O Mestre me aprovou,” levantou do seu assento e depois de homenagear o Abençoado, mantendo-o à sua direita, partiu.

Então não muito tempo depois que o Ven. Ananda havia partido, o Abençoado disse para os bhikkhus: “Bhikkhus, Ananda ainda está em treinamento, mas não seria fácil encontrar alguém com a mesma sabedoria que ele.” (BUDA, *Silabbata Sutta*)

Assim, podemos compreender a resposta de Ananda sobre a validade do caminho para a liberação, e que foi aprovada pelo Buda. O que significa dizer que o valor das práticas que conduz a iluminação deve ser avaliado segundo o resultado que concede, e que deve ser observado segundo a experiência de cada discípulo, antes de qualquer um, por ele mesmo. E não por um valor prévio (como acontece em geral nas tradições indianas), eliminando a consideração de que qualquer prática valha por si

mesma. Esta é a direção que foi apontada pelo Buda. Agora, de acordo com sua própria condição histórica de existência, em função de seus afazeres e suas inclinações, o praticante deve observar-se, conduzir-se corretamente e assim conquistar os estados meditativos que correspondem às sucessivas eliminações da *kleshas*. E, uma vez que uma “atitude mental flexível” é necessária<sup>59</sup>, a conduta correta e a meditação podem se valer de todas as condições que se apresentam ao discípulo para se manifestar. Certamente, podem ser encontradas muitas prescrições de conduta no budismo, que são imprescindíveis para a liberação, porém nunca por uma determinação externa. Mas, isto sim, por uma necessidade do discípulo. Necessidade esta que uma vez superada torna prescindível toda e qualquer restrição de conduta.

Isto não significa dizer que o discípulo budista, ou, ainda mais um mestre, possa fazer qualquer coisa que deseje. Ao contrário, liberando-se, concebe-se que eles prescindiram de todas as necessidades e anseios humanos, senão não há verdadeira liberação. Mas, para atingir tal estado de liberação eles devem ser confrontados com todo o tipo de situações e, ainda sim, manter sua postura de querer liberar-se, e superar

---

<sup>59</sup> Cf. Dalai Lama, 1992, capítulo 19. Neste capítulo o Dalai Lama apresenta alguns exercícios budistas sobre a transformação da percepção em situações cotidianas.



seus apegos. Eles devem atingir e sustentar tal postura em todas as condições que experimentarem, e devem se esforçar por isso em todas as condições que julgarem ser necessárias. Geralmente, como dissemos, uma condição de necessidade colocada pelas qualidades do discípulo.

Esta é a base que deve ser compreendida para se pensar “As Quatro Nobres Verdades”, e nelas o Nobre Caminho Óctuplo, por onde sua importância, ou seja, o valor de sua prática, apesar de sempre presente nas diversas escolas budistas, também é acompanhado de uma contingência quanto à forma com que é interpretado e praticado<sup>60</sup>.

Dito isto, se pode perceber como a designação de “*um exercício do pensamento humano*” para expressar uma atitude que evita permanentemente a identificação, é uma

---

<sup>60</sup> Tópico de extrema importância que explicaremos após a análise do ensinamento sobre o Nobre Caminho Óctuplo, cuja apresentação dará melhor visibilidade a esta problemática, mostrando a diferença com relação a outras formas de se atingir a iluminação. Mas devemos adiantar que algumas práticas do budismo tântrico, um budismo posterior ao início da era cristã, mantém o Nobre Caminho Óctuplo como prática fundamental assim como todos os demais ensinamentos do Buda, contudo, concebe sua aplicação com algumas variações dos exercícios meditativos, por exemplo, aqueles relativos à prática sexual. Isto não significa uma ascese difícil e rigorosa, pois, apesar de se fazer atuando sobre um aparente incentivo aos desejos sensuais e às paixões carnis, visa, igualmente, à sua eliminação como uma experiência natural e necessária. O ato sexual representa a consumação da natureza real, união do princípio feminino com o masculino, a realização da unidade suprema, interpretada no budismo como vazia. Uma ambigüidade em relação ao desejo e ao prazer não apenas difícil de ser concebida como também de ser consumada. Cf. W.Y.Wentz, pp. 41-43

designação própria ao budismo. Uma atitude mental que não tenha idéia fixa, que não seja permanente, ou ainda como diz o Dalai Lama “uma mente flexível” é uma circunstância inesperada para o pensamento que deseja compreensão e distinções claras, e assim sua presença já vigora como um exercício. Esta combinação de um “entendimento da realidade” tão escorregadio, buscando marcar sempre uma indeterminação – para qualquer tentativa de “compreensão” e estabelecimento de uma imagem final – e que ainda assim é referência a um número ilimitado de esforços e transformações, apresentados em termos simples, são a condição da prática, da transmissão e da aprendizagem colocadas para os ensinamentos do Buda por ele mesmo, e que, antes de tudo, podem ser observadas.

### **3.2) “As Quatro Nobres Verdades”, o Nobre Caminho Óctuplo e a descoberta ióguica de Buda**

Se a intuição de Buda se faz numa afirmação que radicaliza a importância do desenvolvimento e da assunção de uma compreensão intuitiva, é preciso avaliar mais de perto a via apresentada por Buda. As considerações decorrentes das “Quatro Nobres Verdades” contêm toda a base da compreensão budista da realidade. E, devemos notar, esta base é introduzida de modo solidário com a prática prescrita do Nobre Caminho Óctuplo. O budismo, apesar de parecer uma negação de qualquer aporte lógico para se explicar a liberação, é um caminho alternativo marcado por um desenvolvimento de percepções intuitivas do discípulo. Isto, enquanto é apresentado como uma “terapêutica”.

Aqui é importante notar por que ele é chamado o “caminho do meio”. Isto é muito próprio, e se deve ao seguinte fato: se, de um lado, evita a elaboração metafísica, de outro lado, a via apresentada pelo Buda se dedica também a evitar os excessos

ascéticos, como aqueles dos jainistas que buscavam a eliminação do corpo. Pois, ao lado da grande tradição especulativa que havia se formado, havia também aqueles que se dedicavam ao puro ascetismo físico, e que, desprezando o valor da compreensão, também o levavam ao extremo.

É preciso observar que, geralmente, as argumentações que apresentam o budismo explicam “o caminho do meio” apresentado pelo Buda como uma forma de evitar, de um lado, a entrega à satisfação dos prazeres sensuais, e, de outro lado, a ascese rigorosa expressa na mortificação dos sentidos. Estas duas vias experimentadas pelo Buda como príncipe e asceta e, que segundo ele, não conduzem à liberação. Esta explicação do ensinamento certamente procede, pois corresponde à afirmação do próprio Buda. (*Majjhima Patipada Sutta*, apud Wapoula Rahula, 1960, p. 68) Mas a argumentação que procuramos desenvolver aqui, levando em conta a circunstância de origem do budismo, onde a afirmação dos ensinamentos é feita para evitar a identificação de qualquer princípio, além da via sensual e da ascese rigorosa, demonstra uma extensão maior e mais própria para se considerar o ensinamento.

Pois, o Buda evita todas vias conhecidas porque as compreendia como *idola mentis*. Assim ele reformula os dispositivos de transmissão e, nisto, parece consistir a estrutura do ensinamento budista. A transmissão de Buda utiliza as práticas ióguicas. Da mesma forma, utiliza as figuras do pensamento mitológico e as figuras populares, como a imagem da barca. As idéias da iluminação do Buda são muito semelhantes às de outras figuras, como a de Parsavanata um dos iluminados jaina. A descrição do estado iluminado e a definição “nem isto, nem aquilo” se aplica tanto ao estado búdico quanto a *Bhramam e atman* nas *Upanishads*, que são anteriores a Buda. Ele as negava, e, ainda sim, se utilizava de todas elas.

Deste ponto de vista parece que o Buda pode ser descrito como uma espécie de figura política, ou ainda filosófica, que reorganiza os sistemas e as idéias de sua época.

Ora, temos realmente afirmado as condições comuns na Índia e, então, ressaltado a atitude do Buda enquanto uma inovação pedagógica. Porém, devemos lembrar: a marca do ensinamento é aquela postura de não ter uma “atitude mental fixa”. Mesmo diante do ideal da iluminação. Tal atitude expressa pelo próprio Buda, é um movimento ióguico do ensinamento que evoca uma transformação para a percepção do discípulo. Ela não consiste em elaboração intelectual, pelo contrário, ela exige sua superação. É preciso notar que isto implica numa forma de ioga que sempre era utilizada pelo Buda em sua transmissão e, ao que parece, de sua própria invenção.

A iluminação de Buda inclusive é descrita neste sentido em que se coordena o ensinamento por ele apresentado. Ao deixar o palácio de seu pai, o então príncipe Sidartha, saiu em busca de um caminho que fizesse cessar a dor, o sofrimento e morte. Retirou-se para a floresta encontrando diversos brâmanes que se dedicavam à vida contemplativa, onde testou diferentes práticas de mortificação dos sentidos. Após sete anos de retiro, percebeu que a mortificação dos sentidos não conduzia a liberação. Tomou sua tigela de mendicante e foi esmolar alimento. Então, uma noite, sentando-se para meditar sob a árvore Bo, derrotando as tentações do deus Kama-Mara (desejo e morte), atingiu a iluminação. Passou alguns dias experimentando o despertar, quando então percebeu que a experiência por ele vivenciada estava além da palavra, impossível de ser descrita, e decidiu se tornar um Buda silencioso. Quando então, *Brahmam*, o senhor universal, percebendo que o iluminado havia decidido guardar para si o que havia descoberto, implorou para que ele se tornasse mestre dos deuses e dos homens, que ensinasse o que havia descoberto, ainda que poucos fossem capazes de

compreendê-lo. Por misericórdia a estes poucos, ele poderia ficar e pregar a iluminação. O Buda então, como manifestação do estado desperto, para quem as dicotomias e distinções não mais existem, e para quem estas limitações não mais se aplicam, resolveu pôr em movimento a “Roda do Dharma”, divulgando seu caminho de liberação para todos os seres sencientes<sup>61</sup>. Esta narrativa da iluminação apresenta assim grande valor, pois marca desde o início que, apesar do caráter indizível da experiência da iluminação, ainda assim o Buda se dedicou a elucidar o caminho para todos. Para o Buda, ou seja, para um estado onde não há limites, também não há um limite como referência, o que gera uma transmissão com uma grande possibilidade de ação, difícil de ser concebida sem uma avaliação cuidadosa.

Assim pode-se compreender a atitude de Buda quando se diz que ela é uma terapêutica, apresentando o remédio para a situação da existência cósmica, todo o tempo buscando transmutar a percepção. Segundo as narrativas de diferentes tradições, Buda se utiliza mesmo das técnicas ióguicas de meditação e êxtase para chegar aos reinos celestes e ensinar a libertação aos deuses. O Buda é também “mestre dos deuses”. Ele

---

<sup>61</sup> Cf. Coomaraswmy, s/d, p. 15, BUKKYO DENDO KYOKAY (sociedade para divulgação do budismo) (1998) capítulo 1, Zimmer, capítulo 4, parte III, p. 326

passou a ensinar no modo como cada um é capaz de entender e isto, indistintamente, a todos os seres. Então, é preciso observar como a compreensão budista chega a uma grande variação possível de formas para se manifestar. Nos termos do ensinamento, isto se retrata especialmente na primeira das “Quatro Nobres Verdades”, aquela de *dukkha*, porque é ela quem lança a base de compreensão intuitiva de todo ensinamento.

Como dissemos, *dukkha* pode ser traduzido como sofrimento, possui esta acepção comum em sânscrito, mas também pode ser traduzido por impermanência, não-substancialidade, vazio, conflito etc. Na articulação das práticas em função desta primeira colocação, há um modo econômico de expressão que se encadeia numa sucessão de conseqüências que retornam à mesma afirmação da “impermanência”. Pode-se, então, perceber a força da simplicidade do Nobre Caminho restringindo a especulação, incentivando a intuição e direcionando o esforço do praticante sobre “si mesmo”.

Existem três tipos de *dukkha* que expressam todas as condições impermanentes a serem extintas. O primeiro é a idéia de sofrimento na forma mais comum que a conhecemos. O nascimento, a doença e morte, a separação de entes queridos, a perda de condições prazerosas, padecer de situações dolorosas, as frustrações, falsas expectativas, enfim, toda a sorte de infortúnios “físicos e mentais” a que estamos expostos, o sofrimento em seu sentido mais cotidiano. O segundo é aquele das situações felizes que são irremediavelmente transitórias, que não tardam a findar e que, quando se extinguirem, deixarão suas marcas de infelicidade e tristeza. Este é o *dukkha* causado pela mudança das condições, onde se expressa o caráter impermanente da realidade. E o terceiro tipo de *dukkha* é aquele da experiência de um “eu”, ou seja, da experiência de ser um “indivíduo”, assim como a experiência de ser um ente metafísico (*jiva, purusa*,

*atman*, ou mesmo uma alma). Neste ponto pode-se compreender claramente o limite do ensinamento budista e de sua transmissão operada pelo Buda. Num redimensionando de toda a base de compreensão comum, posto que para o discípulo aplicado no ensinamento não há verdadeiramente um sujeito, uma alteridade ou uma essência, ainda que ele se sinta agente do que quer que seja, ainda que sua ação seja requerida, não é isto que de fato acontece. O que expressa o limite tênue de uma atitude mental que não seja fixa, e que encontramos propriamente delineada na epistemologia do ensinamento do Buda. Vejamos mais de perto este ensinamento.

Para se compreender a terceira condição da experiência impermanente, é preciso então compreender os cinco agregados que são considerados a própria experiência de *dukkha* ou, como dissemos, o que significa “mente” para os budistas.<sup>62</sup> É a composição destas energias físicas e mentais que gera a experiência de um “ser”, tanto no seu sentido psicológico de um ente, de um indivíduo, quanto de um “ser” no sentido ontológico. Vejamos quais são. O primeiro agregado é aquele da matéria que é

---

<sup>62</sup> Lembramos aqui que “mente” é um termo empregado como o conjunto das experiências “psicofísicas”, em sânscrito *citta*; que é distinto do uso para designar um dos componentes de *dukkha*, a saber, o quarto agregado “das formações mentais”, que também é traduzido como “mente”, e como explicaremos adiante se caracteriza como atos volitivos. Wapoula Rahula, p. 40 e 41, 1961.

designado pela composição dos quatro elementos tradicionais da natureza (a terra, a água, o fogo e o ar), e que manifesta as quatro qualidades ou estados derivados que são a base da experiência dos objetos: a solidez, a fluidez, o calor e o movimento. Aí então se inclui, como meio de experiência e fazendo parte do agregado da matéria, os cinco órgãos dos sentidos: o olho, a língua, o nariz, a língua e o corpo, assim como os objetos que lhes correspondem no mundo exterior, ou seja, as formas visíveis, sonoras, o paladar, os odores, e as coisas tangíveis. Mas, observe-se que também se incluem neste agregado todas as formas de pensamento, idéias e concepções intelectuais. Os órgãos de percepção e seus objetos originam “objetos mentais” correspondentes, (pensamentos) que também se consideram como “percebidos” pelo homem<sup>63</sup>. Isto quer dizer que aí se engloba todo o domínio da matéria tanto interior – o que equivale à representação do

---

<sup>63</sup> Observe-se que o objeto mental possui seu órgão próprio para ser percebido, *manas* em sânscrito, que é traduzido como “órgão mental”. No budismo ele é descrito como uma função por onde se concebe e percebe a idéia de eu. Manas é também a base sobre a qual todos os objetos mentais se constituem. A discussão sobre *manas* e as outras sete consciências acontece dentro das tradições budistas que se desenvolveram após Buda, cada uma desenvolvendo sua própria metafísica que se distingue por enfatizar e privilegiar determinados ensinamentos como base para entender a doutrina como um todo, geralmente procurando sistematizar os ensinamentos do Buda. O comentário da doutrina das oito consciências escapa ao escopo desta tese. Nós remetemos o leitor ao comentário que Thich Nhat Hanh (2002) faz a respeito do conjunto de versos *Abhidharma-kosha-bhashya* de autoria de Vasubandhu.



indivíduo – quanto exterior, como toda experiência propriamente “física” obtida pelos órgãos dos sentidos.

O segundo agregado é o das sensações. Por aí se incluem todas as sensações prazerosas, desagradáveis ou neutras que experimentamos através dos órgãos físicos ou, ainda, do órgão mental que constitui uma sexta faculdade da percepção na filosofia budista. As sensações se caracterizam segundo cada órgão em que se origina (aqueles dos cinco sentidos) e do órgão mental (*manas*).

Se as sensações prazerosas e desagradáveis são fáceis de entender, as neutras correspondem a um estado de indiferença em relação à experiência dos objetos. Por exemplo, o órgão mental é aquele que percebe o caráter agradável, desagradável ou neutro de uma idéia ou de um pensamento. Mas isto quer dizer que no budismo as idéias e pensamentos são produtos, condicionamentos, originados nas sensações de natureza física, que por sua vez originam objetos mentais experimentados pelo órgão mental. Assim como a cor só pode ser percebida pelos olhos ou os sons percebidos pela orelha, as idéias e os conceitos das cores e dos sons somente podem ser percebidos pelo órgão mental. Uma pessoa cega de nascença pode tentar uma experiência de cor através de analogias com a experiência de outros órgãos, contudo, assim como sua experiência dependerá do conjunto de outras experiências que tiver, assim também os pensamentos e as idéias dependerão sempre dos órgãos dos sentidos para se formarem. O budismo considera que os pensamentos e as idéias fazem parte do mundo como os demais objetos, derivam dos órgãos de percepção e de seus objetos que correspondem a um estímulo em função do qual opera um órgão sensível.

Neste ponto, podemos citar o terceiro agregado que é aquele das percepções. Se a relação entre os seis órgãos dos sentidos e o mundo gera as sensações, esta mesma

relação gera a percepção propriamente dita, como estamos acostumados a considerar, pois o agregado da percepção significa o reconhecimento de todos os objetos físicos e mentais que temos na consciência comum. Por exemplo, o reconhecimento do vermelho se faz através dos olhos, assim como o reconhecimento do ideal de beleza se faz pelo órgão mental. Cada coisa é reconhecida segundo suas qualidades para as quais se possui um órgão específico.

O quarto agregado é o das formações mentais onde se compreendem todas as ações volitivas, que podem ser boas, neutras, ou más. E aqui se compreende o significado de *karma* segundo o ensinamento do Buda. Toda vontade é considerada uma “ação mental”, uma “construção mental”, cuja finalidade é dirigir *citta* (a “mente”). As ações volitivas nascem, assim como as sensações e as percepções, do contato dos órgãos com o mundo exterior, mas, diferente delas que são apenas “constatações”, as ações volitivas têm efeitos kármicos. Pois são elas quem determinam o valor das ações caracterizando-as através da qualidade, do “espírito”, com que elas são executadas. Por exemplo, o caráter com que uma ação pode ser executada: com atenção, pautada na idéia de um “Si”, com determinação, com vaidade, com energia, com repulsa ou o ódio, sabedoria, confiança, concentração, entre outros 52 tipos de características possíveis. Aqui aparece no ensinamento budista a idéia de *klesha*, ou ainda *vasana*, como a função da atividade da mente pela qual os estímulos que, não tendo em si mesmo significação, adquirem seu valor na percepção segundo determinadas estruturas, ou seja, uma das 52 qualidades-base da experiência do indivíduo. Assim determinam o quadro existencial orientando *citta* e logo, a conduta como um todo. Neste ponto, é preciso observar que as qualidades de um indivíduo, seu caráter, sua moral e mesmo sua sabedoria se constituem como qualidades que não são uma opção, que não se caracterizam como um

arbitrio. São, em verdade, um automatismo, um dispositivo da mente; especificamente, aquele que coordena o conjunto das experiências gerado através dos cinco agregados.

O quinto agregado é o da consciência. Aqui estão todas as formas de reação e resposta aos seis órgãos dos sentidos, ou seja, para cada agregado corresponde uma consciência específica. Se o objeto da percepção pode ser a forma de um carro que tem o olho como o órgão, a consciência visual é o ato de atenção sobre o objeto. Assim a consciência mental é a atenção dada a uma idéia que é o seu objeto e tem o órgão mental como base, e, o mesmo acontece com os demais órgãos. Observe-se que a consciência, seja ela qual for, visual, auditiva, mental, etc. não significa um reconhecimento do que quer que seja. Ela é pura e simples atenção. O reconhecimento das formas e suas distinções é feito pelo agregado da percepção, enquanto aqui a idéia de consciência está limitada à sua simples presença na consciência comum, sem que isto signifique alguma forma de identificação. Por exemplo, quando o olho entra em contato com uma cor, isto significa simples contato, como “ver” sem fazer uma distinção. Aí não existe ainda poder de discriminação, pois ela só aparece a partir do agregado da percepção que pode distinguir esta ou aquela cor, e depois com o agregado da sensação que pode distinguir algo como sendo agradável, desagradável ou neutro, etc. A imagem aí utilizada para se explicar a consciência é a do fogo, que pode ser de uma lamparina, de uma fogueira, de palha, etc., todos são fogos, contudo, para cada combustível um diferente tipo de fogo.

O valor dos cinco agregados é imenso no pensamento budista. Todo o conjunto de experiências se encontra aí estabelecido de modo que toda a forma de consciência, ou seja, toda e qualquer *atenção* que se desenvolva se faça em função dos outros agregados. A consciência pode ter a matéria por objeto, ou ainda as formas, ou sons, os

gostos, o corpo ou as idéias e, assim, ela pode procurar seu gozo, crescer e se desenvolver, mas nunca de forma independente dos sentidos. Da matéria, das sensações, da percepção, da formação mental, com base nos órgãos dos sentidos se formam então diversas consciências das quais se infere um “Eu”, que é então uma simples mistura de destas condições. É assim que no budismo se depreende e se considera a “existência do eu”. Aqui o ideal de “eu” representando a experiência de um indivíduo ou ainda de uma alma como um princípio metafísico que subsista e seja detentora do fluxo de experiências é apenas uma etiqueta. Pois, a combinação destes cinco agregados, compreendida como estando em constante mudança, configura a realidade como um fluxo de aparições e desaparecimentos instantâneas. Buda aqui aparece muito próximo da experiência de Heráclito, muito evocada pelos próprios budistas em analogias que traduzam o que para eles é a experiência comum da consciência ignorante, ou seja, a impermanência. Segundo Buda, o mundo da vida humana, “é como um rio de montanha, um fluxo contínuo e impermanente”. Com a distinção de que aí se concebe como alternativa a experiência búdica, ou seja, a eliminação da impermanência.

Este é o melhor lugar para se ver a doutrina do não-eu. O que está atrás da impermanência? Pois, se não há eu, quem se libera, quem deseja libertar-se? Estas são questões originadas no condicionamento da consciência que deve ser eliminado. Como temos insistido, a marca da distinção do Buda, propondo a conquista de uma atitude mental que não seja fixa, se expressa aqui na ausência de um princípio substancial no ensinamento, para afirmar uma situação além do tempo e do intemporal.

Uma coisa desaparece, condicionando a aparição da seguinte em uma série de causas e efeitos. Não há substância invariável. Não há nada de último nesta corrente que possa ser considerado como um Si permanente, uma individualidade, nada que realmente possa ser chamado de “meu”. Mas quando os cinco agregados físicos e mentais, que são interdependentes, trabalham em conjunto, em associação, como uma máquina psico-fisiológica, nós formamos a idéia de um

“meu”. Isto é uma noção falsa, uma “formação mental” que não é nada mais que uma das cinquenta e duas possíveis do quarto agregado de que nós já falamos: a idéia do “Si” (WALPOULA RAHULA, 1961, p. 46)

Como observa Wapoula Rahula, a vida e o movimento não são duas coisas distintas, não é vida que se move, a vida é próprio movimento. “Somente há o sofrimento, mas não se encontra ninguém que sofra; os atos são, mas não se encontra ator”; neste ponto a atitude Buda é muitas vezes parecida com a do Sankya e do Ioga. Assim também as perguntas sobre a origem de *dukkha*, ou porque surgiu o vir-a-ser, não podem ser conhecidas, tais condições apenas podem ser consideradas passíveis de extinção, afirmação tradicional do pensamento indiano. Mas no budismo a radical impossibilidade de uma identificação sustenta uma situação extremamente paradoxal. A mente búdica ou o próprio Buda também são recursos contingentes para tal aprendizagem. O Buda não vai além disto em suas considerações porque verdadeiramente realizou a cessação e sabe como transmitir o caminho para conquistá-la. Ele apenas fala do necessário, senão ainda estaria preso na ignorância porque:

não encarando diretamente o surgir e a interrupção da consciência, nem a via que leva a interrupção da consciência, é essa a razão da infinita diversidade de opiniões que surgem no mundo: por exemplo, que o mundo é “eterno” ou “não é eterno”; que o corpo “é a vida” ou “é outra coisa que a vida”; ou que um descobridor da verdade “continua após a morte”; ou “não continua”; ou “continua ao mesmo tempo que não continua”, ou “nem continua nem não continua. (BUDA, *Samyuta Nikaya*, s/d, p. 109).

Em termos de transmissão do ensinamento, isto se reflete na parábola do rei que põe dois cegos para tocarem um elefante em pontos diferentes, onde cada um o descreveu de forma diferente, o que desencadeou uma briga. Estas formas de conhecimento não conduzem ao saber supremo, não levam à interrupção e à

impassibilidade. Mesmo porque, na ausência de uma substância, se resumem a um falso problema. Perceba-se aí importância da afirmação de um não-eu pois, sem precisar esclarecer a “natureza real”, o ensinamento budista é esclarecido pela intuição, e assumindo uma orientação estritamente prática, dedica-se apenas a fazer cessar a impermanência.

A aparição da própria percepção enganada da realidade é a segunda Nobre Verdade, aquela da aparição de *dukkha*. Como vimos, a análise budista não concebe uma causa primeira para o acontecimento de *dukkha*. As considerações partem da configuração da percepção do indivíduo e seus efeitos: acreditando ser detentor de um “Si”, o homem deseja ardentemente: “é esta sede que produz o existir novamente, um novo vir a ser, que está ligado a uma avidez apaixonada, e encontra sem cessar um novo gozo, ora aqui ora ali, a saber: a sede dos prazeres sensuais, a sede da existência e do dever e, por fim, a sede da não-existência”. (WALPOULA RAHULA, 1961, p. 51)<sup>64</sup> Assim, a “sede” compreende o apego às situações materiais, mas também às idéias e ideais, teorias, crenças. Aí se compreende então a origem, segundo o Buda, de todos os

---

<sup>64</sup> Traduzido por mim.

problemas do mundo desde os pequenos conflitos até as grandes guerras: a atitude de uma substancialização da experiência<sup>65</sup>. Ou seja, a causa de *dukkha* é, em última instância, a própria ocorrência de *dukkha*, mais especificamente a combinação do agregado das formações mentais orientando, projetando ações, para as consciências nascidas do contato com o mundo.

A ação voluntária é o próprio *karma*, e no budismo não significa uma reação às ações como geralmente se entende. Isto é chamado de fruto da ação. No budismo, seja lá que tipo de ação, boa ou má, ela é considerada *karma*, ou seja, a condição de continuar agindo, participando do ciclo das existências. A idéia de *karma* para Buda nada tem a ver com acepção que se tornou comum no ocidente, aquela de justiça divina punindo ou abençoando o indivíduo segundo sua conduta, mas sim o próprio ato de ter que continuar a se conduzir. Cada ato volitivo, intencional, traz em si seus efeitos, que não são prêmio ou punição, mas apenas a expressão de sua consequência natural. Isto é *karma*. Aqui, diferentemente dos outros pensamentos da Índia, a ação condicionada é

---

<sup>65</sup> Como observamos, para Buda a vida é como uma nuvem, tal qual um sonho: “Sabendo-se que as coisas nem existem e nem são não-existentes, lembrando-se da natureza onírica de tudo, deve-se evitar todo o orgulho pessoal ou a exaltação dos bons atos, ou ainda, ser apanhado e envolvido por qualquer coisa mais”. Cf. Buda, Sutra *Lankavatara Sutta*, 1998, p. 58.

uma questão de causa e efeito, não de “ação e reação” como justiça retributiva. “Bom ou mau”, em última instância, chegarão mesmo a não importar, pois mesmo “os bons estados de espíritos devem ser abandonados”, são condicionamentos, e sujeitos a impermanência darão vazão ao seu contrário. É preciso cessar a ação voluntária que sempre engendra sua conseqüência.

É este efeito de condicionamento que se compreende perdurando no pós-morte, como “o desejo de continuar a agir” (segundo o apego às circunstâncias precedentes), de existir ou vir a ser ou, ainda, de deixar de existir. Mas se não há substância, espírito, ou ainda uma alma, o que pode perdurar no pós-morte? Os cinco agregados são as energias (físicas ou mentais) e que, como vimos, é delas que nasce a experiência do “eu”. Note-se que esta combinação de energias, a própria experiência condicionada, não cessa com a morte, segundo o ensinamento do Buda. Mas, observe-se, mesmo porque esta combinação está em constante mudança, nascem e morrem a cada instante, onde também nasce e morre, conseqüentemente, o “eu” que delas se manifesta. A morte é constante, tão constante quanto a vida que experimentamos, sucedendo-se num fluxo contínuo. A idéia e a sensação de continuidade são apenas efeitos desta combinação que, não cessando com a morte, tomam outra forma para continuar a se manifestar. Compreendendo-se que nascemos e morremos nesta vida todo o tempo, o ensinamento prossegue assim explicando a continuação no “além da vida”. Apesar de ser uma série “contínua e sem ruptura”, isto que muda a cada instante com a “morte”, com a falência do corpo físico, não deixa de continuar a se transformar. E aqui segue um argumento budista perspicaz: se um menino não é o mesmo homem com sessenta anos, para nossa percepção, paradoxalmente, também não é outro. A diferença entre a vida e morte é apenas um momento em nossa consciência, assim como é constante em todos os



momentos da “vida”. Como insistem os budistas, o último instante da consciência, com seu respectivo estado, é o que prepara a consciência seguinte, na continuação da mesma série, atravessando aí as diversas “existências”. Assim se compreende que a reencarnação para o budismo não é nada mais do que experimentamos neste exato instante entre o ponto final e o próximo parágrafo<sup>66</sup>.

Faltaria, então, uma lógica no argumento budista? Como dissemos, as explicações do Buda são feitas para salvar seus filhos, da casa em chamas; ele inventa os meios para ensinar-lhes, de modo que cada um possa entender o caminho da iluminação em sua própria condição. “Aquilo que Buda ensina em sua linguagem, os homens o recebem e assimilam em sua própria linguagem, como se este ensinamento fosse exclusivamente para eles” (BUDA, *Lankavatara Sutra*, 1998, p. 33). Talvez, falte lógica ao argumento porque também se está num terreno “além da dialética”<sup>67</sup>. Mas, sem nenhuma dúvida, é possível detectar uma grande coerência na atitude de transmissão evitando especulação, assim como uma grande simplicidade por ser

---

<sup>66</sup> Quando um homem pergunta a Sariputta, o que então é o nirvana, já que isto ele não conseguia experimentar, Sariputta responde que esta mesma é a resposta, é o “além da sensação”.

<sup>67</sup> “É difícil conhecer o mundo como ele é verdadeiramente, pois embora pareça real ele não é, e embora pareça falso, ele não o é.” Buda, *Sudharma Pindarika Sutra*, 16, 1998, p. 23.

veiculado através de um ensinamento terapêutico. Isto sem mencionar a necessidade da prática para se confirmar a validade do ensinamento, e seu caráter tão intuitivo que pode se combinar diversos tipos de significação.

A terceira Nobre Verdade é aquela da cessação de *dukkha*. Aqui não há muito mais o que dizer. Como vimos a propósito de outras tradições, a meta da iluminação está além da formulação da linguagem. A condição do *nirvana* é, também para o budismo, aquela que remete à experiência da “verdade absoluta”, da “realidade última” e, portanto, é indizível. Mas, agora, não é mais a descoberta da “suprema essência”, não é mais a realização do “Si”, mas a extinção do desejo, da sede de existir, da ilusão, dos ciclos de condicionamento. Sem nenhuma dúvida, na apresentação do ensinamento, o *nirvana* é comparado à conquista do absoluto. Contudo, como temos tentado mostrar, isto parece ser uma articulação da transmissão em função da consciência iludida.

Como também observa Wapoula Rahula (1961, p. 59) , no discurso inicial do Buda assim que sai da floresta, após ter atingido a iluminação, não se encontra a palavra *nirvana* como meta da prática ascética, mas sim *nirodha*, que significa literalmente a cessação de *dukkha*, ou ainda a cessação do “si”. Apesar da idéia de liberação, segundo uso do próprio Buda, ser comparada a um estado absoluto, há uma restrição desta comparação pela idéia de fazer cessar a impermanência sem a alusão à outra esfera de existência. “Ó monges, o que é absoluto (*asamkhata*, o incondicionado)? É, ó monges, a extinção do desejo, a extinção do ódio, a extinção da ilusão. Isto, ó monges, é o que eu chamo o absoluto”. Ou ainda: “Ó monges, quaisquer que sejam as coisas, condicionadas ou incondicionadas, entre elas o desapego é a mais elevada. Isto é, libertar-se da vaidade, a erradicação dos laços, o romper a continuidade, a destruição do “Si”, o desligamento, a cessação, o nirvana”. (BUDA, Samyuta Nikaya e Angutara Nikaya,

apud Walpoula Rahula, p. 59). Ora é justamente por tais afirmativas que o budismo pode parecer niilista, ou ainda pessimista, uma vez que visaria à auto-aniquilação. Contudo, como dissemos, como não há substância, não há também o que aniquilar. Esta sensação de um tom lúgubre no ensinamento budista, que supostamente levaria ao niilismo, não corresponde de fato à orientação nele encontrada. Pois, ao contrário, conceber uma possível aniquilação do “eu” significa a necessidade de segui-lo, deriva de um estado condicionado que nele acredita e, isto, é o que deve ser ultrapassado. E, neste ponto, chega-se às qualidades a serem desenvolvidas pelo discípulo budista.

Chegamos à prática budista propriamente dita. A Quarta Nobre Verdade, aquela do caminho indicado por Buda e que conduz à liberação. Recordemos então o Nobre Caminho Óctuplo: compreensão correta, pensamento correto, palavra correta, ação correta, meios de existência corretos, esforço correto, atenção correta e meditação correta. Estas oito condições a serem exercitadas não são apresentadas como constituindo uma seqüência fixa. Na verdade são condições a serem exercitadas em conjunto, simultaneamente, que introduzem a disciplina budista. Aqui, seguindo uma apresentação tradicional da doutrina, existem três elementos fundamentais a serem considerados como a marca da disciplina budista: a “conduta ética” (que agrega a palavra, a ação, e os meios de existência corretos), a sabedoria (que agrega o pensamento e a compreensão corretas) e a disciplina mental (o esforço, a atenção e a meditação corretas). É segundo estes três tópicos que se obtém uma descrição simples e integrada dos oito pontos do óctuplo caminho.

O que aqui se considera “conduta ética” expressa uma condição fundamental a se perceber na transmissão do Buda: aquela de que ele ensina para todos os seres. Todos os seres incluem, devemos mais uma vez considerar, os homens, os animais, os deuses,

os seres carentes e demônios, ou seja, todos os seres da esfera da existência cósmica. Isto é fundamental porque marca a atitude a ser desenvolvida pelo discípulo. A concentração de seu esforço pela liberação deve se fazer em relação a todos os estados possíveis da existência, onde todas as condições da percepção devem ser imbuídas de um mesmo espírito, aquele de uma perfeição a ser atingida levando a iluminação a todos os seres.<sup>68</sup>

E a perfeição, por sua vez, não se faz então sem duas qualidades, a saber, a sabedoria e a compaixão. Enquanto a sabedoria representa uma pureza nas formas de compreensão, clareza e diligência, a compaixão representa todas as nobre qualidades do coração, amor, caridade, tolerância, etc. É justamente o desenvolvimento destas qualidades que possibilita que se veja “as coisas como elas são”. Na verdade pode-se mesmo dizer que a distinção é meramente pedagógica. Pois não pode haver verdadeira

---

<sup>68</sup> De uma outra perspectiva isto também marca que a gnose de um Buda é superior a de Deus, tanto que no mito da iluminação de Buda é Brhamam, o deus supremo, que implora a Buda para que este professe o ensinamento. Apenas a condição de Buda superou definitivamente a impermanência; o budismo também considera que por mais infinita que possa parecer a condição divina, ela também deverá dar vazão as condições que lhe fazem oposição. Do ponto de vista da amplitude que isto concede a transmissão temos uma perspectiva interessante: mesmo discípulo budista iniciante está praticando para ajudar a libertar os próprios deuses, que ele não precisa negar, mas que ao contrário, deve se empenhar em servir, ajudando a iluminá-los.

sabedoria sem a compreensão dada pela experiência da compaixão, aquela de que existe um estado iluminado possível em todos os seres, manifestando-se continuamente, além da experiência da impermanência. Isto, também no próprio discípulo em busca da iluminação, o qual, apenas aparentemente separado, contempla os demais seres.

Do ponto de vista da transmissão, isto significa que o esforço empregado pelo discípulo não pode ser dele, pois não é de um “si”, é um esforço da própria condição búdica em cada “um”. O Buda é o próprio estado das coisas, o que torna o “iluminar-se” um evento de todas as coisas: O Buda fala para a natureza de Buda em cada ser. O que quase parece levar a uma implicação lógica e necessária de que o empenho manifesto na busca pela iluminação é, na verdade, o empenho de um amor por todos os seres<sup>69</sup>.

Mas, de qualquer modo, a questão aqui não é a de uma lógica. Sabedoria e compaixão são o próprio ser búdico a ser percebido intuitivamente. É nesta percepção onde se é capaz de reconhecer todas as condições da finitude, reconhecendo sua

---

<sup>69</sup> “Usar a roupa de Buda significa ser humilde e praticar a tolerância, sentar-se na cadeira de Buda significa considerar tudo como não-substancial e não ter apegos de nenhuma espécie; entrar na sala de Buda significa compartilhar a Sua grande compaixão a todos envolvente e ter simpatia para com tudo e todos. Para estar apto a desfrutar de toda a envolvente compaixão do Buda, deve-se sentar na cadeira não substancialidade, deve-se usar sua roupa da humildade e deve-se ensinar, largamente, a todos os seres”, Buda, 1998, p. 198.

verdadeira condição ilusória e a possibilidade de evasão (sabedoria). Isto, ao mesmo tempo em que, não sendo mais determinado pelas condições, abraça todos os eventos com a mesma equanimidade (compaixão). Sem intuir e buscar manifestar esta própria quintessência do Buda, – que, lembremos, é um estado –, é impossível obter a iluminação. Como dissemos, a dissolução da percepção baseada num si transcendental, assim como numa dualidade “eu”/meio circundante, ou “eu”/“outro”. Porém, note-se que, justamente porque visa uma dissolução das dualidades, se apresentam conjuntamente a compaixão e sabedoria no ensinamento. Sendo que na “conduta ética” se expressa a relevância da compaixão. Deste modo, a conduta ética na base do budismo, numa época onde a iluminação se faz, no mais vezes, individualmente e para si mesmo, significa um diferencial marcante, expressa na atenção budista dada a seu semelhante como base para a liberação.

Assim a “fala justa” corresponde basicamente à mesma descrição que apresentamos quando descrevemos, nas práticas básicas, os refreamentos. A palavra nunca deve ser empregada de modo nocivo, agressivo ou violento, calunioso ou falso; deve sempre apresentar-se amigável, afável. E, como também deve ser honesta, deve sempre esclarecer a verdade. Caso o contrário, como indicou o próprio Buda, deve-se guardar um nobre silêncio. A ação justa concerne a não roubar, não cometer adultério, não matar, nenhuma atividade ilegal enfim, que possa ser motivo de desavença ou mal estar a quem quer seja. Ao contrário, deve-se sempre fazer o bem, ajudar o semelhante a conduzir uma vida honesta pacífica. Neste sentido encontramos o meio de vida correto que não pode estar baseado, por exemplo, no comércio de armas, substâncias intoxicantes e a morte de animais. A importância da vida (lembremos, da vida de todos os seres) é uma constante no ensinamento. O discípulo budista deve dar o exemplo

seguido pelo Buda, o que na vida laica significa uma profissão que visa ao bem estar comum. Esta é a base moral do budismo que, como uma característica geral do pensamento indiano, visa reformular a consciência comum do discípulo e prepará-lo para os demais estados de consciência a serem desenvolvidos. Lembrando, é claro, que por tal coerção de hábitos cria-se também possibilidade de uma análise introspectiva na qual se possa estar atento ao reconhecimento das *vasanas* ou *kleshas*.

A “sabedoria”, como uma das três divisões fundamentais do ensinamento, aparece tematizada propriamente na parte do ensinamento que alude ao pensamento correto. Isto reforça a condição de uma inteligência guiada pela intuição que se caracteriza pelos pensamentos de renúncia, de amor ou não violência para com todos os seres, que confirmam o estado sábio, solidário em sentimentos e pensamentos. Retratando o início de um exercício dirigido ao “interior” do discípulo, cultivam-se os pensamentos correspondentes ao ideal do iluminado que é para todos os seres e condições. O “Pensamento correto” na verdade é então a correspondência da intuição de uma liberação, que se faz considerando todos os seres, se expressando no exercício da ordem das idéias e dos conceitos. Esta relação de solidariedade das experiências continua de diversas maneiras e marca o conjunto de percepções que introduzem a prática do óctuplo caminho. Então, se esta idéia de um “pensamento”, que na verdade é uma intuição, já constitui uma unidade característica da percepção a ser conquistada, a idéia da “Compreensão correta” deve ser vista. Mostrando como são extensos os limites da percepção implicados no Nobre Caminho Óctuplo.

A “compreensão” está diretamente ligada à compreensão da existência segundo “As Quatro Nobres Verdades”, também descrito como “ver as coisas como elas são”. E que somente acontece verdadeiramente após a conquista madura das práticas da

“disciplina mental”, aquelas do esforço, da atenção e da meditação correta em que está desfeita completamente a consciência condicionada. Como dissemos Nobre Caminho Óctuplo não deve ser tomado como uma escala fixa de exercício, tanto que a compreensão correta que é a identificação com o ensinamento proferido pelo Buda é geralmente apresentado em primeiro lugar, guiando a prática. Contudo, só se consuma na conquista perfeita da prática. Observe-se que há uma interdependência: se a prática leva à compreensão, não há prática sem a compreensão da impermanência como eixo de orientação. Isto é fundamental pois demonstra a distinção do ioga apresentado pelo Buda, baseado na sua intuição fora de qualquer reconhecimento, que é um impedimento, uma *klesha*, configurando a prática do ioga que concerne a seu ensinamento.

Aqui, nestes três últimos exercícios a considerar do óctuplo caminho, começa a meta da transformação especificamente iogue manifesta no ensinamento do Buda. O esforço correto é aquele endereçado a: primeiro, fazer obstáculo à aparição dos maus estados mentais (*kleshas*) e, em segundo lugar, desembaraçar aqueles já existentes,



presentes na experiência do discípulo. Segue-se então, em terceiro lugar, o esforço de fazer aparecer os estados bons e santos, ao que se acresce, como quarta condição, o esforço de levá-los até a perfeição.<sup>70</sup> Isto resulta na imagem de uma consciência paciente e festiva oposta ao movimento de considerar algo impermanente como seguro, ou ainda, se opõe àquela visão em que se busca uma evasão. Neste ponto Shearer (1992) lembra que o ato de “rir de si mesmo” é uma prática característica que define o esforço correto, por isso inclusive o Buda é chamado o sempre sorridente, o que parece também foi utilizado para descrever os praticantes budistas dos primeiros tempos. Isto se explica pelo fato de que os discípulos no esforço de se conduzir para além da santidade adquirem a seguinte configuração de experiência como base, tal como esclareceu o Buda: “Eles não se arrependem do passado, nem se obsessionam com um futuro sombrio. Eles vivem o presente por isso vivem radiantes de felicidade”. (BUDA, apud,

---

<sup>70</sup> Lembremos aí que os estados bons e santos são uma das condições do quarto agregado, aquele das formações mentais, que distinguem as *kleshas*, as manchas, que determinam a percepção condicionando a existência, segundo uma experiência tal ou qual, neste caso a experiência da santidade. O epíteto “santo” certamente se aplica ao iluminado, tanto ao Buda como ao devoto realizado, que seguindo caminho para a iluminação também se tornou Buda, um desperto. Mas, não esqueçamos, que aqui é claramente uma figura de linguagem, pois um santo não necessariamente é um Buda, pode-se ser altamente iluminado pela sabedoria mas ainda sim estar em estado condicionado, o que indica a necessidade de ascese para eliminação da *klesha* que ainda existe num santo, ainda que esta seja considerada sutilíssima.

Shearer, 1992, p. 18)<sup>71</sup> Aqui não devemos confundir o plano de discussão: o esforço é manifestação e o cultivo de uma vontade enérgica extirpando, controlando e conduzindo impulsos dados à consciência do discípulo. Ou seja, o estabelecimento de uma direção intuitiva ordenando a percepção, dada a re-configuração da experiência, superando toda a identificação possível, e que se configura num de estado serenidade manifesto pelo discípulo. Isto até que tal serenidade se estenda diante de todas as condições.

Mas, assim como a “compreensão correta” precisa da prática para se consumir, a visualização desta idéia de “viver no presente”, de uma felicidade e serenidade, características do “esforço correto”, podem ser entendidas através de sua relação com a prática da atenção correta. A atenção consiste numa tomada de consciência cuidadosa, altamente refinada, das atividades do corpo, das sensações e das emoções, dos movimentos da mente, das idéias e dos conceitos. Um verdadeiro estado reflexivo manifesto em todas as atitudes discípulo. A descrição de um “estado reflexivo presente na ação” demonstra aí o universo iogue propriamente dito. Esta é a técnica de concentração propriamente budista apresentada pelo Buda. Ele disse:

---

<sup>71</sup> Obs. Não consta o Sutra na obra de Shearer.

"Bhikkhus, este é o caminho direto para a purificação dos seres, para superar a tristeza e a lamentação, para o desaparecimento da dor e da angústia, para alcançar o caminho verdadeiro, para a realização de Nibbana – isto é, os quatro fundamentos da atenção plena." [...]

“Quais são os quatro? Aqui, bhikkhus, um bhikkhu permanece contemplando o corpo como um corpo, ardente, plenamente consciente e com atenção plena, tendo colocado de lado a cobiça e o desprazer pelo mundo. Ele permanece contemplando as sensações como sensações, ardente, plenamente consciente e com atenção plena, tendo colocado de lado a cobiça e o desprazer pelo mundo. Ele permanece contemplando a mente como mente, ardente, plenamente consciente e com atenção plena, tendo colocado de lado a cobiça e o desprazer pelo mundo. Ele permanece contemplando os objetos mentais como objetos mentais, ardente, plenamente consciente e com atenção plena, tendo colocado de lado a cobiça e o desprazer pelo mundo.” [...]

"E como, bhikkhus, um bhikkhu permanece contemplando o corpo como um corpo? Aqui um bhikkhu, dirigindo-se à floresta ou à sombra de uma árvore ou a um local isolado; senta-se com as pernas cruzadas, mantém o corpo ereto e estabelecendo a plena atenção à sua frente, ele inspira com atenção plena justa, ele expira com atenção plena justa. Inspirando longo, ele compreende: 'Eu inspiro longo'; ou expirando longo, ele compreende: 'Eu expiro longo.' Inspirando curto, ele compreende: 'Eu inspiro curto'; ou expirando curto, ele compreende: 'Eu expiro curto.' Ele treina dessa forma: 'Eu inspiro experienciando todo o corpo [da respiração]'; ele treina dessa forma: 'Eu expiro experienciando todo o corpo [da respiração].' Ele treina dessa forma: 'Eu inspiro tranquilizando a formação do corpo [da respiração]' [...] Da mesma forma como um torneiro habilidoso ou seu aprendiz, quando faz uma volta longa, compreende: 'Eu faço uma volta longa'; ou, quando faz uma volta curta, compreende: 'Eu faço uma volta curta'; da mesma forma, inspirando longo, um Bhikkhu compreende: 'Eu inspiro longo'... ele treina dessa forma: 'Eu devo expirar tranquilizando a formação do corpo.' [...]

" Dessa forma ele permanece contemplando o corpo como um corpo internamente, ou ele permanece contemplando o corpo como um corpo externamente, ou ele permanece contemplando o corpo como um corpo tanto interna como externamente. Ou então ele permanece contemplando estados que surgem no corpo, ou ele permanece contemplando estados que desaparecem no corpo, ou ele permanece contemplando ambos, estados que surgem e estados que desaparecem no corpo. Ou então a atenção plena de que 'existe um corpo' se estabelece somente na medida necessária para o conhecimento e a atenção. E ele permanece independente, sem nenhum apego a qualquer coisa mundana. Assim é como um bhikkhu permanece contemplando o corpo como um corpo." [...]

“Novamente, bhikkhus, quando caminhando, um bhikkhu compreende: 'Eu estou caminhando'; quando em pé, ele compreende: 'Eu estou em pé'; quando sentado, ele compreende: 'Eu estou

sentado'; quando deitado, ele compreende: 'Eu estou deitado'; ou ele compreende a postura do corpo conforme for o caso." [...]

“Um asceta em seu caminhar para frente, ou para trás, tem perfeita compreensão daquilo que faz; olhando ao redor, ou olhando fixamente um objeto, compreende perfeitamente o que faz; levantado o braço, ou deixando-o baixar compreende perfeitamente o que faz; carregando seu manto, suas vestes, sua tigela de alimento compreende perfeitamente o que faz; comendo, bebendo, mastigando, saboreando [...] evacuando [...] caminhando, sentado, dormindo, acordado, falando, calando-se, compreende perfeitamente o que faz”. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

O início da atenção correta geralmente é apresentado no exercício que tem a respiração como objeto, “inspirando longamente, compreende em profundidade esta longa inspiração, respirando brevemente compreende...” este processo de atenção sobre a respiração, não é mais simples exercício de respiração, o *pranaiama*<sup>72</sup>, mas retrata a atitude fundamental da concentração do discípulo budista em perceber a impermanência, e que segue sobre todas as demais funções fisiológicas. A questão agora é que em todos os momentos da existência, o discípulo deve considerar que a

---

<sup>72</sup> Como dissemos ao comentar as práticas básicas, o *pranaiama*, como exercício respiratório visa à aquisição e à regulação de energia, assim como serve para que o discípulo adquira um estado de consciência que perdure, através da concentração em único ponto, durante os quatro estados possíveis de consciência. O estado final, o estado cataléptico, é aquele evocado para considerar um estado transcendental oposto a contingência da experiência material da existência.

experiência de um corpo, como aquela de um “si”, tanto psicológico como ontológico, são fenômenos inconsistentes e ilusórios. Segundo a atenção, ritmando a respiração, percebe-se que todas coisas não se sustentam no fluxo do tempo. Ao se deter sobre qualquer uma de suas funções percebe-se que, como as demais coisas, ela surge e desaparece. São todas inconstantes, assim como o “espírito”, a essência do homem é algo irreal. Constitui-se aí um dos pontos em que a verdade revelada pelo Buda é assimilada de modo a se tornar contínua na experiência do discípulo, difundindo-se em todo o campo de experiências.

Isto é de grande valor para a pedagogia budista. Pois este é o seu percurso para refazer a consciência do discípulo: primeiro, através como conduta ética que já materializa uma marca da ação sobre si nos termos de uma conduta moral, feita em relação ao convívio com o semelhante. Depois, em segundo lugar, passando por uma conformação nas formas do pensamento, desenvolvendo aquele solidário à experiência afetiva da compaixão, para obter a “sabedoria”. Estas são as formas preparatórias que se consolidam nas práticas da atenção. Até aqui se pode dizer que o que há é meramente um movimento consciente do discípulo, embora já tenhamos insistido no espírito de uma verdadeira e profunda reforma da base perceptiva. Porém, a atenção correta significa consolidar a verdadeira intuição oferecida pelo Buda como uma estrutura-base da percepção. Assim como a concentração em único ponto deve perdurar nos estado de vigília, sono com sonhos, sono sem sonhos e na consciência cataléptica, a experiência da impermanência deve se cristalizar durante todos os estados experimentados e, neste ponto, exercitado inicialmente nos atos praticados pelo discípulo, na sua própria experiência física. Pois como revelou o Buda “na realidade, este corpo de delusão nada mais é do que o produto da própria mente, assim como o são as ilusões de tristeza, a

lamentação, o sofrimento e a agonia”. (BUDA, *Sutra Avatamsaka 22, Dasabhumika*, 1998, p. 44).

Note-se que a experiência do próprio corpo começando a cessar é solidária a outros estados de percepção, adquiridos pela prática iogue de meditação. O *pranaiama* sustenta sua força como gerador de energia, entre as demais funções citadas. Ele também participará da “concentração em único ponto”, como uma prática presente nos estados de meditação budistas. Mas, note-se, que para os budistas as práticas apenas são comuns na aparência, pois agora se dão ao discípulo segundo a revelação búdica da não-substancialidade. O que representa um novo *moto* da meditação, um modo completamente diferente de meditar e que lhes re-configura totalmente o sentido. Se isto de algum modo sempre esteve explícito no ensinamento, a prática da atenção é uma via reestruturação que pode ser descrita como a aquisição uma nova existência do praticante, tanto física como mentalmente. Difundindo a impermanência por todo campo de percepção, por todo o ser do discípulo, tornado efetivo este modo de

experiência, configura-se o discípulo propriamente budista, e então se pode sustentar a meditação correta.

A meditação budista encontra-se descrita propriamente no *Pottyhapada Sutra*<sup>73</sup>. Uma descrição breve destes estados é suficiente para se compreender o alcance de visão em que se faz uma discussão iogue, o quanto se considera possível refazer a consciência antes de se conquistar a liberação do estado de Buda. Vejamos a descrição “morfológica” destes estados, apresentando alguns fragmentos do Sutra em que a meditação é apresentada; evitamos assim a necessidade de empreender uma discussão metafísica específica de alguma escola.

As preliminares indicadas são basicamente as mesmas de todas as tradições indianas, buscar um lugar retirado, sob uma árvore, uma caverna, um cemitério, um monte de palha no meio do campo – os discípulos tibetanos seguem para as montanhas

---

<sup>73</sup> Deve-se aqui recordar que, como em diversas ocasiões, o Buda ensinou sempre o mesmo caminho de diversas maneiras, se pode conceber a repetição de uma certa “morfologia” para os diversos estados meditativos que apresentaremos agora. Contudo, é importante notar que as descrições de cada um destes estados variam em sua descrição sempre de acordo com a tradição budista que pratica o ensinamento. Geralmente derivando as descrições em função do sistema metafísico que cada uma desenvolveu, apesar do próprio Buda ter procurado não constituir um sistema e evitar a especulação metafísica. (Zimmer, 2000, pp. 351-366, Elíade, 2004, pp.142-153). Isto, ao lado da transmissão oral, que como vimos tem nas narrativas uma possibilidade de diferenciação da experiência veiculada. Além da atitude do próprio Buda incentivando a variação de acepções em função da disposição de cada praticante.

enquanto os vietnamitas ainda se dirigem à floresta, por exemplo. Sentando na correta postura, normalmente conhecida como a postura do lótus, o cruzamento das pernas onde os pés estão alternadamente sobrepostos as coxas, começa a meditação:

Livrando-se da sede do mundo, permanece com o coração livre de desejo e purifica seu espírito da avidez. Separando-se da malícia, permanece com um coração livre da inimizade, benevolente e compassivo para com todos os seres; assim purifica seu espírito da maldade. Afastando-se da preguiça e do torpor, permanece liberto dos dois; consciente da luz, lúcido, senhor de si, purifica seu espírito da preguiça e do torpor, permanece liberto dos dois. Livrando-se da dúvida permanece como alguém que está além da perplexidade; não mais tem incerteza sobre o que é bom, purifica seu espírito da dúvida. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Nesta introdução, se concebe a destruição dos cinco obstáculos<sup>74</sup>. Após uma primeira purificação da sensibilidade e da inteligência, conquistando uma certa autonomia da percepção em relação aos estímulos do ambiente, se tem a marca da aquisição de uma certa autonomia da própria consciência. E, que aqui, aparece como uma supressão ou, pelo menos, o domínio sobre os estados básicos da percepção,

---

<sup>74</sup> Os cinco impedimentos seguindo a tradução utilizada por W.Y. Wentz são: o desejo luxurioso, a malícia, indolência e ociosidade, orgulho e hipocrisia, dúvida. (Cf. *Livro tibetano dos mortos*, 1995, p. XXVII) Esta lista diverge, por exemplo, daquela de Rhys Davids (*Elíade*, 2000, p. 146, onde constam o desejo, a avidez, a maldade, preguiça e torpor, e a dúvida). Note-se que as listas variam em função das traduções, ou ainda, como observa Elíade, podem ter algum elemento substituído dependendo da tradição.



indicado pela extinção dos desejos mais comuns. Assim se pode entrar no primeiro *jhana*, ou estado de contemplação que se distingue

quando o monge tem a percepção de que os cinco obstáculos foram nele destruídos, ele se contenta; contente, ele se alegra; alegre se sente bem em todo o seu ser; com essa sensação de bem-estar, é feliz; feliz em seu coração se pacifica. Livre dos desejos e todas as condições nocivas, entra e permanece no primeiro *jhana*, estado nascido do desapego (*viveka-já*, nascido da solidão), no qual subsistem a reflexão e o entendimento, e onde se experimenta alegria e felicidade. Então, cessa nele a idéia dos desejos que possuía antes, e surge a idéia sutil e real da alegria e da paz que nascem do desapego, e ele permanece nesta idéia. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

O desapego é necessário e importante porque marca o ponto entre um afastamento do desejo comum, para que se possa experimentar um primeiro momento além do jugo do desejo, que impulsiona todo tempo para ação. É quando então se pode, minimamente apaziguado, reunir as forças que continuam a operar na transmutação das formas de experiência. Depois, se chega à concentração, “a unificação do espírito”, que é exatamente aquela da concentração em único ponto, como descrevemos, a constituição de *continuum mental*, de um bloco psíquico firme e unidirecionado, quadro básico a ser atingido em diversas tradições indianas. Embora, não esqueçamos, que aqui se faz segundo a revelação da impermanência proclamada do Buda. Aqui, se suprimem as funções dialéticas da inteligência, a figura do discurso interior, o que se expressa na descrição de uma consciência rarefeita. Então:

pela supressão da reflexão e do entendimento, o monge entra no segundo *jhana* que, nascido da concentração, é caracterizado por uma tranquilidade interior, unificação do espírito, alegria e felicidade. Então se dilui nele a sutil e real idéia de alegria e felicidade nascidas do desapego, e surge a idéia sutil e real da alegria e felicidade nascidas da concentração, e ele permanece nesta idéia. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Quando se atinge a concentração sobre um objeto qualquer, chega-se ao ponto em que, na percepção, a meditação visa suspender toda atividade em função do mundo sensível, assim como as atividades da memória, ou seja, não se deixando invadir por

mais nenhum estímulo e não deixando brotar nenhum estímulo dentro de si. Aqui também é indicado que, na percepção, as formas do mundo se dissolveram, ou seja, neste ponto da meditação as formas visuais não são mais percebidas, as atividades da visão como as concebemos cessaram de agir. Este estado é definido como uma simples e diáfana “consciência de existir” que se expressa quando

pela renúncia à alegria, permanece indiferente. Atento e plenamente consciente, experienciando em sua própria pessoa esta felicidade de que falam os sábios quando dizem: “Aquele que é indiferente e reflexivo goza da felicidade”. É o terceiro *jhana*, Nesse momento desaparece dele essa sutil e real idéia de alegria e paz que tinha antes, nascida da concentração, e surge a sutil e real idéia de felicidade e indiferença. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Neste ponto chega-se à última *jhana*. Aqui se reintegram todos os pólos da experiência que se distinguem segundo uma dualidade, todos os modos de interação que implicam uma oposição, que coordenam a experiência a partir de sentidos contrários, aqui são suprimidos. Ainda que se suponha que o discípulo está desligado da relação com o mundo no terceiro estágio, as estruturas mais profundas da experiência condicionada ainda não foram eliminadas, senão superficialmente. Sua extirpação começa de modo radical neste momento. E então se consegue o estado descrito como beatífico, ou seja, uma consciência pura, assim

renunciando a todo sentimento de contentamento e descontentamento com o término da alegria e da aflição que sentira antes, o monge entra e permanece no quarto *jhana*, “estado de pureza absoluta, indiferença e pensamento (*sati*) sem gosto nem desgosto. Nele se esvai esta sutil e real idéia de felicidade e indiferença que possuía e surge uma sutil e real idéia de ausência de gosto e desgosto e ele permanece nesta idéia. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Dito isto já se pode conceber como a transmissão do ensinamento organiza e concebe a transmutação dos estados de experiência, uma reforma de limites tão extensos que é dificilmente concebido por uma consciência comum. E, até aqui, se faz chegando ao nível de experiência “sem gosto nem desgosto”. Se no terceiro nível da meditação, na

presença da indiferença, ainda se sente a sutil e real idéia de felicidade pela supressão dos contrários, no quarto estado de meditação ela se dissolve. E, o que há, é a pura “indiferença sem gosto nem desgosto”. A percepção chega então num limite de reestruturação, a saber, aquele da contemplação onde ainda se tem consciência da própria “forma física”, embora o as formas do mundo já se encontrem compreendidas como dissolvidas diante da terceira fase. Contudo, este não é ainda o ponto final a se atingir, pois se chega agora aos estados de contemplação sem forma, *arupa-jhnana*<sup>75</sup>, estes os mais realmente distantes da compreensão nata. Continuamos citando o próprio Buda<sup>76</sup>:

---

<sup>75</sup> Devemos observar que na nota sobre a meditação correta, no primeiro capítulo, onde apresentamos o budismo brevemente, a descrição utilizada foi a de Coomaraswamy (*s/d*, Apresentação, p. 57). Esta diverge da que agora apresentamos, pois não considera o primeiro estágio (introdutório) da meditação que aqui citamos, “aquele do desapego”. A diferença procede pelo fato de se apoiarem em diferentes sutras, que dependendo do momento, apesar de sustentarem o mesmo ensinamento, estão sujeitos a algumas pequenas variações devido ao caráter circunstancial com que este é apresentado (Cf. próxima nota de rodapé). Aproveitamos também para indicar que nos guiamos neste tema das meditações na obra de Elíade (2004), que de modo impressionante varreu e compilou diversas informações sobre as práticas do ioga em todas as tradições da Índia, inclusive o budismo.

<sup>76</sup> Devemos observar aqui que as apresentações introdutórias do budismo geralmente concebem este como último ponto da meditação, significando assim o *nirvana*. Isto por colocação do próprio Buda, que se detém neste último estágio em alguns momentos de seu ensinamento. (Cf. Buda, *s/d*, *Samyutta Nikaya*, tradução e apresentação de Coomaraswamy, p. 97, Cf. também Buda, *Satipatthana Sutta* Wapoula Rahula, p. 72-73, 1960). Contudo, para apresentar a distinção ióguica do ensinamento Buda deve nos estender nestas considerações sobre as meditações que vão além destes quatro estados.

E agora, indo além das idéias de forma, pondo fim às idéias de contato (*patigha*, encontro do qual resulta sensação), desembaraçando sua mente das idéias diferentes, pensando ‘o espaço é infinito’, o monge chega à região da infinitude do espaço e nela permanece. (A consciência torna-se infinita uma vez que não é mais limitada por experiências sensoriais e mentais.) Depois, passando além da região da infinitude da consciência e pensando: ‘Ela não é nada’, chega à região da não-existência de todas coisas (nadicidade) e nela permanece. Enfim, passando além da região da não-existência, o monge, chega a um estado de espírito que não é nem idéia nem ausência de idéia e nele permanece.” (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Aqui, a reforma do que se entende por consciência, ou ainda atividades cognitivas regulares, ou ainda natureza humana, é total. Os possíveis significados destas últimas etapas, suas descrições, impõe para a consciência comum um limite de visão totalmente intuitivo. “Infinitude do espaço”, “infinitude da consciência”, “nadicidade” e “nem idéia nem ausência de idéia”; como descrevê-los? Como nos tradicionais ditados indianos, isto é uma tarefa impossível, devem ser experimentados, pois sua indicação é sempre insuficiente. Existem comentários que poderiam ser acrescentados, mas já remetem a uma certa interpretação, segundo algum ensinamento privilegiado dentro de uma determinada escola budista. E, ainda assim, de caráter muito alusivo a experiências místicas, paradoxos e, no mais das vezes, para os quais se pressupõe a assistência e orientação de um mestre para poder ser esclarecida de acordo com um contexto próprio. Este é um ponto em que se deve compreender a relevância de um mestre, auxiliando na compreensão e no sustento destes estados.

Mas, se aqui há uma dificuldade de expressão e alcance de compreensão para explicação da meditação, devemos trabalhar naquilo que realmente nos importa: o limite extremamente intuitivo que daí se pode extrair enquanto um ensinamento. E, logo, à possibilidade de reforma do quadro experiencial como fruto de um processo de aprendizagem cuja matéria prima é a própria experiência humana. O pressuposto é que somente quando se obteve a transformação é possível compreender do que se trata na

meditação. Então devemos lembrar que, apesar de uma sistematização diferente, os estágios da meditação budista em muito se assemelham a algumas etapas do Ioga, por exemplo. Mas, no budismo, todos estes estágios da meditação até aqui apresentados ainda são considerados *dukkha*, ainda são uma construção mental, do quarto agregado das formações mentais. Como indicamos, o Buda afirmou ainda um outro estado possível por ele atingido, este sim marca da superação das formações mentais, o fim verdadeiro de *dukkha*, e que para o qual parece não haver correspondentes no pensamento indiano:

Na verdade, desde que o monge não tem idéias por si mesmo (achando-se em *dhyana* ele não pode ter idéias exteriores; ele é testemunha), passa então de grau em grau até chegar à idéia suprema. E quando aí chega ele diz: ‘Pensar é pior, não pensar é melhor. Se penso me modifico; pode ser que ao desaparecer estas idéias nasçam outras mais grosseiras. Por isso não pensarei mais, não me modificarei mais’. E ele não pensa e não se modifica mais. Como ele não pensa nem se modifica, as idéias que tinha desaparecem sem serem substituídas por outras mais grosseiras. Ele realizou a cessação. (BUDA, *Diga Nykaya Sutta*)

Esta última contemplação sem forma é aquela que consiste na cessação de toda a percepção consciente. Mesmo o penúltimo estágio, “nem idéia nem ausência de idéia”, é entendido na experiência de iluminação do Buda como uma forma de condicionamento. E, se em outras tradições, o *samadhi*, o êxtase, ocupa lugar privilegiado, é somente na total ausência de idéia e sensação que se parece considerar a verdadeira iluminação no budismo. Esta última meditação do Buda é a origem de sua afirmação de uma não-substancialidade. Deste modo, substitui-se o êxtase, que ainda sugere haver alguma forma de experiência finita a qual ele se contraporía, ou ainda, que sugere alguém experimentando o êxtase. A meta é, agora, a total ausência de sensação e idéia.

O que podemos perceber é que mesmo estando completamente isolado do mundo, é preciso ainda fazer cessar as idéias que podem surgir. Mas isso não se diz de modo lógico e, assim, podemos apreender o caráter intuitivo do ensinamento: não tendo idéias por si mesmo, sem idéias exteriores, chega à idéia suprema, pára de pensar e não mais se modifica. Mas, o que significa estar sem idéias exteriores e sem ter idéia por si mesmo? Sem ter a idéia por si mesmo e, ainda sim, ter que parar de pensar para não se modificar? Pensamentos sem pensadores, pensadores sem idéias, idéias sem pensamentos. Um tipo de formulação, ou mais propriamente dizendo, um tipo de experiência ióguica para o pensamento que se encontra freqüentemente apresentada pelo ensinamento do Buda. E que aqui se consuma na forma meditativa máxima do seu ensinamento.

Então é preciso observar que se nos detemos em descrever os passos do Nobre Caminho e os estados de meditação, pelo formato tese, tentando esclarecê-los o quanto possível apelando para uma estrutura lógica, devemos lembrar que a apresentação tanto do Buda quanto dos mestres budistas, é extremamente simples e muitas vezes curta. Certamente, a explicação tornando-se extensa para clarificar alguns momentos do ensinamento mostra certa falta de coerência ou, ainda, uma estrutura sem clareza. Por vezes a explicação é repetitiva, tanto nos termos que utiliza, como no cultivo de certas qualidades a serem adquiridas. Assim como também incorre num solipsismo, como na idéia de um “eu” que é derivado do condicionamento e, ainda sim, principal causa condicionante. Mas, devemos lembrar, que o contexto utilizado originalmente para a transmissão é o da condição intuitiva, tanto da parte do Buda apresentando o ensinamento quanto da parte do discípulo que o aprende. Lembrando ainda que,

segundo Zimmer, o ensinamento budista caracteriza-se por um modo de apresentação original, que não aquele ‘sistemático’ a que estamos habituados. Certamente as palavras do Buda implicam em dimensões epistemológicas, metafísicas e psicológicas, mas isto não significa que seja uma exposição sistemática e lógica, visando uma coerência dos termos e formulações. Mas, isto sim, o alcance de um novo quadro existencial introduzindo práticas que conduzam a uma percepção diferenciada.

Deve-se observar também que há uma riqueza de movimentos da intuição, que são um grande problema para uma expressão clara ou precisa dos níveis de meditação. O que se compensa no terreno original de transmissão destes ensinamentos com metáforas, paradoxos, fábulas, e, que também pode ser compensado com diferentes temas de meditação dados por um mestre, de modo apropriados à dúvida do discípulo. Ainda sim, a presença de um mestre não é exatamente uma pré-condição para que se obtenha sucesso praticando o Nobre Caminho<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> O que abordaremos no próximo subitem. O Nobre Caminho Óctuplo, contudo, deve-se observar, é indicado como possível de se praticar sem a presença de um mestre “físico”, pois a concentração na figura do Buda, é concebida como uma força suficiente para que discípulo disponha da ajuda necessária. Esta ajuda deve se manifestar, é claro, nas figuras de uma intuição que lerá os sinais do mundo, e entenderá a mensagem do Buda própria ao discípulo. Isto é interessante porque a figura do Buda é,

Os discursos do Buda têm, então, uma estrutura. Tanto podem ser longos, médios ou curtos, ou ainda simplesmente aforismos, têm objetivo certo, aparecem sempre contextualizados e, deve-se dizer, possuem mesmo uma incrível precisão de colocação. Mas, como temos insistido, se fazem numa direção que elimine a lógica como princípio de compreensão, valorizando a intuição como base da experiência do discípulo. O que importa é que se considera o Nobre Caminho Óctuplo dado pelo Buda como capaz de, em seu tempo próprio, responder a todas as dúvidas que possam surgir. Uma condição que neste ponto parece compreensível de muitas maneiras, principalmente, pela característica de assimilar integralmente a impermanência como base da experiência, através da atenção correta. Assim, é claro, mais porque impede a dúvida de surgir, dissolvendo uma consciência passível de dúvida, do que porque propriamente “responde” as dúvidas.

---

paradoxalmente, também afirmada como única realidade. A distinção entre o que quer que seja é um condicionamento e, assim, a figura do Buda comparece todo tempo para a percepção do discípulo. Isto representa uma configuração das atividades da consciência unificada segundo uma imagem que não tem especificidade. E, que assim, abre para a possibilidade da experiência de descondicionamento a qualquer momento e em qualquer situação. Este efeito de concentração no budismo pode ser interpretado como variante da unificação do fluxo de consciência..



Não devemos então nos esquecer da alta praticidade das palavras do Buda sobre as quais aqui nos estendemos. É preciso lembrar do ensinamento prático do budismo: ao mesmo tempo em que esclarece o que as coisas são, “impermanência”, e que localiza esta impermanência num ponto de fácil de reconhecimento, “o desejo”, diz que é possível acabar com a impermanência “fazendo cessar o desejo”. Isto através de algumas práticas que apóiam e chegam à meditação. Como apoio a meditação estão colocadas: a convicção sobre a superação da impermanência, “do sofrimento”; o amor ao próximo, que deve expressar nas palavras e atos – incluindo os meios de existência; e, ainda, nos pensamentos, que devem ser também aqueles de compaixão. O que lança para um esforço e uma atenção, com base na verdade da impermanência revelada pelo Buda. Então, numa compreensão dos movimentos da vida, se chega à outros níveis de consciência por uma “serenização” das experiências do mundo e dos estados de coisas através da prática da meditação. De modo rápido, é possível descrever o ensinamento, sua intuição é quase imediata, e sua consequência direta é a necessidade de uma prática, gerida pela independência do próprio discípulo, no exercício de sua força. Uma condição muito diferente de todo o imenso ritualismo e identificação como nas demais tradições da Índia de seu tempo.

Logo, uma vez apresentado o Nobre Caminho Óctuplo, devemos então aqui pensá-lo como um todo, e partir do que afirmamos ser a condição de transmissão operada pelo Buda. Ou seja, uma atitude mental que não seja fixa. Para um alcance preciso deste problema, foi preciso antes perceber que a transmutação possível dentro da doutrina budista. Pois, ainda que se possa dizer que ela não é factível, certamente, consiste numa alta riqueza de concepções sobre as possibilidades da experiência humana. O que nos adverte sobre o possível e insuspeito sentido de várias de suas

afirmações. Por todos estes estados – desde os mais básicos como aquele do desapego ou da concentração em único ponto, onde “não se é mais pensado pelos objetos” – é possível se compreender a tradicional afirmação dos indianos valendo também para o budismo: “aceito que discorde de mim, uma vez que compreenda verdadeiramente a experiência que possuo”. A experiência é, claro, a ióguica. Neste sentido pode-se compreender que Buda vislumbrou uma necessidade de transformação que, no seu ensinamento, parece se expressar além das concepções que lhe eram contemporâneas. Isto, tanto na total superação dos termos conceituais para a colocação do ensinamento como também em termos de experiência ióguica, quando propõe a superação do êxtase. Daí decorre também a necessidade, indicada por Buda, de uma prática para que se adquira a “verdadeira compreensão”. Agora, oferecendo como sustento sua radical afirmação da impermanência, e que se caracteriza em evitar uma atitude mental fixa como a postura fundamental. Na verdade, significando o próprio ensinamento, fazendo valer os mais diversos elementos segundo a condição de cada discípulo com que encontrou.

É disto que agora devemos voltar a tratar. Uma vez que muitas passagens sugerem diferentes meios para se praticar o Nobre Caminho, assim como para se compreender e se atingir a iluminação, e que possuem espaço e valor na transmissão budista em diferentes escolas. As diferentes formas de ensinar do Buda se consolidaram como alternativas para interpretar o Nobre Caminho no curso da história. Esta flexibilidade na apresentação do ensinamento budista, que se pode pensar como sendo histórica pela presença que a transmissão oral inflerte pelo seu modo de operação, também deve ser considerada, como já indicamos, um reflexo da intuição do Buda na sua atitude singular de transmissão. Pois, o valor comum a todos estes movimentos da

transmissão, aquele da destruição das *kleshas* e do limite de uma identificação impossível, configurada em afirmações muito paradoxais do Buda, levou a interpretação da iluminação e seu caminho a uma condição sem limites. Aquela que “escapa ao raciocínio e que se baseia na investigação”, e que agora é possível considerar.

### **3.3) A questão da transmissão no Budismo – as condições e o resultado do caminho**

É preciso observar agora um ponto fundamental da discussão sobre o budismo e que exige toda esta prévia elaboração para que seja bem compreendido. Pois, ao avaliar algumas escolas de budismo podemos notar o quanto se enfatizaram diferentes ensinamentos no curso da história, de modo que a tradição budista chegasse até nossos dias. Mas, isto, sob formas muito inusitadas. A partir de nosso foco de leitura, aquela de atitude mental flexível da prática budista, as variações históricas do budismo constituem uma variação projetada pelo próprio Buda. São, antes de tudo, decorrência do próprio ensinamento.

Muitas questões podem ser colocadas neste ponto, por exemplo: Existe uma forma original de prática do Nobre Caminho Óctuplo? Existe alguma forma com a qual se possa reconhecer aquele que trilhou o Nobre Caminho e foi bem sucedido? Estes problemas, que também se referem ao que significa a prática budista em seu início, são exatamente aqueles que também desembocam numa análise sobre os problemas quanto à transmissão e prática do budismo hoje. Por exemplo: será que o que se chama budismo hoje pratica o Nobre Caminho Óctuplo como ensinou o Buda? O que nos leva a pensar uma vez mais a questão da transmissão, retomando o princípio que evita uma atitude mental fixa, caracterizando uma espécie de Ioga que está na base de transmissão e aprendizagem do ensinamento búdico. Para isto devemos comparar as imagens

ascéticas do Buda que apresentamos até aqui com algumas outras que Buda também usou para apresentar o estado iluminado, mostrando sua possibilidade de variação, e delimitando um vasto campo de ação para o ensinamento.

Pois, se o ensinamento do Buda é um caminho, a pergunta “onde conduz o ensinamento do Buda?”, possui muitas respostas, geralmente indicando uma supressão dos estados de consciência. Mas, como dissemos nenhuma delas é propriamente cabível, “o Buda não existe, nem é não-existente”; além do que é a condição de cada discípulo que torna marcante os limites da transmissão. É preciso notar que esta marca da transmissão, expressa no fato de não haver resposta possível, significa em sua extensão que o caminho prático do Buda para a iluminação não tem um destino e características que possam ser especificadas previamente. E, assim, na consideração de uma relevância dada à atitude do discípulo, fez a imagem da liberação na tradição budista a termos sem fim. Apesar de nos restringirmos em nossa discussão sobre aquilo que é consenso entre os budistas, “As Quatro Nobres Verdades” e “Doutrina do Não-Eu”, é preciso compreender o pano de fundo, que outros ensinamentos do Buda consolidaram para a prática deste ensinamento fundamental que, apesar de ascética, se deve pensar segundo as marcas de sua “atitude ióguica de transmissão”. Tal variação de imagens para a iluminação apresenta-se, por exemplo, quando esclarecendo as condições do caminho que levam a iluminação, Buda diz que:

A pura e fragrante flor de lótus desenvolve-se melhor na lama de um pântano do que num terreno limpo e firme; da mesma maneira, a pura iluminação de Buda surge do lodo das paixões mundanas. Assim, mesmo os mais absurdos pontos de vista e paixões mundanas podem ser as sementes da Iluminação do Buda. (BUDA, *Vimalakirti-nirdesa*, 1998, p. 61)

A ascese é, sem nenhuma dúvida, uma marca das “Quatro Nobres Verdades”, muito freqüentemente expressa através de figuras como o “desapego”, “o aniquilamento

das paixões humanas”, “a pureza sem máculas”, “a cessação das experiências condicionadas”, “o fim da ilusão”, “o fim do sofrimento”, “a extinção do desejo”. Por exemplo,

Os desejos humanos são infindáveis. São como a sede de um homem que bebendo água salgada, não se satisfaz sua sede apenas aumenta. [...] assim acontece com o homem que procura satisfazer seus desejos; apenas consegue o aumento da insatisfação e a multiplicação de suas aflições”. (BUDA, *Vaipulya Sutra*, 1998, p. 84)

Mas devemos avaliar algumas outras das formulações sobre a base necessária ao discípulo para a prática, assim como sobre o objetivo do Nobre Caminho Óctuplo. Pois, em muitos momentos, ele é descrito de um modo muito além deste simples conjunto de esforços puramente ascéticos que leva a um estado purificado das paixões. Isto não equivale a dizer que a ascese não seja importante; mas, quando Buda se refere ao estado iluminado, como um dos pontos do ensinamento indicando a liberação, a figura de um “desapego absoluto” recai sobre a própria imagem da liberação, assim como sobre a conduta do iluminado, tudo isto, para que a transmissão do ensinamento realmente se efetive num limite fora da identificação. Exatamente como vimos a propósito da imagem da barca. O abandono deste mundo, desta condição finita e condicionada, também significa o abandono da própria idéia de iluminação, assim como a afirmação da contingência de toda a purificação até então considerada. Isto significa que apesar do Nobre Caminho Óctuplo ter sido apresentado como um caminho ascético, paralelamente, ele também é um caminho que

“nos conduz do conceito discriminador entre dois pontos de vista conflitantes à não-dualidade. Será, portanto, um erro dos homens buscarem uma coisa supostamente tida como boa e certa, e evitar outra supostamente iníqua e nociva”. (BUDA, *Vimalakirti-nirdesa*, 1998 p. 62)

Se, em muitas afirmativas, Buda manifesta todo o rigor da vida iogue da qual é contemporâneo, sua atitude se revela também ao afirmar um limite de compreensão muito diferente de uma “simples luta contra o mal”, de uma “simples extinção do sofrimento”.

Evitamos até aqui estas imagens utilizadas pelo Buda que sustentam um limite avesso, ou pelo menos indefinível, para a ascese, para primeiro se esclarecer o sentido circunstancial implicado na transmissão do ensinamento, para que se compreenda corretamente o teor de suas afirmações. Pois elas podem facilmente despertar a idéia de uma imoralidade como meta do ensinamento ou, ainda, de uma falta de critérios que recairia numa “liberalidade extremada”, alguma coisa como “todas as ações podem ser praticadas”. Isto, de modo algum, corresponde à necessidade de uma transmutação radical de si implicada no ensinamento budista. Para tanto, primeiro foi oportuno observar a idéia de *dukkha*, assim como a questão do quarto agregado “das formações mentais” que ajudam a esclarecer os limites da discussão. Segundo estes pontos do ensinamento, pode-se perceber como a experiência de um “si” de um ente individual e distinto ou alguma realidade transcendental, ou ainda sua aparente manifestação como um “santo” ou um “sábio”, são modos de expressão condicionada, uma ação volitiva que configura uma forma de *dukkha*. O que significa dizer que todos os estados de impermanência devem ser superados, tanto os bons quanto os maus, ou seja, que, independentemente da aparência, deve-se forjar uma nova forma de experimentação da realidade. Nos termos do ensinamento, no mais das vezes, esta percepção além da usual experiência discriminadora (e dual), se aplica a um iluminado, a “um verdadeiro desperto”. Porém, como também servem como uma condição a ser realizada por um discípulo avançado, este contexto da transmissão é fundamental e deve ser observado.

São algumas destas afirmações também atribuídas a Buda que, vigorando como sustento da base de sua transmissão, geraram um desdobramento de imagens completamente avessas à ascese. Pois estes “ensinamentos epistemológicos” do Buda, colocam uma base diferente de interpretação para o Óctuplo Caminho numa proporção que leva a uma grande distância das imagens do ideal de purificação, embora ainda considere estes métodos ióguicos de purificação. Se a intuição do Buda de significar o ensinamento nas mais variadas imagens, “todas aquelas que possam salvar seus filhos”, isto possibilitou um leque de formulações e imagens variadas, e é preciso observar que a história só fez confirmar esta atitude de Buda.

O apóstata Citta, sustenta a seguinte proposição: “Eu era no passado, eu serei no futuro, eu sou no presente”; e, por conseguinte, que seu eu, sua individualidade era, será e é agora, verdadeira e real. Buda responde que: “Estas três modalidades do eu, passado, futuro e presente, são meramente termos convencionais da linguagem corrente. Eu mesmo os emprego, mas não me deixo por eles enganar”.

Ora é muito difícil expressar esta atitude de transmissão que configura o budismo, porque “uma atitude mental não-fixa” é justamente aquela que não se deixa cristalizar numa imagem própria e específica, retratando um uso da linguagem para comunicar uma certa “atitude do espírito”. Uma condição de transmissão determinada segundo a transmissão de uma experiência, além da usual compreensão intelectual. Esta condição-limite é necessária para se compreender as formulações do ensinamento e a qualidade de sua apreensão, – que aqui já implicam em um deslocamento da percepção –, e logo é apenas reconhecível como um movimento que desloca a consciência do praticante. A marca da transmissão do Buda quando perspectivada segundo alguns ensinamentos que aqui discutimos é que ela não se deixa representar como uma verdade, a não ser para o discípulo no seu estágio inicial, porque a contemplação do próprio Buda tende acentuar um movimento que todo o tempo anima a

intuição e supera qualquer idéia que se queira eleger como fixa, sua função é introduzir a prática. Pois em verdade

no universal processo da criação não há, inerentemente, distinções entre o processo da vida e o da extinção, mas os homens fazem uma distinção, chamando a um nascimento e a outro de morte. Paralelamente, não havendo nenhuma discriminação entre o certo e o errado nos atos, os homens fazem uma distinção, para entender a sua tola conveniência. [...] Buda se afasta destas discriminações e considera o mundo como uma nuvem passageira. Para Buda toda coisa definitiva é mera ilusão; Ele sabe que tudo aquilo ao qual a mente se apegava e despreza é sem substância; assim ele evita as ciladas das aparências e os pensamentos discriminadores (BUDA, *Sutra Allagaddupama*, 1998, p. 53)

Então, para o discípulo budista, é o próprio ensinamento que serve de base para se intuir o estado a ser desenvolvido, que corresponde a uma atitude representada na própria figura incondicionada do Buda. E aí, porque ele é propriamente paradoxal, incondicionado, e que ainda assim aparece como uma figura histórica e temporal, se valendo de recursos ilusórios e temporais como expressão.

Buda nem sempre se manifesta como Buda. Às vezes se manifesta como um demônio, às vezes, como uma mulher, um deus, um rei, ou um estadista; aparece também em bordel ou numa casa de jogo. Numa epidemia, Ele se manifesta como um médico salvador, numa guerra Ele prega clemência e misericórdia aos sofredores; para aqueles que acreditam na perenidade das coisas, Ele prega a transitoriedade e incerteza; para aqueles que são orgulhosos e egoístas, Ele prega a humildade e a abnegação; àqueles que estão emaranhados nas tramas dos prazeres mundanos, Ele revela a miséria do mundo”. (BUDA, *Sudharmapindarinka Sutra*, 1998, p. 34)

Por isto, sempre se encontram várias possibilidades para aquilo que pode ser inferido do ensinamento. Se no budismo isso comparece na transmissão por causa de uma apropriação do discípulo ou, pela compreensão de que o ensinamento foi proferido em função da condição do discípulo que o ouvia, agora, retorna mais uma vez a questão de que é impossível identificar uma base formal e específica para a prática que conduz à iluminação. Neste ponto é necessário que o discípulo desenvolva uma atenção segundo o ensinamento de modo que a busca pelo nirvana, ou ainda a própria experiência da



iluminação, se sustente de modo independente das inúmeras variações da experiência existencial. Em alguns momentos, em função do próprio ensinamento, é um erro considerá-la como desejável, ou mesmo existente, como no caso do discípulo mais avançado na prática.

Não se pode identificar a iluminação com “este” ou “aquele” estado, pois mesmo a forma ascética e pura não é a única definição do estado de Buda. O próprio iluminado também disse que não se deveria identificar uma vida efêmera com a vida da verdade, assim como afirmar um mundo de constância e verdade distinto e oposto ao mundo efêmero. Pois

“quando de fato, se atingir a Iluminação, poder-se-á ver que tudo encerra, em si mesmo, uma Iluminação; portanto, deve-se seguir o caminho da Iluminação até que se conclua que as paixões mundanas são, em si mesmas, Iluminação”. (BUDA, *Sutra Lankavatra*, 1998, p. 60)

Logo, é preciso compreender que as práticas do Nobre Caminho Óctuplo se caracterizam em função da parte dos ensinamentos que naquele momento orientam o discípulo em sua caminhada. O que pode ocorrer num sentido mais próximo ao da Índia contemporânea de Buda, por exemplo, segundo a idéia de uma ascese purificadora contrapondo-se à finitude e às paixões. Mas, também guiadas por uma intuição de que qualquer distinção entre as diversas experiências, não existindo de fato, pode ser superada, o que torna o obstáculo das paixões apenas circunstancial, e não um obstáculo real. Inclui mesmo a possibilidade de se tomar a paixão como aliada no caminho da iluminação, numa experiência positiva, e não como um obstáculo. Ou ainda, mesmo porque se intui que, ao final, isto que se tem aqui e agora, sem nenhuma alteração, incluindo as próprias paixões, é a própria iluminação. Estas convicções fundamentais, e

ainda outras possíveis que de tantos paradoxos se pode deduzir, é que podem embasar uma prática budista. Elas é que operam profundas distinções sobre o que é próprio ou impróprio na conduta do discípulo, são elas que dão ênfase a esta ou aquela característica de culto, meditação, etc.

Isto é muito interessante pois as figuras mais variadas surgiram com exemplos da atitude de transmissão do próprio Buda, bem como exemplos de aprendizagem da parte dos discípulos. Neste sentido há o exemplo preciso de Nanda.

Em certa ocasião o Abençoado estava em Savatthi, no Bosque de Jeta, no Parque de Anathapindika. Naquela ocasião o Ven. Nanda – irmão do Abençoado, filho da sua tia materna – disse a um grande número de bhikkhus, “Eu não aprecio viver a vida santa, meus amigos. Eu não consigo tolerar a vida santa. Desistindo do treinamento, eu retornarei para a vida inferior.

Então um certo bhikkhu foi até o Abençoado e depois de cumprimentá-lo sentou a um lado e disse: “Senhor, o Ven. Nanda – o irmão do Abençoado, filho da sua tia materna – contou para um grande grupo de bhikkhus, ‘Eu não aprecio viver a vida santa, meus amigos. Eu não consigo tolerar a vida santa. Desistindo do treinamento, eu retornarei para a vida inferior.’”

Então o Abençoado disse para esse bhikkhu, “Venha, bhikkhu em meu nome chame Nanda, dizendo-lhe, ‘O Mestre o chama, meu amigo.’”

“Assim seja senhor,” o bhikkhu respondeu e, tendo ido até o Ven. Nanda, chegando ele disse, “O Mestre o chama, meu amigo”

“Assim seja amigo”, respondeu o Ven. Nanda. Então ele foi até o Abençoado e depois de cumprimentá-lo sentou a um lado e o Abençoado disse: “É verdade, Nanda, que você disse para um grande grupo de bhikkhus, ‘Eu não aprecio viver a vida santa, meus amigos. Eu não consigo tolerar a vida santa. Desistindo do treinamento, eu retornarei para a vida inferior’?”

“Sim, senhor.”

“Mas por que, Nanda, você não aprecia viver a vida santa?”

“Senhor, quando eu estava deixando a minha casa, uma moça Sakya – que causava inveja a todos – olhou para mim, com o seu cabelo parcialmente penteado, e disse, ‘Volte depressa, senhor.’ Relembrando isso, eu não aprecio viver a vida santa. Eu não consigo tolerar a vida santa. Desistindo do treinamento eu retornarei para a vida inferior.

Então, tomando o Ven. Nanda pelo braço – como um homem forte flexiona o seu braço estendido ou estende seu braço flexionado – o Abençoado desapareceu do Bosque de Jeta e reapareceu entre os devas do paraíso de Tavatimsa. Agora naquela ocasião cerca de 500 ninfas com pés de pombas vieram esperar por Sakka, o senhor dos devas. E o Abençoado disse ao Ven. Nanda, “Nanda, você vê essas 500 ninfas com os pés de pombas?”

“Sim, senhor.”

“O que você pensa, Nanda: Qual é a mais bela, com melhor aparência, mais encantadora – a moça Sakya, que causa inveja a todos, ou essas 500 ninfas com os pés de pombas?”

“Senhor, comparada com essas 500 ninfas com pés de pombas a moça Sakya, que causa inveja a todos, é como um macaco cujas orelhas e nariz foram cortados e cauterizados. Ela não pode ser levada em conta. Ela não é nem uma fração. Não há comparação. As 500 ninfas com pés de pomba são mais bonitas, com melhor aparência, mais encantadoras.”

“Então alegre-se, Nanda. Alegre-se! Eu sou a sua garantia para conseguir 500 ninfas com pés de pomba.”

“Se o Abençoado é minha garantia para conseguir 500 ninfas com os pés de pomba, eu apreciarei viver a vida santa sob o Abençoado.”

Então, tomando o Ven. Nanda pelo braço – como um homem forte flexiona o seu braço estendido ou estende seu braço flexionado – o Abençoado desapareceu dentre os devas do paraíso de Tavatimsa e reapareceu no Bosque de Jeta. Os bhikkhus ouviram, “Dizem que o Ven. Nanda – o irmão do Abençoado, filho da sua tia materna – está vivendo a vida santa por conta de ninfas. Eles dizem que o Abençoado é a sua garantia para obter 500 ninfas com os pés de pomba.”

Então os bhikkhus que eram amigos do Ven. Nanda circulavam dirigindo-se a ele como se ele fosse um empregado e um negociante: “Nosso amigo Nanda, eles dizem, é um empregado. Nosso amigo Nanda, eles dizem, é um negociante. Ele vive a vida santa por conta de ninfas. O Abençoado é a sua garantia para obter 500 ninfas com os pés de pomba.”

Então o Ven. Nanda – humilhado, envergonhado e desgostoso porque os bhikkhus que eram seus amigos estavam se dirigindo a ele como se ele fosse um empregado e um comerciante – se afastou, permanecendo só, isolado, diligente, ardente e decidido, em pouco tempo, ele alcançou e permaneceu no objetivo supremo da vida santa pelo qual membros de um clã deixam a vida em família pela vida santa, tendo conhecido e realizado por si mesmo no aqui e agora. Ele soube: “O nascimento foi destruído, a vida santa foi vivida, o que deveria ser feito foi feito, não há mais vir a ser a nenhum estado.” E assim o Ven. Nanda tornou-se mais um dos Arahants.

Então, na última vigília da noite, uma certa devata com belíssima aparência que iluminou todo o Bosque de Jeta, se aproximou do Abençoado. Tendo se aproximado ela homanegeou o Abençoado e ficando em pé a um lado a devata disse: “Senhor, o Ven. Nanda – irmão do Abençoado, filho da sua tia materna – através da cessação das impurezas, entrou e permanece com a libertação da mente e a libertação pela sabedoria, livre de impurezas, sabendo e compreendendo por ele mesmo no aqui e agora.” E no Abençoado surgiu o conhecimento: “Nanda, através da cessação das impurezas, entrou e permanece com a libertação da mente e a libertação pela sabedoria, livre de impurezas, sabendo e compreendendo por ele mesmo no aqui e agora.”

Então, quando a noite havia terminado, o Ven. Nanda foi até o Abençoado e depois de cumprimentá-lo sentou a um lado e disse: “Senhor, com respeito ao Abençoado ser a minha garantia para a obtenção de 500 ninfas com os pés de pombas, eu por meio disto libero o Abençoado dessa promessa.”

“Nanda, tendo compreendido a sua mente com a minha mente, eu compreendi que ‘Nanda, através da cessação das impurezas, entrou e permanece com a libertação da mente e a libertação pela sabedoria, livre de impurezas, sabendo e compreendendo por ele mesmo no aqui e agora.’ E uma devata me informou que ‘Ven. Nanda, através da cessação das impurezas, entrou e permanece com a libertação da mente e a libertação pela sabedoria, livre de impurezas, sabendo e compreendendo por ele mesmo no aqui e agora.’ Quando a sua mente, através da ausência de apego, se libertou das impurezas, eu por meio disso fiquei liberado daquela promessa”.

Então, ao compreender o significado daquilo, o iluminado exclamou:

Aquele que atravessou o atoleiro

Esmagou o espinho dos prazeres sensuais

Alcançou o fim da delusão

É um bhikkhu que não é perturbado

Pelo êxtase e pela dor. (BUDA, *Nanda Sutta*)

Algumas imagens utilizadas, que constam mesmo na tradição mais ortodoxa do budismo, refletem a condição de alta flexibilidade apresentada pelo Buda para a prática do ensinamento em função das condições manifestas por seus discípulos. Aqui deve-se esclarecer uma das formas pelas quais as paixões mundanas podem orientar no caminho para a iluminação. Se, por exemplo, despertam as forças para suportar os esforços necessários na busca. O exemplo de Nanda, irmão de Buda que queria deixar a vida

santa por uma mulher, é muito interessante pois reflete exatamente o que afirmamos anteriormente: a cura oferecida pelas “Quatro Nobres Verdades” foi formulada de modo a se combinar com as mais variadas formas de interpretação. Ao invés da mulher desejada, para que Nanda prosseguisse nas práticas, é o próprio Buda quem lhe garante que maiores prazeres serão concedidos se ele se mantiver no caminho; a oferta aqui é a de um prazer maior do que “os ínfimos prazeres mundanos”, contudo, ainda trata-se de prazer como motor da busca e não da extinção do prazer como experiência condicionada. Certamente o resultado final aparece como uma superação das experiências limitadas, aquelas do êxtase e da dor, mas são as próprias paixões mundanas que neste episódio retratam o sustento da prática. Assim é que a iluminação pode ser afirmada diante de uma variação de imagens que realmente expressam o caráter circunstancial de apresentação do ensinamento, cujo valor real é introduzir uma prática. Sem dúvida, o primeiro efeito parece ser a superação de todas as formas de compreensão intelectual para se identificar à prática do caminho. Pois, chega mesmo a utilizar as imagens do esforço ascético combinadas com idéias de comportamentos avessos tanto à ascese quanto a purificação. Note-se aí que isto é feito a despeito das possíveis divergências entre os próprios discípulos, como aqueles que caçoaram de Nanda, que não recebendo a mesma orientação compreendem seu modo de prática superior ou correto, em detrimento de diferentes posturas manifestas na prática do caminho.

Como diz Wapoula Rahula. “a verdade não tem etiqueta”. O que em nossa discussão significa a idéia da atitude ióguica de transmissão e aprendizagem necessária na prática e compreensão do budismo. Além do exemplo de Nanda, irmão de Buda, que concentrou seus esforços para a iluminação porque desejava as quinhentas ninfas com

pés de pomba, mesmo quando todos os demais discípulos o desprezavam, o que já demonstra uma alta flexibilidade sobre as formas de se dedicar à prática, devemos também observar outros exemplos. Há um episódio de um jovem que encontrou Buda em sua peregrinação. Buda parou para passar a noite no barracão de um oleiro, onde já havia um jovem sentado. Após acomodar-se, ao fitá-lo, o Buda lhe pergunta qual é a sua doutrina e a que mestre o jovem segue. Este então lhe responde que havia abandonado sua família, se tornando mendicante errante, seguindo o ensinamento do Buda. Sem se anunciar, o Buda lhe pergunta então se ele já havia encontrado seu mestre, se o jovem sabia onde estava seu mestre. O jovem diz que nunca o viu, que não saberia reconhecê-lo, e que ele deveria estar no lugar de costume, numa cidade ao norte, distante dali. Buda, então se propõe a explicar-lhe a “Verdade”, o *Dharma*. Somente então ao final do discurso o jovem percebe que é o próprio Buda quem lhe fala. Então, o jovem pede para ser ordenado como monge, e o Buda lhe pede que consiga um prato para esmolar comida e três mantas, que são necessárias para o discípulo que deseja entrar na *Sangha*, ou ordem monástica. Quando então o jovem saiu em busca daquilo que lhe foi exigido,

foi atacado por uma vaca e morreu. Diante do conhecimento deste fato, Buda declarou que aquele jovem já havia conhecido a verdade e também havia conquistado o estágio anterior à compreensão plena do nirvana, que ele renasceria num plano superior, onde se tornaria um iluminado e não mais retornaria a nascer<sup>78</sup>. Este exemplo é interessante porque retrata uma condição específica para se trilhar o caminho, uma vez que aqui se apresenta um discípulo avançado, solitário, seguindo o caminho divulgado pelo Buda por sua própria conta, o que resultou no alcance do estágio anterior à iluminação. O que parecia um simples jovem já era quase um iluminado, expressando uma possibilidade de apreensão e prática de longo alcance para o ensinamento (Cf. Buda, *Sutta Majhima Nykaya*, n° 140).

Há ainda um outro acontecimento descrito sobre um discípulo que sentou em sua cela em silêncio, negando-se a ajudar outros monges no trabalho coletivo de fazer

---

<sup>78</sup> Cf. Walpola Rahula, 1960, p. 24. O primeiro estágio é designado como aquele que entrou na corrente; o segundo é aquele em que se diz que o discípulo “retornará ainda uma vez mais”, o terceiro é aquele em que “não se retornará mais”, o quarto, o próprio nirvana, é libertação de todas impurezas, como desejo, o ódio, etc., paralelamente também indicado como a aquisição das “qualidades santas”, os estados de sabedoria, a compaixão. Aqui, “retornar mais uma vez” ou “não mais retornar” significa não mais encarnar na experiência finita e ilusória, o que é totalmente superado no estado de Buda; lembremos contudo que termos como “ser” ou “santo” são termos da linguagem corrente que Buda utiliza mas não se deixa por eles confundir.

roupas. Consultado-o, o Buda perguntou qual a sua razão para não ajudar outros monges e o discípulo disse então ao Mestre: “Eu faço, Senhor, o que tenho a fazer”. Buda então se deteve, e observando e analisando o discípulo em seu espírito, disse a outros monges que não se irritassem com seu companheiro, pois ele havia realizado os quatro estados de meditação e ali deveria permanecer, pois havia realizado a meta do caminho. Ou seja, apesar da aparente dissidência da atitude tomada pelo discípulo, sua atitude era correta, própria à sua condição, independente do juízo que aparentemente lhe podiam imputar. Seu estado de realização era irreconhecível para os demais monges, contudo sua prática era perfeita. Assim, mesmo uma conduta aparentemente contraditória com o ensinamento, pode estar em acordo com os fundamentos mais importantes. Um outro conto budista mantém esta mesma linha de interpretação, nele um discípulo e seu mestre estão prestes a atravessar um rio, quando então uma bela jovem pede ajuda para chegar à outra margem. Ainda que fosse proibido ter contato físico com mulheres, o mestre tomou a jovem nos braços e deixou-a na outra margem. O discípulo tentou esquecer o fato, mas finalmente ao fim do dia perguntou a seu mestre porque ele havia quebrado a regra de conduta. O mestre lhe respondeu que havia deixado a jovem do outro lado do rio, porém ele, o discípulo, ainda a carregava. O próprio Buda explica a avaliação budista da realidade:

"Suponha que um homem deixasse cair um punhado de sal em uma pequena quantidade de água em uma taça. O que vocês pensam? A água na taça se tornaria salgada devido ao punhado de sal e não apropriada para beber?"

"Sim, senhor. Por que ocorre isso? Havendo somente uma pequena quantidade de água na taça, ela se torna salgada devido ao punhado de sal e não apropriada para beber."

"Agora suponham que um homem deixasse cair um punhado de sal no rio Gânges. O que vocês pensam? A água no rio Gânges se tornaria salgada devido ao punhado de sal e não apropriada para beber?"



"Não, senhor. Por que ocorre isso? Havendo uma grande massa de água no rio Gânges, ela não se torna salgada devido ao punhado de sal e não apropriada para beber."

"Da mesma forma, é o caso em que um ato insignificante cometido por um indivíduo [o primeiro] o conduz ao inferno; e é o caso em que o mesmo ato insignificante cometido por outro indivíduo é experimentado no aqui e agora e aparece apenas por um momento".

"Agora um ato insignificante cometido por qual tipo de indivíduo o conduz ao inferno? É o caso em que um certo indivíduo não desenvolve a atenção plena no corpo, não desenvolve a virtude, não desenvolve a mente, não desenvolve a sabedoria: limitado, mesquinho, permanece com o sofrimento. Um ato insignificante cometido por este tipo de indivíduo o conduz ao inferno".

"Agora, um ato insignificante cometido por qual tipo de indivíduo é experimentado no aqui e agora e aparece apenas por um momento? É o caso em que um certo indivíduo desenvolve a atenção plena no corpo, desenvolve a virtude, desenvolve a mente, desenvolve a sabedoria: ilimitado, generoso, permanece com o imensurável. Um ato insignificante cometido por esse tipo de indivíduo é experimentado no aqui e agora e aparece apenas por um momento". (BUDA, *Lonaphala Sutta*)

Como observa Coomaraswamy<sup>79</sup>, a via budista certamente não se faz sem ascese, mas a ascese não é suficiente. O que significa dizer que, apesar de encontrar a afirmação do Buda: "o nobre caminho conduz a cessação, ao nirvana", também se encontra a idéia que não basta apenas praticar o nobre caminho como uma garantia certa

---

<sup>79</sup> Cf. Coomaraswamy, s/d, Comentários, p. 50. Cf. também Buda *Suttanipata Sutta*, 389)

e sem erro. Os comentadores budistas e não-budistas insistem sobre o seguinte ponto: ainda que se pratique o nobre caminho e se atinja altos níveis de liberação, ou descondicionamento, mesmo os oito estágios da meditação, sem compreender a verdade revelada pelo Buda não se atingirá o nirvana. Em termos ióguicos budistas, não se atingirá a plena “cessação da consciência e da sensação”. Para isto é preciso firmemente experimentar a impermanência, é preciso como dissemos estar conduzido pela revelação do Buda. Isto porque a ascese pela liberação deve ser realizada pelo discípulo sobre a própria relação que este possui com a prática ascética e com o ensinamento. Assim, ao final, é preciso uma intuição única da realidade, obtida pelo próprio discípulo, que o oriente na prática e o ajude a agir e se desenvolver sem sustentar uma atitude mental fixa. Os atos não sendo bons ou maus em si mesmos serão termômetros do quanto se está apegado ou não às expressões condicionadas e, segundo a prática, é que devem ser avaliados.

Mas, então perguntamos, não está a percepção da impermanência subentendida na base do processo de entrega do discípulo ao ensinamento, pela identificação de uma intuição comum? Não está a impermanência expressa na primeira Nobre Verdade? Assim como na prática da atenção e em diversos outros momentos? Certamente, mas deve-se compreender que “os homens, habitualmente, relacionam-se a si mesmos e a tudo com o nascimento e morte, mas na realidade, não há tais concepções”. O que significa que a experiência de buscar a iluminação através de um condicionamento, é apenas um modo de expressão, coordenado por uma atitude iogue do mestre visando desenvolver uma atitude iogue no discípulo. Esta atitude iogue é o verdadeiro limite da aprendizagem e, leva um tempo indeterminado para ocorrer. Observe-se que somente a prática pode realmente revelar ao discípulo as diversas apreensões possíveis implicadas

no ensinamento. Logo, é a prática que realmente importa, pois esta conduz ao ponto onde todas as concepções devem ser superadas. Então se observe como é a própria intuição que é relevante levando ao ensinamento, sustentando uma prática cujas possíveis acepções são circunstanciais, onde o que conta é próprio movimento causado pelo ensinamento<sup>80</sup>.

Estas afirmações de uma variação na forma com que se pratica o ensinamento, quando comparadas a outras estritamente ascéticas que apresentamos, formam no final o sentido paradoxal do ensinamento. E que se repetem de muitas maneiras e, por que não dizer, até certo ponto, de modo coerente. Por um lado, porque conectam um “eu” condicionado e impermanente à prática e, assim, suas expectativas, inclusive as de iluminação, tornam-se uma concentração de esforços, mesmo que a idéia de iluminação deva ser também superada. Depois, por outro lado, por mais paradoxal que seja em sua apreensão, todas as coisas tem o mesmo valor, um valor perfeito, não perfeito no

---

<sup>80</sup> “Eu não vejo outro estado que permita a nobre ócupla via ariana surgir, e se ela já surgiu ser levada a perfeição de sua cultura, a não ser a amizade com o “Amável”. Ou ainda “Da mesma maneira que a aurora, ó monges, precede e anuncia o levantar do sol, também a amizade com o “Amável” precede e anuncia o erguer dos sete membros da sabedoria no religioso”. (Cf. Buda, Samyuta Nykaya, v, 35 e 101, s/d, p. 173)

sentido de algum ideal de perfeição, mas perfeito por uma expressão coerente do próprio estado de cada acontecimento, que é de acordo com a mente que o contempla. Se a mente não produzir ignorância, não há necessidade de iluminação. Para a transmissão isto significa que cada discípulo apenas pode praticar na medida de seu próprio esforço e, a prática, devidamente apresentada, conduz o discípulo a outros estágios. E assim se cai novamente nos termos básicos do ensinamento, onde uma reformulação de todos estados perceptivos considerados natos, ou simplesmente manifestos no curso das experiências, combinam-se e são experimentados na prática do caminho oferecido pelo Buda<sup>81</sup>, para então serem finalmente suprimidos.

Aqui, a condição de Buda e seu ensinamento, exatamente como é descrito na tradição ao designar o primeiro discurso proferido pelo Buda, parece ser aquele de “pôr em movimento a roda do *Dharma*”, ou “pôr em movimento a roda da verdade”. O

---

<sup>81</sup> “Da mesma maneira, ó monges, que o grande oceano tem uma profundidade progressiva, um declive progressivo, degraus progressivos, sem o esarpamento de um precipício, também o nosso *dharma* e disciplina, ó monges, há uma ascese progressiva, uma ação progressiva do que se deve fazer, um processo progressivo, sem o esarpamento da penetração dos conhecimentos profundos”. (Cf. Buda, *Majhima Nykaya*, I, 479, s/d, p. 233). Observe-se que o processo progressivo é aquele onde por sua própria experiência reflexiva o discípulo discerne quais ações são prejudiciais a si e aos outros, assim como quais são favoráveis a si e aos outros, delimitando as necessidades de sua prática em função das suas circunstâncias.

ensinamento é o próprio movimento e deve ser experimentado como a própria impermanência. É isto que garante a compreensão da iluminação em um ponto em que não é mais a ascese por si mesma, enquanto uma purificação, que aparece como condição fundamental. Pois

“apegar-se a uma coisa por causa de sua forma é fonte de ilusão. Se não houver o apego à forma, esta falsa imaginação e absurda delusão não ocorrerão. A iluminação é a sabedoria em ver esta verdade e em evitar tais tolas ilusões.” (BUDA, *Lankavatra Sutra*, 1998)

O que implica num desapego das identificações e num necessário esforço intuitivo ao qual o discípulo deve estar exposto para se manter no caminho da iluminação. Uma atitude mental que não seja fixa é a condição para a compreensão da transmissão operada pelo Buda. Tanto é que a constante fórmula do “habitante no nirvana” como aquele que não deseja esta vida e nem aquela outra (da realização), que não está nesta margem (da ignorância), nem naquela outra (da sabedoria), é freqüentemente utilizada por muitas tradições. A barca deve ser abandonada, os bons estados de espírito devem ser abandonados, e aquele que conquistou a iluminação reconhece que as paixões mundanas são, em si mesmas, iluminação, e até mesmo que a iluminação não existe. Todas estas formas são válidas para se buscar a iluminação. Então, perceba-se: a ascese existe, mas não necessariamente é uma purificação, pode também ser realizada como uma coordenação de esforços que simplesmente conduz a outra experiência.

Mas, explicado o ensinamento de Buda desta maneira, segundo os termos de sua transmissão, é possível dizer que há uma forma específica de se praticar o ensinamento do Buda? Se tomamos o ensinamento segundo muitos pontos apresentados, a

contingência com que se apresenta a conduta para iluminação e o próprio estado iluminado possuem uma extensão difícil de determinar. O Buda alterna sua posição em muitos dos momentos em que professa o ensinamento: se ele diz que as coisas são “não-eu”, ele também diz que o “Eu”, tal qual uma realidade suprema existe, mas evita assim considerar para não dar margens a especulação. Diz também que o *nirvana*, a cessação, é a verdadeira realização de *Brahman*, enquanto diz que *Brahman* é uma ilusão. A qualidade da mensagem do caminho assim transmitido sempre torna indeterminada a meta a que ele conduz, e impede o reconhecimento de um padrão preestabelecido. Na maior parte das vezes indica ou significa a supressão das atividades que sustentam a percepção usual, o que consiste em margens muito amplas para se experimentar o ensinamento do Buda.

Eu não digo que para cada um dos monges haja qualquer coisa a fazer pelo zelo no domínio dos seis sentidos. Mas, de outra parte, eu não digo também para cada um dos monges que não haja qualquer coisa a fazer pelo zelo no domínio dos seis sentidos. Para aqueles que são tornados perfeitos, que fizeram o que havia a fazer, que estão libertos com um conhecimento completo e profundo, para esses eu digo não há nada a fazer pelo zelo no domínio dos seis sentidos. Mas aqueles que ainda aprendem, esforçando-se diligentemente para obter a absoluta segurança contra a escravidão, desses eu digo que eles podem fazer qualquer coisa pelo zelo no domínio dos seis sentidos. É por isso que, para cada um dos seis órgãos dos sentidos há dados que são deleitáveis ou repugnantes, mas se bem que eles voltem muitas e muitas vezes a impressionar o espírito, não é inevitável que eles dele tomem posse nem que eles persistam. Se se consegue empregar uma energia inquebrantável estabelece-se uma atenção lúcida, o corpo está tranqüilo, sem perturbações, o espírito é contemplativo, e [concentrado] numa única direção. É por isso que eu, que constato este fruto de zelo, digo a respeito destes discípulos que eles podem fazer qualquer coisa pelo zelo no domínio dos seis sentidos. (Buda, *Samyuta Nykaya*, I, 477, s/d, p. 80).

É claro, como dissemos, a ascese ióguica é fundamental, contudo ela é apenas o trampolim para estados de compreensão que não se pode medir por nenhuma imagem, e que já na sua preparação, enquanto etapas de um caminho, não possuem uma configuração prévia para sua aplicação.

### 3.3.1) Algumas diferenças budistas

Ao invés de uma forma ou um padrão original da prática budista, que implica numa discussão sem fim e desemboca no problema de se há um budismo fiel ao ensinamento do Buda, uma análise sobre os processos de transmissão e prática do ensinamento estabelecidos em atitudes do próprio Buda concede limites de uma enorme variedade. Visando diretamente superar qualquer identificação, a mensagem do Buda parece estar situada além desta discussão. O próprio Buda evita todas as discussões que não conduzissem a cessação. Assim ele também admite que revela seu ensinamento segundo as necessidades dos seus discípulos, além de incitá-los a configurar a prática do ensinamento segundo sua própria condição de praticante. Todas as variadas indicações do Buda sobre como se trilha o caminho por ele apresentado, como se já não bastasse sua configuração ambígua, contraditória e paradoxal, ainda se completa pela variação de interpretação multiplicada pela transmissão oral dos ensinamentos. Se houve uma prática comum do ensinamento, no sentido de um limite concreto e idêntico para todos, este parece ter sido a decisão do próprio discípulo sobre a validade do ensinamento, o que não significa exatamente a existência de “um parâmetro preciso” como estamos acostumados a julgar. Isto que parece, em muitos momentos, uma forma de sofisma, não se deve esquecer, precisa ser compreendido segundo um modelo iogue de compreensão, único modo de se reconhecer o alcance das formulações.

Aqui então podemos comentar alguns momentos das diversas tradições budistas. Sua distinção embora tenha por base os mesmos ensinamentos, deriva de tradições orais que são indicadas em alguns casos remontando, sem interrupção, ao próprio Buda. Ou seja, num encadeamento transmissão que passou de mestre a discípulo até os dias de hoje, que apesar de se sustentarem em diversas interpretações, ainda sim parecem

manter o legado deixado pelo Buda. Mas, neste sentido, isto que se considera uma variação de compreensão apresentada no curso da história para o ensinamento, ou ainda uma sucessão de divergências, parece uma característica que só fez confirmar a atitude de uma apresentação circunstancial do ensinamento estabelecido pelo próprio Buda.

É claro devemos guardar aqui as devidas proporções, pois, ainda que não nos detenhamos em detalhes específicos dos conflitos entre as diferentes tradições budistas, é claramente possível observar que muitas das atitudes de Buda não se mantiveram nas inúmeras tradições que se seguiram. Por exemplo, se o Buda se restringiu em suas elaborações a apresentar seu ensinamento segundo isto que indicamos como caráter fundamental de sua transmissão, – uma forma de introduzir uma prática que não se deixa cristalizar numa “fórmula” identificável, evitando uma discussão metafísica –, as diversas tradições que seguiram sustentaram extensas discussões metafísicas. Se Buda não formulou seu ensinamento na forma de um sistema, evitando a formulação em termos de coerência e lógica, as demais tradições budistas que se seguiram não adotaram tal atitude e procuraram os meios de articular o ensinamento tentando integrar os diferentes momentos, – contraditórios –, ou ainda com alguma lacuna explicativa. Buda afirmou que tanto aquele que preferia se dedicar ao conhecimento discriminador, – o tipo de ascese onde se busca um conhecimento sobre o que é verdadeiro e falso –, para se liberar a mente para uma intuição verdadeira da realidade, quanto aquele que se inclinava à prática física do ioga e se concentrava buscando domínio sobre o próprio corpo, iriam ambos por sua diligência conquistar a iluminação. As tradições que se seguiram estabeleceram embates para se determinar o meio superior de executar a prática, tentando demonstrar a sua superioridade em detrimento das demais.



Na verdade, a história do budismo se configura como episódios de discórdia que se iniciaram antes mesmo da morte do Buda.<sup>82</sup> Desde situações cotidianas até questões sobre a interpretação do ensinamento, as discussões se estendem e as dissensões se multiplicaram. O Buda parece inclusive ter sido severo quanto a este ponto, orientando sempre que não houvesse dissensões. Contudo, segundo muitas de suas próprias fórmulas, parece ser improvável que desde o início tivesse havido uma única forma de prática do ensinamento. No primeiro concílio realizado logo após a morte do Buda, após sete meses de reunião para se estabelecer o conteúdo da doutrina (do *Dharma*, e do *Vinaya*, que significa disciplina) – lembremos que a tradição ainda é oral e não escrita – um monge acompanhado de quinhentos seguidores se aproximou e disse que, apesar de bem formuladas as regras pelos anciãos, ele e seus companheiros se negavam a seguir as resoluções do concílio. Ele disse que seguiria o que ouvira e recebera da boca do

---

<sup>82</sup> “Diz-se que um dia chegou aos ouvidos do Buda este complexo relato: Senhor, um certo monge cometeu uma ofensa que considerou de fato ser uma ofensa, ao passo que outros monges consideraram aquela ofensa como não ofensa. Depois, ele passou a considerar aquela ofensa como não ofensa, enquanto que outros monges começaram a tomá-la como ofensa (...) Então aqueles monges expulsaram o monge por sua recusa em reconhecer a ofensa (...) O monge, então, reuniu seus companheiros e amigos que estavam entre os monges que estavam a seu favor e enviou um mensageiro a seus companheiros e amigos e entre os monges de todo o país (...) e os partidários dos monges expulsos permaneceram a seu favor e o seguiram”, Zimmer, p. 342.

próprio do Iluminado e, somente assim, conservaria sua memória. Segundo a tradição, apesar da discordância, fez-se um silêncio profundo e não houve nenhuma réplica.

Mas, após este episódio que parece ter sido bem resolvido, outras discussões parecem não terem sido tão pacíficas. Elas parecem começar mesmo entre aqueles que partilham de pontos de vistas comuns. Por exemplo, uma das primeiras discussões parece ter sido: se não há um “eu” como pode haver sofrimento e libertação do sofrimento? Quem sofre e se liberta? Este problema surgiu na escola Hinayana, ou a tradição dos anciãos, considerada uma das mais ortodoxas, certamente uma das mais antigas, herdeira do Cânone de Páli, primeiro registro escrito dos ensinamentos<sup>83</sup>.

O Hinayana certamente se configura uma tradição cuja prática é aquela ascética, mais tradicional, de uma superação dos desejos e dos sentidos comuns da existência. Uma prática do Nobre Caminho pautado na superação da finitude enquanto paixões insatisfatórias, pela interrupção da consciência. Nesta tradição que possui várias escolas, pensa-se no caminho da iluminação restringindo-se a repetir literalmente as práticas ascéticas prescritas pelo Buda e que constam em sua tradição. No Hinayana não se

---

<sup>83</sup> Aproximadamente depois da primeira metade do primeiro século depois de Cristo é que indica o surgimento do Hinayana.

cultivam muitos ritualismos, basicamente é ouvir os ensinamentos e meditar, meditar profunda e desapeadamente, uma forma que guarda o espírito das tradições mais ascéticas e contemplativas da Índia. Mas, ainda sim diferentes escolas Hinayanas se formaram para responder uma questão que o próprio Buda se esforçou por comentar apenas segundo sua dissolução. Se Buda se levantou contra especulação metafísica, se ele evitou todo o conhecimento que não conduzisse a cessação, as tradições budistas não conseguiram evitar todo o hábito especulativo que era comum na Índia. As formulações do Buda parecem ter sido muito duras para todo espírito das extensas e infundáveis discussões praticadas, e como uma condição apresentada pelos discípulos, parece ter gerado uma primeira adaptação do ensinamento em função deste hábito da Índia.

Mas se o Hinayana, ainda que tradicional, já demonstra uma certa flexibilidade por ter empreendido uma discussão metafísica, seu apego pela forma estritamente ascética da meditação sofreu grandes críticas. Este é o segundo momento de grande diferenciação na apresentação do ensinamento Buda, onde surge a escola Mahayana, – ou “grande veículo” –, contrapondo-se ao Hinayana – ou “pequeno veículo”. A escola Mahayana que surgiu aproximadamente no segundo século depois de Cristo, afirmava que a ortodoxia do Hinayana não fazia juz à flexibilidade que estes compreendiam na doutrina do Buda, apresentada de modo variado segundo a necessidade dos discípulos. O apego à forma ascética, o escolasticismo e o desprezo pela vida cotidiana de extrema dificuldade para a mentalidade comum, indicados pela tradição Mahayana, significavam um empecilho para a difusão ampla do *Dharma*. Em termos de ensinamentos, isto significa que, sem negar os aspectos gerais do Hinayana, aqueles da impermanência e do não-eu, a escola Mahayana extrapola a liberação que antes era individual, configurada numa supressão das paixões, para a concepção de que há um estado de pureza e

liberdade de todas as coisas. Aqui se focam os aspectos do ensinamento que expressam uma superação dos contrários. Parte-se do princípio de que *nirvana* e *samsara* são uma e mesma coisa; que se a consciência subjetiva é limitada, na verdade como expressão do não-eu, guarda uma condição plena, assim todo o universo como expressão do não-eu é também pleno e perfeito. O Mahayana se constitui na afirmação de que

“todo sistema de noções resulta em contradições e é, por isso, simplesmente, vazio. No entanto, tampouco seria apropriado afirmar que tudo é não-existente, porque seria outro ato de racionalização dialética, enquanto a verdadeira sabedoria não é nem uma afirmação nem uma negação”. (Cf. Zimmer, 2000, p. 357)

Nada então pode ser superado, nada há a ser conquistado. O objetivo agora é a experiência do vazio de todas as coisas, o estado de “ser assim”, que agora deve se realizar em todas as formas de percepção. Aqui a metafísica é clara: uma substância primordial, cuja afirmação foi evitada pelo Buda tornou-se o objeto de consideração, o estado uno e pleno da realidade absoluta subsistente a todos os seres e estados para se expressar a idéia de vazio. E, assim, mais uma vez, a prática budista recebeu o influxo da cultura indiana. Mas, dessa vez, não por assimilação da metafísica, pois isto já havia acontecido no budismo através das escolas do Hinayana. Desta vez, foi à assimilação das formas ritualísticas, das práticas religiosas se compondo com a prática do Nobre Caminho que gerou uma nova forma de prática. O Mahayana afirmou a fé, “a amizade pelo Buda” como uma condição fundamental da prática. Agora é possível orar para o Buda, prestar-lhe culto e fazer-lhe oferendas. Os pedidos à sua condição primordial garantem bênçãos e a realização da meta. Isto gerou discussões sem fim entre as escolas, as ofensas verbais tornaram-se notórias e as acusações de distorção do ensinamento eram mútuas durante toda a idade média.

Mas não se deve apenas supor aqui uma facilitação da via Mahayana para a prática do ensinamento do Buda. Talvez, ao contrário, em termos de afirmações o

Mahayana é de um grau tão paradoxal que dificilmente é assimilado pela compreensão comum. A via do grande veículo é ainda ascética apesar do caráter religioso e das diversas práticas religiosas que assimilou e, assim manteve-se, apesar de se expandir assimilando as mais diversas figuras religiosas locais onde se infiltrou. Como esclarecemos, não há uma forma ascética prévia e, assim, todos os atos e eventos, observados segundo a idéia de que não há uma ignorância que impede a iluminação de se manifestar, devem dar vazão à uma nova consciência. Aqui a tônica da prática é a superação de qualquer idéia sobre a finitude, problema ou limitação:

“Todas as coisas na sua natureza são da mente. Por ser da mente, não existe nada, nem sequer a coisa mais pequena, como um átomo ou grão de pó, que não seja da mesma natureza da mente. Tudo é manifestadamente puro, não feito pela mente, não acrescentado”. (Buda, citado por Sheraer, 1992, p. 22)

Neste sentido, observe-se que o Mahayana parece bem mais difícil que o Hinayana, que, aplicando a idéia de uma aversão a algo a ser superado, parece muito mais simples de ser compreendido pela consciência comum. Aqui mais uma vez os cultos religiosos devem ser compreendidos em sua condição contingente, são meios de ajudar a sustentar as difíceis afirmações do Buda, despertando sutilmente o discípulo para a verdadeira compreensão, lhe servindo de introdução à prática. Isto, principalmente quando o paradoxo se torna o modo comum de expressão.

Neste sentido, como exemplo de conduta, a própria figura do Buda sofreu alterações: de um estado incompreensível no Hinayana, “nem existente nem não-existente”, que havia superado a finitude mas ainda sim nela se manifestava, passa então a ser referida na figura do *bodhisattva*, aquele que estava prestes a manifestar a iluminação e se torna o último a conquistar a verdadeira meta do *nirvana*. Agora o

Buda, aquele que realizou a cessação, não é mais apenas o iluminado que divulga o caminho, ele é aquele que se dedica a ajudar na via da iluminação até que todos os seres sencientes se libertem do sofrimento e, com seu próprio voto, afirma a identidade de *samsara e nirvana*. Uma vez que não há verdadeira discriminação, ele não precisa ingressar completamente no *nirvana*, ele pode esperar até que todos os demais seres sencientes se liberem primeiro e, depois, tendo cumprido sua missão, ele manifestará a absoluta cessação. O Mahayana enfatiza o ensinamento em que todos seres possuem a natureza de Buda, que todos devem se esforçar pela liberação, e que a iluminação final de todos os seres deve se realizar. O grande veículo é para todos. Que as qualidades singulares dos discípulos se manifestem e tenham lugar é uma premissa, o que na maioria das vezes significa adotar uma postura religiosa de devoção, cultuando as diversas manifestações de Buda e mestres iluminados. O Mahayana é descrito, por seus praticantes na idade média, como o sol iluminando o mundo, proclama a natureza de Buda em tudo e em todos, enquanto o Hinayana é comparado à luz de um vaga-lume, por seu estrito senso ascético e monástico.

O Mahayana é uma manifestação sem nenhuma dúvida mais popular do budismo. Nasceu na Índia, e se configura como *bhakti-ioga*. Um ioga devocional, que expressa, geralmente, na relação mestre-discípulo, tal como descrevemos anteriormente, através de uma relação de intensa e integral dedicação. Só que agora bem adaptada ao discípulo leigo, ou seja, aquele que não leva uma vida monástica. Disseminando-se através da assimilação de ritos e formas de culto locais orientados para a figura do Buda e *bodhisattvas*, possibilitou ao ensinamento e sua prática penetrarem na vida cotidiana através de hábitos que seus discípulos são capazes de suportar. Lembremos que a Índia é um verdadeiro arsenal de práticas religiosas e que, por meio do Mahayana, tiveram

influxo dentro das práticas budistas. Mas que já faziam parte das considerações do próprio Buda, educado em meio de uma infinidade de variações de práticas e preceitos. Apenas devemos lembrar aqui, que apesar de toda esta popularidade, as escolas Mahayanas chegaram a uma grande sofisticação escolástica de discussão metafísica, cuja base é o paradoxo. Isto de tal forma que a idéia de vazio, e de identidade entre *samsara e nirvana* são impossíveis de serem compreendidas logicamente. Sua facilidade é necessária para compensar o tom inapreensível de suas formulações. E se este deslocamento já mostra como as quatro Nobres Verdades podem expressar diferentes sentidos, é preciso ainda observar algumas escolas Mahayanas que se desenvolveram.

Curiosamente esta forma de budismo bastante divulgada hoje em dia, como por exemplo o budismo tibetano, é um grande exemplo de até onde as afirmações do ensinamento do Buda são capazes de chegar em termos de combinação. O budismo tibetano surgiu do cruzamento do budismo Mahayana com as práticas tântricas e as práticas xamânicas da religião Bon, que eram as práticas tradicionais do Tibet. Como todas as práticas deste gênero, estas incluem possessões por espíritos, exorcismos, práticas medicinais, oferendas e oráculos. Foram estas práticas que se combinaram com as práticas ióguicas indianas mais diversas e rigorosas, como também com os paradoxos do Mahayana através do budismo, e geraram o Budismo Tibetano. Tudo isto, é claro, em função das “Quatro Nobres Verdades”, e, logo, das práticas do Nobre Caminho Óctuplo. São riquíssimas as práticas desenvolvidas nesta forma de budismo, muitas vezes designadas como um “budismo esotérico”. O que, na verdade, não retrata sua realidade. Pois, assim como o Buda afirmou não haver nada de esotérico em seu ensinamento, a tradição dos budistas tibetanos não guarda segredos como se imagina.

Por exemplo, é neste budismo que se encontra freqüentemente a afirmação de que a experiência da iluminação que o Buda proclamou é patrimônio universal, ou seja, não é especialmente budista. Que a Iluminação do Buda é vislumbrada por outras formas de ascese, por outras religiões, e mesmo filósofos místicos como Plotino<sup>84</sup>. Ou seja, de que a liberação, que a cessação da impermanência é uma referência comum da base de várias religiões e filosofias metafísicas, tanto ocidentais como orientais. É claro também que, paradoxalmente, no melhor estilo budista, também se encontram afirmações sobre a verdadeira e suprema revelação do Buda, expressa na radicalidade única da doutrina do não-eu, assim como a idéia de que somente o Buda atingiu a iluminação final, enquanto outros estavam enganados em seus estados meditativos.

Mas, neste ponto, devemos lembrar que esta era a própria atitude do Buda, aquela de deslocar a percepção do praticante. Então, dito isto, devemos compreender que a idéia de alguns ensinamentos do budismo tibetano serem chamados de “secretos” certamente ajuda pensá-lo como algo de misterioso. Mas, na verdade, isto se deve ao

---

<sup>84</sup> Arnaud Desjardins (1972) volume I e II, assim como Elíade, indica que na sua caminhada pelo oriente pode constatar que a base das práticas tântricas budistas de meditação que provêm de escolas Mahayanas, são as mesmas da escola do Vedanta assim como de algumas práticas de sufis (das escolas esotéricas islâmicas) que ele conheceu no Afeganistão.



teor de algumas de suas proposições, que realmente exigem cuidado para serem introduzidas a um discípulo. Sua aparência esotérica deriva apenas de uma precaução para que o alcance de sua visão possa ser corretamente considerado.

Vejamos como se expressa a delicadeza e o paradoxo do budismo tântrico tibetano hoje. Devemos reconhecer que poucas pessoas em nosso tempo têm expressado tanto as idéias do Buda sobre a compaixão e a sabedoria como o XIV Dalai lama, Tenzin Gyatso. O Dalai Lama freqüentemente faz referência à ascese budista, ao Nobre Caminho Óctuplo, defende a paz e harmonia, a igualdade e proteção incondicional a todos os seres como fez o próprio Buda. Contudo, a idéia do budismo tibetano, também chamado Vrajnaiana, um budismo “adamantino”, tântrico, tal como é o do Dalai Lama, que visa à realização do estado de Buda, guarda formas muito impressionantes de descrever a prática do caminho. Aqui, sustentando, apesar da ascese que também praticam, e de sua aparente facilidade e universalidade, uma coleção de imagens difíceis de acreditar derivam da prática do ensinamento do Buda. O que nos leva a seguinte coleção de argumentos de Elíade, que é imperdível, retratando a medida em que chegou a descrição da iluminação nas tradições budistas posteriores, especificamente no budismo Vrajnaiana. A idéia de vazio, e de superação da dualidade, chegam aos seus limites extremos, pois:

o célebre *Guhyasamaja-tantra* afirma categoricamente: “ninguém conseguirá obter a perfeição através de operações difíceis e tediosas, mas poderá adquirir facilmente a perfeição pela satisfação de todos os desejos. [...] O mesmo texto acrescenta que a luxúria é permitida (é permitido, por exemplo, comer qualquer carne, até humana [...] que o adepto do tantrismo pode matar qualquer animal, mentir, roubar, cometer adultério, etc [...] não esqueçamos que *Guhyasamaja-tantra* tem por finalidade rapidamente conseguir a condição de Buda! E quando, ao revelar essa estranha verdade à Assembléia dos inumeráveis *bodhisattva*, eles protestaram, o Buda os fez notar que aquilo que ensinava nada mais era que a *bodhisattvacarya*, o comportamento de um *bodhisattva*. Pois, ele acrescenta: “A conduta das paixões e dos apegos (*ragacarya*) é a mesma conduta de um

*bodhisattva (bodhisattvacarya)*, mas esta é a melhor (*agacarya*). (ELÍADE, 2004, p. 175).

Ora, partindo da afirmação do Buda de que a iluminação está mesmo nas paixões mundanas, as tradições budistas posteriores, especificamente aquelas do Tantra, têm nos seus textos tântricos como *Guhyasamaja-tantra*, uma expressão da prática do ensinamento budista onde se pode compreender que a prática de ioga do discípulo budista se configura em superar por completo toda e qualquer atitude mental fixa. Pensar o budismo, suas formas de expressão e prática são um verdadeiro exercício do pensamento.

Pois, quem imagina que todo o discurso, semblante e atitude harmoniosa do Dalai Lama, toda a sua consideração pela paz e igualdade está fundada numa série de imagens como as acima descritas, e que são atribuídas ao próprio Buda?

No budismo tântrico, a ascese visando o controle e a extinção das funções mentais, a ascese meditativa do Nobre Caminho Óctuplo, pode, sem nenhuma objeção, ser aplicada às experiências sensoriais, no cultivo das próprias paixões e dos desejos. Isto porque elas serão objetivadas segundo uma reflexão que abarca todas as condições possíveis da existência como vazias e, logo, plenas. O budismo tântrico representa uma interpretação do ensinamento do Buda segundo influxo das práticas de adoração do princípio feminino, da Deusa Mãe, Deusa da Terra, princípio da fertilidade (e todas as suas formas criadas), um tipo de culto dedicado à imagem feminina e a mulher, tradicional da Índia aborígene. Este culto ao princípio feminino foi se mantendo paralelamente ao desenvolvimento do bramanismo, mas finalmente forçou sua entrada em todas as concepções religiosas da Índia. Aqui aparecem as figuras tântricas da *shakti*, da mulher, do princípio feminino unindo-se a *shakta*, o homem, princípio masculino, que geram todas as manifestações da criação. É o próprio princípio de tudo,

logo também seu fim, e assim se identifica o ideal da cessação e do vazio em mais uma forma de interpretação. O budismo assim também assimilou a possibilidade das práticas sexuais à vida ascética, em certo sentido avesso às considerações iniciais do Buda, contudo, ainda em sintonia com o ensinamento, enquanto possibilidade viável para se atingir a iluminação. Mais uma vez, é preciso insistir que no caso de uma verdadeira prática tântrica implicando o ato sexual, é necessário uma ascese rigorosa. Inclusive existe uma advertência comum de que apenas deve se dedicar ao Tantra aquele que primeiro foi mestre nas práticas ascéticas do Hinayana, assim como na não-distinção paradoxal do Mahayana. É preciso um mestre treinado, e nem todos os praticantes são aptos a sua prática, mesmo sendo adeptos do budismo tântrico e conhecendo as técnicas.

É claro que, como observa Elíade (2004, p. 175), aberrações de todo o tipo foram feitas a partir do ponto vista da prática tântrica, tanto por budistas como por não budistas, e neste caso são conhecidas como *vamacara*, as orgias tântricas. Sendo que é preciso observar que o ato sexual em rituais sagrados é antiqüíssimo na Índia, e remonta a pelo menos à 2000 A.C. Mas aberrações e exageros fazem parte da história de todas as

místicas e não é por aí que se deve considerá-las. É preciso observar que existem diferentes tântrismos, também praticados segundo as idéias de iluminação de suas tradições. A prática tântrica do budismo, foi uma das primeiras a surgir, é aquela que se faz experimentando a impermanência, ou seja, compreendendo o vazio na experiência do êxtase da união sexual e o gozo dos sentidos. Sua substância deve ser apreendida como apenas aparente, ela é vazia. (W.Y.Wentz, 1995, p. 24). Segue-se também no budismo todo um imenso simbolismo da prática tântrica que consta de cinco elementos: “ingestão de carne” e “vinho”, do uso da “vontade” na “ação (sexual)” e com “conhecimento”. (AVALON, 1972, Introdução e prefácio)<sup>85</sup>. Mas não se visa no budismo o êxtase ou plenitude como em outras tradições, embora se considere a presença de tais experiências importante, pois devem ser superadas. No budismo tântrico também se busca o vazio, “assim o monge tem perfeita consciência de tudo o que faz”.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> A compilação de textos tântricos das tradições bramânicas e de suas práticas feitas por Avalon é tão importante que foi citada mesmo por grandes comentadores budistas para se esclarecer às idéias e simbolismo do Tantra budista.

<sup>86</sup> Aqui, mais um exemplo do estilo da transmissão budista. Segundo as tradições budista tibetanas Padma Sambhava, uma encarnação do Buda Sakyamuni, chegou ao Tibet por volta do século VII, vindo

Assim, pode-se conceber a pertinência da afirmação de um estado independente das aparências, uma atitude mental que não seja fixa ou, ainda, uma mente flexível, como um ponto constante nas formulações e práticas do budismo. E tudo isto porque parece que o Buda, em sua descrição da iluminação e da compreensão do caminho da iluminação, abriu condições para uma variação de compreensão da doutrina que não teve limites. Por exemplo, lembremos a idéia do ato que surge e desaparece e não implica em nenhuma culpa para aquele que, com a mente concentrada, pratica o caminho. Ou ainda, suas palavras de que exatamente por zelo, pelo fruto verdadeiro da ação, seus discípulos podem fazer qualquer coisa pelo zelo dos seis sentidos. E, se pensarmos ainda a multiplicidade de práticas da Índia em que Buda viveu, conceber tal

---

da Índia, onde estudou e se tornou mestre em todas as práticas do Ioga. Cf. W.E. Wentz, *Livro Tibetano da Grande Libertação*, p. 143. Observe-se que Padma Sambhava cujo propósito foi ensinar o budismo tântrico, foi fundador das principais escolas tibetanas hoje conhecidas. E, é Ele, o próprio Buda, o guru supremo, que aparece em algumas situações bêbado, incentivando seus discípulos a também se embriagarem. Esta cena, segundo as tradições, deve ser compreendida segundo sua concepção simbólica de perda dos sentidos humanos em função da conquista de superação do mundo das aparências, em função da qual Buda conclama seus discípulos. Este, um outro exemplo interessante de transmissão no budismo. (Cf. *Idem* 1995, 19 - 43). Pois, este não é um exemplo sarcástico ou depreciativo. É um exemplo sério, Padma Sambhava é considerado um dos maiores ioguis de todos os tempos. Sua atitude é um ensinamento virtuoso que deve ser compreendido de acordo com as circunstâncias e as necessidades do discípulo.

amplitude para o ensinamento budista não é de forma alguma um exagero. Pois, considerar muitos pontos de vista é condição básica dos indianos.

Apesar da afirmação do Vazio como centro da prática pertencer propriamente a *Escola Madhyamika*, uma escola Mahayana, a idéia de extinção da experiência dos contrários através da percepção do vazio, tornando-os ilusórios, é compartilhada por todos os budistas. Daí, realmente se chegar, em termos de expressão, em momentos nos quais o extremo mal poder coincidir com o extremo bem, e assim a condição de Buda pode coincidir com o exato oposto da figura de pureza absoluta do asceta, chegando à forma de completa imoralidade. Uma vez que somente há vazio e assim toda forma transitória é ilusória. Não há verdadeiramente limite para Buda, e isto é o que se pode perceber nas principais escolas que nasceram e permaneceram transmitindo o ensinamento.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Devemos notar que não abordamos as tradições budistas através de suas implicações políticas ou sociais, mas seguindo a trilha de apresentação do ensinamento do Buda. Nos restringimos a exemplos notórios de compreensão e prática da doutrina realizados por verdadeiros estudiosos, geralmente monges designados especialmente para fazerem uma apresentação fiel do ensinamento tal como consta em sua tradição. Walpoula Rahula foi ordenado mestre em todas as escolas, Dalai Lama e outros Lamas conceituados em diversas tradições, e ocidentais W.Y.Wentz teve um guru tibetano estudou no oriente, assim como Zimmer, Elfade, Coomaraswmy, Desjardins. Procuramos fontes fidedignas por onde compreendemos o ensinamento hoje mantendo o espírito iogue de prática.

Observado por este ângulo de nossa discussão, em que as formulações do Buda não se resumem a um critério lógico, especificamente através de exemplos de sua transmissão, percebe-se que o problema sobre um limite fixo para um budismo verdadeiro, ou ainda uma prática original fixa que sirva de parâmetro para identificação, podem ser dispensados. O nível de formulação epistemológica que se depreende dos ensinamentos do Buda sem uma imagem possível de identificação, mais a tradição oral (agregando o valor das experiências do praticante), a necessidade do próprio discípulo assumir a prática para que o ensinamento faça sentido e a prática do ioga formam uma combinação sem limites aparentes para se interpretar o budismo. Ou seja, uma atitude mental que não seja fixa, e que não deixa de se manifestar.

Isto também não significa que a ascese não seja necessária como afirmamos. Apresentamos o Nobre Caminho Óctuplo como uma prática que visa uma ascese iogue meditativa, purificadora das *kleshas*, para se atingir o *nirvana*. Isto é verdade e parece que Buda sempre relacionou o alcance da iluminação a tipo de conhecimento ióguico meditativo (BUDA, *Angutara Nikaia*). Mas, por seus próprios exemplos de transmissão é que temos a confirmação de vários tipos de ioga considerados como válidos, ou passíveis de validade por uma atitude correta (aquela que advém de uma profunda contemplação da impermanência). É claro que se indica que este estado de uma tal pureza da mente se faz em relação a uma ascese, mas sua variação acaba por abarcar um número indeterminado de possibilidades. Veja-se que a condição para os estados meditativos é uma conduta básica que não implica, no mais das vezes, em nenhuma revolução. Ao que se acresce a simples necessidade de práticas contemplativas e de concentração, ou seja, a disponibilidade de algum tempo livre e um local isolado para dedicar-se à concentração introvertida. Assim, muitos foram os caminhos apontados

pelos praticantes budistas que se seguiram, cada um assumindo uma atitude mental sem uma forma permanente, cada um privilegiando uma parte do ensinamento em detrimento de outra, mas cada um, seguindo a sua maneira o ensinamento das Nobres Verdades.

Não é preciso muito tempo para se conceber o efeito de tal perspectiva do budismo, ou melhor dizendo, dos ensinamentos do Buda. Segundo a leitura aqui proposta, os próprios ensinamentos apontam para onde não há limites, em termos de imagens, conceitos, figuras e atitudes para a interpretação da iluminação. Sua presença é sempre um deslocamento. Assim, é possível se perguntar se o budismo praticado possui o mesmo efeito daquele ensinado pelo Buda. Mas somente se pode responder a tal pergunta observando cada discípulo que pratica, não importa qual seja o tipo de budismo, não importa se é considerado mestre ou discípulo. Não é possível julgar pela forma deste ou daquele tipo de prática, pois, além de não haver uma que seja “a correta”, é apenas a partir da intuição do mestre e do discípulo que se pode avaliar o valor da prática. E, note-se, como consta na tradição budista em diversos exemplos, ainda que um discípulo pareça muito longe da iluminação, pode acabar por iluminar-se antes de todos aqueles mais antigos, que podem ainda levar eras para conseguí-lo. Percebe-se então o limite que o ensinamento coloca para sua análise: ele é simplesmente a via de completa transformação que utiliza todas as imagens necessárias para introduzir a prática que leva a superação da experiência da impermanência.

O que se pode dizer é que o Nobre Caminho é aquele que por excelência retrata o ensinamento e a prática ióguica do Buda, mas não em uma única forma de praticá-lo, e logo, nenhuma prática pode ser suficiente independentemente das circunstâncias.



## Considerações finais

Com o radical abandono da lógica através da experiência proporcionada pelo ioga, desde o início da transmissão de Buda muitas foram as vias possíveis de contato com a experiência da iluminação por ele oferecida, contidas em seu ensinamento. Se observada segundo seu contexto histórico, a atitude da transmissão de Buda pode ser descrita como uma atitude “*anti-darsana*”, ou seja, uma atitude que procura dissolver os pontos de vista, e assim evitar todas as construções dialéticas. Seu propósito é justamente, levando em consideração os diversos pontos de vista possíveis – que na Índia se apresentam numa incrível diversidade de conceitos e práticas – introduzir uma prática capaz de levar à um nível de experiência em que a necessidade de formulações explicativas, de identificações, seja completamente superada.

É assim que podemos observar uma possibilidade epistemológica muito interessante para se inferir da transmissão budista, e que nesta tese procuramos retratar. A saber: aquela onde o ensinamento das Quatro Nobres Verdades é, perspectivando as experiências segundo a impermanência (expressa na doutrina do não-eu), capaz de se associar às mais diversas formas de compreensão e prática. E então, ele sempre pôde proporcionar um grande número de vias de disseminação para a intuição do Buda. Estas vias incluem, desde o início da transmissão de Buda, as principais modalidades de ioga que foram aplicadas na Índia, o que já significa um grande arsenal de conceitos e práticas, sustentado num amplo espectro de considerações. Isto é, uma grande capacidade combinação para sua aplicação desde seu princípio.

Buda disseminou sua prática e sua intuição através da experiência da impermanência e sua superação a ser observada segundo às experiências mais habituais de cada um, até que nas meditações de cada um se estabeleça a cessação. O que

significa que as Quatro Nobres Verdades nos lançam para uma experiência intuitiva que parece não ter as condições espaço-temporais como limite. Daí também a extrema dificuldade de se argumentar sobre ela.

Buda transmitiu sua sabedoria quando diversas tradições tentavam se sobrepor umas às outras. Mas, observe-se que diferentemente das demais tradições de seu tempo, ainda que o ensinamento budista seja projetado para se afirmar como uma superação das identificações (das *darsanas*), sua característica marcante é conceber sua própria superação, sua invalidade, sua contingência. Chegando, como vimos, a afirmar a própria inconsistência da liberação. O que nos lembra as palavras de Zimmer ao descrever o budismo, dentre todas as soluções dadas aos problemas homem, como “a mais obscura, inflexível e paradoxal”. Suas formulações são profundamente intuitivas, expressões de uma compreensão ióguica da realidade.

E este é um grande paradoxo do budismo: ele é praticado pelos mais variados tipos de pessoas, pelas pessoas que podem ser consideradas aquelas mais comuns e as mais idiossincráticas. Este “não-limite” do budismo é certamente muito ambíguo, e tende a sugerir uma falta de limites desenfreada, que pode levar a uma impulsão exagerada ou a uma repulsão cega. Contudo, existe uma ética implicada no seu ensinamento principal, claramente reconhecida, e sempre observada. Uma compreensão ióguica da realidade é capaz de ser ascética e ainda assumir qualquer forma para ser transmitida, mas, note-se, ela deve sempre observada como uma forma pacífica de expressão, para o benefício de todos os seres. Isto é um princípio, não é decorrente de nenhuma causa. Buda simplesmente é misericordioso, ele é a própria compaixão e isto apenas podemos contemplar, é uma de suas características, não pode ser realmente explicado, apenas constatado intuitivamente. Neste ponto é verdadeiramente

impressionante o destemor dos indianos diante do paradoxo e da incompreensibilidade, e, ainda mais, a radicalização desta atitude no ensinamento do Buda.

Buda propõe um caminho para *nirvana* sem identificação fixa, um ensinamento que deve se tornar descartável, uma experiência e uma prática que indicam um limite indeterminável segundo as análises e conceitos e a atitude do discípulo e que propõe uma transmutação radical. Ainda assim, o conhecimento, ou melhor dizendo, a intuição ióguica de Buda é aquela na qual as dimensões de compreensão, de percepção, de experiência do discípulo são, paradoxalmente, levadas em consideração, acatadas e interpretadas como o melhor ponto de partida para uma prática bem sucedida.

Como é necessária uma transformação, uma profunda diferenciação da percepção, ela deve começar exatamente pelas condições apresentadas pelo praticante. De outro modo, isto significaria uma fórmula pré-concebida, seria sobrepor uma interpretação à outra. No caminho oferecido por Buda, o que se expressa claramente na prática atenção e das meditações, o discípulo deve reconhecer todos os estados da experiência possível que possui e experimentar sua inconsistência, para assim chegar à natureza pura da mente.

Mas dito isto, é importante observar que o domínio do ensinamento budista, ou seja, que as palavras de Buda não se configuram como uma explicação, uma conceituação com significação inerente ou uma forma de interpretação. O ensinamento é a sugestão de uma experiência, de uma forma de se intuir as experiências e que exige uma prática. Assim o ensinamento deve-se configurar como um meio hábil capaz de gerar a experiência que conduza ao esforço pela aquisição de uma outra forma de experimentar o mundo e a si mesmo. E, assim, apenas o próprio ensinamento é capaz de justificar-se: as condições para a qual ele aponta somente podem ser intuídas, e se

comprovam e se estabelecem em função de sua própria prática. Quando perspectivamos o budismo segundo a sua origem, ganhamos uma nova forma de compreendê-lo hoje. Um exercício do pensamento parece uma designação apropriada para esta sabedoria que pretende gerar deslocamentos de percepção, ainda que sutis e aparentemente imperceptíveis. Um exercício do pensamento enquanto uma atitude mental que não seja fixa, enquanto uma flexibilidade mental, ou seja, uma forma de experimentação que não se deixa identificar por nada embora possa ser aparentemente indicada como possível e para o serviço de todos, é como nos parece o budismo deve ser observado. Ele procura se infiltrar lentamente, constituindo uma nova percepção, nos dando parâmetros de experiência enquanto mostra a impermanência desses mesmos parâmetros e assim permite encontrar a plenitude do vazio.

É claro, esta tese sustenta uma identificação do ensinamento budista. Ainda que seja mínima, ainda que indicando impossibilidades, paradoxos e apelando para a atitude ióguica de Buda para tentar dar visibilidade a sua intuição segundo seu cenário de origem. O que também significa um paradoxo e uma contradição tentar supor um limite mínimo para algo que se afirma diante da intuição como não identificável. Mas devemos observar como chegamos a esta afirmação. Isto acontece porque no início de nossa pesquisa também intuímos uma forma deturpada de transmissão do budismo hoje. Uma adequação à compreensão de nosso tempo parecia inconcebível com as formas orais de transmissão e as posturas mais fundamentais do ensinamento budista como a doutrina do “não-eu”. Esta incompatibilidade era ainda incentivada por uma perspectiva de grande variação no curso da história para as aplicações do ensinamento do Buda. É claro que não descartamos tais deturpações, e, sem nenhuma dúvida, é possível se encontrar escândalos envolvendo budistas durante todo curso da história, assim como

utilizações da doutrina que não fazem juz a sua elaboração complexa e a sua proposta de uma cessação das experiências condicionadas. Contudo, nos detemos em considerar as diversas interpretações dadas por mestres renomados e pesquisadores dedicados, o que nos concedeu uma visibilidade de múltiplas possibilidades de acesso ao ensinamento do Buda. Isto, enquanto todas ainda se referiam à iluminação que lançava para a sua própria superação.

Então, ainda que nos parecesse intuitivamente impossível uma análise que desse conta claramente das dimensões do budismo, ou mesmo apenas do alcance de suas Nobres Verdades, nossa argumentação tentou focar o limite sempre intuitivo que nos parece um ponto central das falas do Buda em seus ensinamentos. Neste sentido, esta tese como qualquer outra explicação do budismo que não tente substancializar o ensinamento paradoxal deixado pelo Buda é também um aceno, a indicação de uma experiência. Uma experiência intuitiva que está ao nosso alcance, mas que em nossos conceitos e em nossa sensibilidade ainda precisa ser exercitada para que se consiga considerar o valor das possibilidades nela oferecidas. Foi isto o que tentamos argumentar sobre o budismo como uma prática educacional transformadora. Isto tanto em termos históricos quanto em possibilidades existenciais hoje. Neste sentido, é preciso observar que a presença do budismo em nosso tempo estabelece uma possibilidade de alargamento de nossas de formas de interpretação, de nossos limites epistemológicos, que parece estamos apenas começando a apreender. De um lado, o budismo faz coro com todas as formas de pensamento que reconhecem o limite de uma identificação estática para o fluxo de experiências que constituem a vida humana, de outro lado, paradoxalmente, também lhes concebe a possibilidade de cessação.

O budismo então pode ser visualizado como uma forma de interpretação *sui generis* da realidade. O contato com suas Quatro Nobres Verdades pode verdadeiramente ser percebido como um exercício do pensamento. O ensinamento de Buda se distinguindo das tradições que lhe são contemporâneas gerou uma forma de compreensão que, evitando a ontologia, parece ter sido capaz de sobreviver e se disseminar mantendo seus princípios até hoje. Ele propaga a inspiração ióguica da Índia em que nasceu, assim como suas concepções paradoxais orientando a existência. Deste modo, o diálogo com o budismo é, como esta tese, um exercício do pensamento, que não nos conduz a uma verdade última. Mas, isto sim, nos possibilita pensar o quanto é possível uma vida sem verdade, distante do que imaginamos ser a nossa natureza mais básica e real.

As palavras de Nagarjuna podem ser evocadas para finalizar nosso trabalho, e para então meditarmos sobre estas possibilidades que o ensinamento de Buda nos apresenta. Meditar parece ser o meio mais próprio para realmente considerarmos um dos sentidos possíveis a se extrair dos ensinamentos de Buda, aquele de um exercício do pensamento, de uma atitude mental que não seja fixa e que aqui tentamos considerar.

Acostumado a meditar Seletas Verdades sussurradas,  
Esqueci-me de tudo o que é dito nos livros e escritos impressos.  
Acostumado, como estou, ao estudo Alta Ciência Elementar,  
Perdi o Conhecimento da ignorância enganosa.  
Acostumado por muito tempo a manter minha mente no estado  
incriado de liberdade,  
Esqueci-me dos costumes convencionais e artificiais,  
Acostumado por muito tempo a conhecer o sentido do Inexprimível,  
Esqueci-me do modo de traçar as raízes dos verbos e a origem das  
palavras e frases;  
Possas tu, ó sábio, esboçar essas coisas em livros comuns.

(Nagarjuna, apud, W.Y.Wentz, 1995, p. 281)

## BIBLIOGRAFIA

- BERGSON. H. (1990). *Matéria e Memória*. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Quadrige-PUF.
- \_\_\_\_\_. (1974b). Introdução à Metafísica In:\_\_\_\_\_. *Os Pensadores: Bergson e Bachelard*. São Paulo, Abril Cultural. (Págs. 17-45)
- BUDA. *Sutra Allagaddupama*, (1998) BUKKYO DENDO KYOKAY (Sociedade para a Divulgação do Budismo). *A doutrina de Buda*. São Paulo: ed. Círculo do livro. (Livro com vários Sutas e excertos de ensinamentos de Buda).
- \_\_\_\_\_. *Diga Nykaya* (s/d), São Paulo, Livraria Martins editora.
- \_\_\_\_\_. *Kalama Sutta*. Anguttara Nikaya III.65. (<http://www.aceessoainsight.net/sutta/ANIII.65.htm>)
- \_\_\_\_\_. *Sutra do Lótus* (Saddharma-Pundarika Sutra). ([http://budadharma.paginas.sapo.pt/sutra\\_lotus.htm](http://budadharma.paginas.sapo.pt/sutra_lotus.htm)).
- \_\_\_\_\_. *Majjhima Nikaya Sutta* (s/d), São Paulo, Livraria Martins editora.
- \_\_\_\_\_. *Majjhima Patipada Sutta*. (1960). In Walpola Rahula, apêndice com suttras do Buda, Paris, ed. Sagesse.
- \_\_\_\_\_. *Samyutta Nikaya* ([http://www.aceessoainsight.net/sutta/\\_samyutta\\_nikaya.htm](http://www.aceessoainsight.net/sutta/_samyutta_nikaya.htm))
- \_\_\_\_\_. *Sutta Nipata*. ([http://www.aceessoainsight.net/sutta/sutta\\_nipata.htm](http://www.aceessoainsight.net/sutta/sutta_nipata.htm))
- \_\_\_\_\_. *Silabbata Sutta* (1998) BUKKYO DENDO KYOKAY *A doutrina de Buda*. São Paulo: ed. Círculo do livro.
- \_\_\_\_\_. *Udana Sutta* (s/d), São Paulo, Livraria Martins editora.
- \_\_\_\_\_. *Vaipulya Sutra*(1998) BUKKYO DENDO KYOKAY *A doutrina de Buda*. São Paulo: ed. Círculo do livro.



- \_\_\_\_\_. *Vimalakirti-nirdesa Sutra* (1998) BUKKYO DENDO KYOKAY *A doutrina de Buda*. São Paulo: ed. Círculo do livro.
- CHAGDUD TULKU RINPOCHE. (2003) *Portões da prática budista*. Três Coroas - RS, Ed. Chagdud Gonpa.
- COOMARASWAMY, A. *Buda*. São Paulo: ed. Martins, s/d.
- DALAI LAMA (2002). *A Arte da Felicidade*. São Paulo, Ed. Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Bondade, amor e compaixão*. São Paulo: ed. Pensamento-Cultrix.
- \_\_\_\_\_. (1992) *O despertar da visão da sabedoria*. Brasília: ed. Teosófica.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Respostas do Budismo para o mundo ocidental*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Era.
- DE LA VALLÉE-POUSSIN, L. (1925). *Nirvana*. Paris, Gabriel editor Beauchesne
- DELEUZE, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio.
- ELÍADE, M. (2004) *Ioga, Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: ed. Palas Atenas.
- \_\_\_\_\_. (1995) *O sagrado e o profano*. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1954) *Naissances Mystiques*. Paris. Ed. Gallimard.
- GUATARRI, F. (1980) *Revolução molecular*. São Paulo: ed. HAYWARD, J.W. & VARELA, F.J. (Orgs.). (1995). *Passerelles: Entretiens avec le Dalai-Lama sur les sciences de l'esprit*. Paris, Ed. Aubin Michel.
- KASTRUP, V. (2000). *A invenção de si o mundo*, Rio de Janeiro, ed: Papyrus.
- KUBOSE, G. (1995) *Budismo Essencial*. São Paulo: Axis mundi ed. Budagaya.
- LA TAILLE, Y. (2000) org. Piaget, Vygostsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão, São Paulo, ed. Summus.
- LAVRADOR, M.L. (1980) *Estudando Pantajali*. Rio de Janeiro: ed. Grupo Annie Besant.
- \_\_\_\_\_. MORENTE, M. G. *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo: ed. Mestre Jou.

- \_\_\_\_\_. MÜLLER, M. s/d, *The Upanishads*. volume I. Nova York: ed. Dover Publicantions
- \_\_\_\_\_. s/d, *The Upanishads*. volume II. Nova York: ed. Dover Publicantions
- NIETZSCHE, F.W. (1885/1977). *Assim Falava Zaratustra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1995). *La Volonté de Puissance*. Paris, Éditions Gallimard.
- ROHDEN, H. (2000) Tradutor. *Bhagavad Gita*. São Paulo, ed: Martin Claret.
- RUDOLPH, A. (1980) *Arte e percepção visual*. São Paulo: ed. da Universidade de São Paulo.
- SANTEM, P. (2005) “Os quatro pensamentos que transformam a mente em Refugio”. Ensinamentos orais oferecidos em Recife, CDROM/Áudio de distribuição restrita.
- \_\_\_\_\_. (2001) *A jóia dos desejos*. São Paulo: ed. Fundação Peirópolis.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Meditando a vida*. São Paulo: ed. Fundação Peirópolis.
- SHEREAR, A. (1992) *Buda*. Lisboa: ed. Del Prado.
- STCHERBATSKY, Th. (1936/1992). “Preface”. In: ASANGA / MAITREYA. *Madhyanta-Vibhanga. Part – 1*. Nova Deli, Sri Satguru Publications. (Tradução de Th. Stcherbatsky).
- THICH NHAT HANH. (2002). *Transformações na consciência*. São Paulo, Ed. Pensamento.
- THRANGU RINPOCHE & GESHE LHARAMPA. Comentários à ASANGA / MAITREYA. (2001). *Distinguishing Dharma and Dharmata*. Nova Deli, Sri Satguru Publications. (Tradução de Jules Levinsion).
- WALPOULA RAHULA, (1960) *L'enseignemant du Budhha*, Paris, ed. Sagesse.
- ZIMMER, H. (2000) *Filosofias da Índia*. Org. Joseph Campbel. São Paulo: ed. Palas Atenas.