

INTRODUÇÃO
À FILOSOFIA BUDISTA

Direção editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*
Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*
Capa: *Raquel Ferreira*
Editoração, impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gouveia, Ana Paula Martins
Introdução à filosofia budista / Ana Paula
Martins Gouveia. São Paulo: Paulus, 2016.

ISBN 978-85-349-4380-2

1. Filosofia budista I. Título.

16-05615

CDD-181.043

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia budista 181.043

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas
promoções: **paulus.com.br/cadastro**
Teleendas: **(11) 3789-4000 / 0800 16 40 11**



1ª edição, 2016

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4380-2

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA BUDISTA

Ana Paula Martins Gouveia





Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö (1893-1959)

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

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



Os quatro amigos harmoniosos

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

AGRADECIMENTOS

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

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

Gostaria também de agradecer ao professor José Ignácio Cabézon, da University of California, Santa Barbara, nos Estados Unidos, que, além de ter me recebido com toda a generosidade durante o desenvolvimento dos meus estudos na referida universidade, foi um dos principais interlocutores para a realização deste livro desde sua fase embrionária; ao professor Matthew Kapstein, o qual também me recebeu como pós-doutoranda na École Pratique des Hautes Études, Sorbonne, Paris, e colaborou com várias sugestões bibliográficas para este livro; e ao professor Ciro Marcondes Filho, que foi o supervisor geral de todo o meu processo de pós-doutorado, que confiou em meu trabalho desde o início, e apoiou as minhas incursões por uma área de conhecimento tão pouco comum no Brasil; é graças a esta confiança e incentivo que esta pesquisa se tornou possível. Da mesma forma, como fonte de inspiração e apoio intelectual, agradeço ao professor Mark Siderits, Cassiano Sydow Quilici, a Giuseppe Ferraro, Fabio Rambelli, Greg Hillis, Vesna Wallace, Wulstan Fletcher, Helena Blankleder, John Canti, Loundo Dilip, Leonardo Alves Vieira, Joaquim Monteiro e Eduardo Peñuela Cañizal in memoriam; juntamente com Paul Gerstmayr pela revisão do sânscrito e os meus amigos Ana Cristina Lopes, James Gentry, Gabriela Sampaio, Alessandra El Far, Lama Tsutrim Allione, Greg Seton, Sangseraima Ujeed, Christian Bernert, Matteo Bonfitto, Daniel Plá e Yayoi Watanabe; além dos companheiros de jornada que participaram de formas diversas ao longo desse processo, Ani Di e Ngawang Guendun, meus irmãos monges; minha família espalhada pelo mundo, para nomear simbolicamente apenas

alguns: Marcos Zuccon e Maria Eliza; Marcelo Thiollier e Valéria; Augusto; Paulo, Laís e Ricardo; Mônica, Mara e Liza; Nuno e Dominika; Marta e Tô; Ibérica e Teresa; Simão e Conceição Rodrigues; Sarinha; Dawa-la; Sibebe Correia; Clarita Maia; Patrícia e Michael; Graça, Edleusa e Jade; Linda Sorensen; Miguel Bonvalot e família; Luciana Damásio e família; João e Adélia; Carlos e Arantxa; Ruy e Marcelinho; Summer e Sérgio; Maíra e Mauriã; Manoela Pavan; Glenn; Lica; Christian; Rudah; Ana Cristina e Eric; Lucas Machado e Lilian Gulmini; Giuliano e a todos os colaboradores do Chagdud Gompa, da Kangyur Foundation e do Mangala Shri Bhuti. E à família em que nasci, que sempre me apoiou e me hospedou em todos os sentidos, principalmente em suas mentes-corações, meus pais, Fernando e Conceição; meus irmãos, Fernando e Luiz; cunhadas, Adriana e Sílvia, além de minhas queridas sobrinhas Larissa e Mariana, que alegam e “revolucionam” os ambientes em que circulam...

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

Gostaria também de agradecer profundamente às pessoas que colaboraram com as imagens para este livro. Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, gostaria de agradecer a Jigme Khyentse Rinpoche, que generosamente escreveu, com a caligrafia cursiva tibetana, alguns dos pontos centrais apresentados no livro e que aparecem como imagens, particularmente nos capítulos III e V. Além dele, também gostaria de agradecer a Tulku Pema Wangyal Rinpoche, seu irmão, pelas sugestões de imagens que deveriam constar no livro. Em particular gostaria de agradecer a Matthieu Richard, que foi extremamente generoso ao ceder todas as imagens que por mim foram requisitadas; sem qualquer hesitação, mesmo sendo um fotógrafo profissional de renome internacional, de maneira humilde e gentil concedeu os direitos das imagens sem qualquer custo, demonstrando, mais uma vez, que o belo naquilo que fotografa é uma projeção da sua própria beleza e riqueza interior. Além destes, gostaria de agradecer também Olivier Philippot por suas belas e inspiradoras ilustrações e André Amaral Rodrigues que, além das fotografias concedidas, fez o tratamento das imagens recebidas pelos outros colaboradores; à editora Padmakara pela disponibilidade em fornecer material de consulta; Denis Lipatov, pela concessão de uso da imagem da thangka (pintura) de Guru Rinpoche; o Museu de Cleveland, pela fotografia da capa; e os museus: Nelson Atkins, Rubin e Victoria & Albert, por terem oferecido, como cortesia, parte das belíssimas imagens que fazem parte desta obra.

Por fim, gostaria de reiterar os agradecimentos a três pessoas que particularmente contribuíram com a

confecção final deste livro: meu pai, que, mesmo sem saber, proporcionou um ambiente para que eu pudesse trabalhar sem qualquer preocupação de ordem mais prática, e minha mãe, que foi a primeira a ler a versão impressa do material, servindo como revisora e fazendo uma leitura acurada que em muito colaborou para que eu pudesse identificar várias das opacidades “não necessárias” presentes nas explicações. E a André Amaral Rodrigues, que “surgiu” em um momento crucial de finalização do livro, como se fosse uma emanção de sabedoria e compaixão, e tivesse se manifestado para ajudar nessa tarefa; de forma incansável, ele leu rigorosamente cada uma das passagens e, sem qualquer restrição, fez críticas extremamente pertinentes, e contribuiu em tudo o que foi necessário para a realização e finalização do trabalho, tanto no que toca à forma quanto ao conteúdo. Sem ele, este livro definitivamente seria diferente; sua colaboração adicionou mais qualidade e beleza a tudo aquilo que aqui se apresenta.

Obrigada a todos! *Sarva Maṅgalam!*

PREFÁCIO

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

Jigme Khyentse Rinpoche



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

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

A princípio, havíamos pensado em tratar particularmente da filosofia budista tibetana, mas, no decorrer do trabalho, ficou claro que, para poder falar especificamente sobre este filosofar, necessariamente teríamos que passar pelos pontos cruciais que abarcam a filosofia budista de um modo geral, ainda que fosse sob essa perspectiva. Uma vez que este livro é de caráter introdutório, pareceu mais viável e recomendável se fazer, em primeiro lugar, um apanhado mais abrangente que percorresse aspectos estruturais desta forma de pensar, para que depois, em futuras edições, pudéssemos nos dedicar aos aspectos mais específicos, os seus diferentes desdobramentos e as suas características particulares.

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

Assim sendo, parece também relevante deixar claro que o solo subjacente a este texto vem de uma formação centrada fundamentalmente no budismo tibetano; mas sem nos esquecermos de que, particularmente no contexto filosófico, mas não só, essa tradição veio, e nunca deixou de se nutrir, do pensamento

de filósofos indianos como Nāgārjuna, Dharmakīrti, Candrakīrti, Śāntarakṣita etc. No século VIII, quando o rei tibetano Trisong Detsen convida o diretor da Universidade de Nālandā, Śāntarakṣita, para estabelecer residência no Tibete e organizar a estrutura monástica para o estudo da filosofia e das práticas budistas, começa a ser formado um grupo de tradutores e de pensadores extremamente qualificados, e é a partir daí que a filosofia budista de origem tibetana se desenvolve de forma mais consistente, se fortalece e se torna o solo para o florescimento de outros grandes filósofos, como Je Tsongkhapa (1357-1419), Künkhyen Longchenpa (1308-1364), Chöje Sakya Pandita (1182-1251), Je Gampopa Sönam Rinchen (1079-1153) e assim por diante.

Ao longo do tempo, dentro do contexto cultural em que esse tipo de pensamento foi se disseminando, a filosofia budista foi ganhando características próprias e sendo sistematizada em formas e línguas distintas. Em meio a essa pluralidade cultural e linguística, estudiosos e praticantes foram tentando expressar este universo de ideias extremamente complexas e abstratas, de forma clara e adequada à sua própria língua natal. Aqui se procura transmitir essa maneira de pensar no idioma português, com todas as suas particularidades, dificuldades e belezas, ainda que, sempre que parecer necessário, venha a ser feita referência ao original em sânscrito e/ou tibetano, para facilitar o acesso à pesquisa àqueles que futuramente quiserem obter mais informações sobre o assunto. Os termos em sânscrito

to, tal qual serão aqui apresentados, remetem à forma como essa língua é transliterada de acordo com a convenção internacional IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*), o que, como foi dito, poderá facilitar o trabalho daqueles que posteriormente quiserem se aprofundar sobre o tema. Quando parecer pertinente, serão utilizadas também as nomenclaturas em tibetano, as quais serão escritas de acordo com o método de transliteração desenvolvido pelo tibetologista Turrell V. Wylie. Quando os termos aparecerem entre parênteses, serão precedidos pela letra “t.” para o tibetano, e pela letra “s.” para o sânscrito.

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

Gostaria de enfatizar também que, como será reiterado ao longo deste livro, há sempre muitas versões dos fatos e formas específicas de retratá-los, tanto devido às circunstâncias históricas da época

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

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

tando a morte; e um asceta, representando a possibilidade de renúncia das três condições de sofrimento evidenciadas pelo velho, o doente e o asceta –, e que o levaram a buscar respostas sobre o mundo em que vivia. Essas “visões” servem como indicativos dos primeiros passos que foram traçados para que pudesse surgir aquilo que mais tarde foi denominado de budismo e a filosofia que dele se originou.

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

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

Sobre esses pilares começou então a se erguer a filosofia budista que será aqui tratada. Esperamos que este livro possa dar algumas respostas, mas sobretudo que seja capaz de levantar ainda mais questões e que possamos, como o próprio Buda, ser capazes de res-

ponder a elas por nós mesmos, através dos processos filosóficos de reflexão, e também de cultivo contemplativo, que tais indagações são passíveis de suscitar.

Além disso, como será visto no último capítulo, nesta tradição é essencial estabelecer uma motivação adequada para executar uma tarefa. Estabeleço então a motivação de que todos os seres, sem qualquer exceção, de forma direta ou indireta, possam de alguma forma se beneficiar com o trabalho aqui realizado, e que consigam dissipar toda ignorância. E complemento essa motivação com os chamados “quatro incomensuráveis” (s. *caturaprameya*): Que todos possam ter felicidade e as causas da felicidade (amor), que possam estar livres do sofrimento e das causas do sofrimento (compaixão), que nunca se separem da alegria que é livre de sofrimento (regozijo) e que permaneçam em estado de perfeita equanimidade (equanimidade).



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

Uma das mais antigas universidades do mundo, cuja fundação comprovada data do início do século V E.C., durante o império Gupta; todavia, há indícios de que o filósofo Nāgārjuna, três séculos antes, teria sido um de seus reitores. Por Nālandā passaram as mentes mais brilhantes da filosofia budista de sua época, como Atiśa, Candrakīrti, Dharmakīrti, Śāntarakṣita, entre outros.

INTRODUÇÃO

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

Buda



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

Além disso, logo de início, faz-se também necessário um comentário sobre os termos “oriental” e “ocidental”, que são extremamente complexos e serão utilizados apenas como terminologia instrumental, pois requerem um olhar bastante crítico por parte do leitor. Ao falar sobre o seu livro *Orientalismo*, Edward

Said diz que tal obra está, em grande medida, ligada à dinâmica tumultuosa da história contemporânea e que, assim sendo, nem o termo “Oriente” nem o conceito de “Ocidente” têm estabilidade ontológica, ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro. Ele enfatiza ainda que o fato de que essas rematadas ficções se prestem facilmente à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em nosso tempo. Ainda que esta última afirmação, de que se prestam “à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em nosso tempo”, talvez seja um pouco excessiva – pois, penso eu, em geral nós temos uma tendência a acreditar que os “nossos tempos” são sempre “mais isso” ou “mais aquilo” do que “todos os outros tempos” –, a constatação da extrema limitação dos termos “Ocidente” e “Oriente”, que necessariamente implicam algo por deveras tendencioso e manipulador, sem dúvida parece-me bastante acurada e, por este motivo, como foi dito, quando tais terminologias tiverem que ser utilizadas instrumentalmente para apoiar o discurso, é importante sempre nos lembrarmos de suas limitações.

DAS MOTIVAÇÕES E MÉTODOS DO FAZER FILOSÓFICO

Um outro aspecto que também merece ser mencionado a título introdutório está relacionado à posição que a filosofia budista ocupa dentro do pensamento daque-

les que se dedicam a ela, em comparação ao que acontece com a filosofia ocidental contemporânea de uma forma geral. Essa última, em grande parte, tem uma função bastante especulativa em relação às questões abordadas, em que as investigações, em sua maioria, têm um fim em si mesmas. Grandes sistemas filosóficos são elaborados, de forma crítica e analítica, baseados na argumentação lógica, para que se possa tentar vislumbrar uma tentativa de compreensão do universo que nos cerca e de nós mesmos, enquanto seres humanos.

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

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

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

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

Mas isto não é necessariamente verdadeiro no caso da filosofia ocidental contemporânea como um todo, a qual, em parte, está mais preocupada com os processos “especulativos” e conceituais que têm um fim em si mesmos do que com a sua aplicabilidade prática/

experencial na vida das pessoas – não ignorando o fato de este ser um tema amplamente discutido entre os próprios filósofos ocidentais, quando se fala em “filosofia de vida” e em “filosofia em seus moldes profissionais”, e também a relação entre ambas e a complementaridade entre elas.

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

Dentre os filósofos ocidentais contemporâneos que tentaram de forma bastante ativa resgatar uma forma de filosofar com aspectos eminentemente pragmáticos, em muito similares ao filosofar budista, podemos destacar Pierre Hadot (1922-2010), filósofo francês que passou muitas décadas empenhando-se em reler a tradição da filosofia clássica, a qual, segundo Matthew Kapstein, tenta restaurar a relação entre pensamento e ser, dentro do universo filosófico inicialmente proposto pelos gregos. Ao expor o conceito de “exercício espiritual”, Hadot sugere que a filosofia, vista por essa perspectiva, reaparece em seus moldes originais não como uma constru-

ção teórica, mas, sim, como um método para treinar as pessoas a viverem e a verem o mundo de uma nova maneira; a filosofia serviria então como uma proposta prática de transformar a humanidade. Ele afirmava ainda que um filósofo deveria ser avaliado pela maneira como vive, mais do que por aquilo que simplesmente escreve.

De forma similar, o filosofar budista é uma prática que deve ser aplicada para ter sentido, e não apenas uma fonte de conhecimento que pode nos ajudar a acrescentar informações, mas não necessariamente proporcionar efetivas transformações em todo o nosso processo de compreensão do mundo, dos seres e de nós mesmos. Claro que não somos ingênuos a ponto de acreditar que a análise filosófica tal qual estabelecida no Ocidente – mesmo as mais especulativas – pelo seu próprio processo analítico não leva a transformações, mas, sem os processos de estudo, de reflexão crítica e de cultivo contemplativo/meditação, a filosofia budista é desprovida de significado, caso se queira abordá-la da forma como foi elaborada em seu próprio berço. A função da filosofia, nesse caso, é encorajar o desenvolvimento de faculdades que nos capacitem a investigar as aparências dos fenômenos e penetrar em sua realidade. Parece razoável a afirmação de que, para se penetrar de fato na “realidade dos fenômenos”, não é suficiente nos basearmos unicamente na dimensão intelectual dessa realidade, pois isso nos restringiria a uma interpretação de caráter quase exclusivamente especulativo; para podermos efetivamente perceber a realidade em todas as suas nuances, parece ser indispensável ter também uma dimensão experien-

cial daquilo que nomeamos realidade ao investigá-la profundamente; e é isso que se abrange na proposta de reflexão crítica e, ainda mais plenamente, na de cultivo contemplativo/meditação, que estão arraigadas nessa tradição filosófica.

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

De qualquer forma, não devemos ignorar o fato de que os estudos sobre o budismo e a sua filosofia podem ser abordados das mais diversas maneiras, de acordo com a predisposição de cada um. Se uma pessoa deseja estudar o budismo como uma filosofia racional “livre” dos vínculos ditos/vistos como “espirituais”/“religiosos” – como acontece em alguns

dos estudos acadêmicos ou mesmo entre não especialistas –, e se focar apenas na dimensão tida como filosófica nos “parâmetros ocidentais”, o budismo também pode ser abordado dessa forma; muito embora seja importante lembrar que esta é uma perspectiva pessoal do investigador, que o afasta de um contexto mais amplo. Ao analisarmos o conteúdo textual da filosofia budista, facilmente se pode verificar que esta tem as qualidades necessárias para ser vista como um sistema filosófico estruturado e lógico capaz de figurar nas “augustas salas” da filosofia ocidental, pelo menos enquanto uma forma organizada de pensamento que investiga os fenômenos do mundo. Sem dúvida são filosofias diferentes que devem ser vistas em suas especificidades, mas ambas se utilizam também da razão para investigar questões de caráter semelhante.

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

DA LINHAGEM

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

da para a tradução é “*realize*”, porém “realizar” para nós não possui exatamente as mesmas acepções. Por outro lado, se em português optarmos simplesmente por “compreender”, isso poderia nos conduzir a um entendimento muito “simplista” da palavra, permitindo interpretações errôneas que poderiam levar a uma compreensão desse termo em seu aspecto meramente intelectual, o que não é sempre condizente com o vocábulo empregado em tibetano e a importância dele dentro da filosofia, em que a teoria também é “compreendida”, “realizada”, na prática.

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

Sendo assim, e voltando à nossa tentativa de entender as qualidades necessárias a um filósofo budista, uma vez que não somos capazes de saber o que efetivamente acontece na mente das outras pessoas – o nível de “*rtogs pa*”, *i.e.*, compreensão plena que elas têm –, e podemos ter acesso apenas àquilo que nos chega diretamente através dos nossos sentidos e da nossa cognição, a única forma possível de tentar saber se a pessoa ali presente era realmente um filósofo com esta qualidade de “realização/compreensão” seria se ela efetiva-

mente se comportasse como tal. Por esse motivo, era tão importante a questão do caráter/conduita e idoneidade daquele que ocupava o principal posto da universidade. Dentro dos parâmetros da filosofia no Ocidente, e mesmo nas instituições universitárias, esse tipo de questão sequer é colocada, a não ser que a pessoa faça algo realmente “perverso”, ou “fora da lei”, e seja “descoberta”. Mas, para nos aproximarmos do pensamento filosófico budista, de forma condizente com os seus próprios paradigmas, essa é uma condição *sine qua non*, que não pode deixar de ser considerada quando se pensa na própria motivação do fazer filosófico.

DA TERMINOLOGIA E PROCEDIMENTOS

Como parte dos apontamentos iniciais, parece importante lembrar que a palavra “filosofia” propriamente dita, criada dentro do contexto ocidental, não tem um termo equivalente exato em sânscrito. Vários especialistas já investigaram esse assunto, mas não há ainda, e provavelmente não haverá, um “veredicto final” sobre qual termo seria o mais adequado. Raffaele Torella e José Cabezón, ao fazerem um breve levantamento dos termos propostos por diferentes autores, nos apontam algumas possibilidades, como a da palavra *darśana*, que literalmente significa “visão” ou “visão de mundo/perspectiva”, que se refere mais ao estudo de pontos de vista do que ao campo ou à disciplina da filosofia tal qual vista no Ocidente. Uma outra palavra próxima poderia ser *ānvīkṣikī*, que é um termo que se refere a *vidyā* (ciência,

conhecimento), com o sentido de uma ciência investigativa: vem da raiz *īkṣ* (observar), precedida por *anu*, que adiciona uma condição de temporalidade que nos remete a algo que foi observado com ponderação, se comparado com algo apreendido de forma imediata. Este termo, *ānvīkṣikī*, se comparado com a filosofia, ou qualquer outra das disciplinas com um caráter mais “definitivo”, apresenta um sentido muito mais abrangente, pois ele implica uma atitude crítica e investigativa que constantemente testa a validade de suas regras, questionando até mesmo as bases mais profundas de toda e qualquer regra. Assim sendo, nunca se vê como uma “ciência definitiva” e sempre como um trabalho analítico incessante. A palavra *vidyā* (t. *rig pa*), mencionada acima, também pode ter o sentido de inquisição crítica, mas apenas quando aparece junto a outras palavras, como é o caso da expressão *hetuvidyā* (t. *gtan tshigs kyi rig pa*), que poderia ser livremente traduzida como algo do tipo “filosofia das razões válidas”, *i.e.*, “lógica”.

Uma outra palavra que, apesar de menos difundida, talvez seja uma das que mais se aproximam diretamente da filosofia tal qual a conhecemos no Ocidente é *Tattvajñānaīṣanā*, que significa “o desejo de saber a verdadeira realidade”. Uma outra possibilidade, em um campo mais restrito, seria a palavra *siddhānta*, que estaria mais ligada à nossa compreensão de doxografia, da compilação de doutrinas filosóficas, que implica o estudo das várias subescolas do budismo. Além dessas possibilidades de palavras mencionadas, que poderiam ter um significado de alguma maneira pró-

ximo da noção de “filosofia”, uma palavra que poderia ser pensada em relação ao filósofo seria *parīkṣaka*, que significa “investigador sagaz”, alguém que questiona as coisas ao invés de aceitá-las como elas parecem ser, mas aqui estaríamos pensando mais na função do filósofo do que na própria filosofia.

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

Os tibetanos, ainda mais do que os indianos, criaram infraestruturas complexas, similares a tabelas ou esquematizações de conteúdo, que visam explicar o andamento lógico dos textos. Ainda que isso pareça mais um procedimento exegético, ou uma atividade crítico-literária, sem dúvida essa atividade demanda um desenvolvimento de habilidades filosóficas, particularmente quando o trabalho é extremamente abstrato. Para que possamos ter uma ideia desse tipo de trabalho, algumas tradições tibetanas falam em cinco categorias distintas para a análise dos textos clássicos: 1) os pontos essenciais; 2) “estruturas” que dividem os

textos em várias seções e subseções; 3) comentários sobre os termos e a relação entre as várias seções dos textos; 4) palavras que condensam o significado do texto; 5) instruções essenciais para que o texto seja praticado.

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

DA TRADUÇÃO DOS TERMOS

É fundamental também esclarecer que a filosofia budista tem passado por um delongado e minucioso processo de compreensão, interpretação e tradução de termos, mas, mesmo em contextos bem delimitados, onde se pode ter um “controle” um pouco maior sobre a abrangência e precisão dos termos, ainda assim se trata de um trabalho muito complexo, pois envolve muitas sutilezas e, até os dias de hoje, algumas traduções – não só para a língua portuguesa – acabam por não estabelecer uma distinção muito clara entre os termos, ou por utilizar palavras iguais para coisas diferentes, desrespeitando aquilo que Peirce denominou de “ética da terminologia”, de quanto a utilização das palavras é crucial. No caso em questão, temos que respeitar não só as palavras, mas todo um universo de conhecimento. É fundamental, então, tentar penetrar cada vez mais nas sutilezas termino-

lógicas, pois a escolha de vocábulos, ou mesmo a criação de novas palavras, podem ser resultantes de um lapidar tanto da nossa compreensão quanto da nossa maneira de pensar. Com essas observações, não se quer dizer que as traduções aqui apresentadas são “as melhores e mais acuradas jamais feitas”, ou mesmo que estão “fechadas”; ainda se fazem necessárias muitas discussões sobre o assunto para tentarmos, lentamente, estabelecer uma terminologia satisfatória para os termos empregados pelos interessados e estudiosos da área.

DO DOGMATISMO

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

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

Como afirma o especialista José Cabezón, o cânone das escrituras budistas é tão rico e diverso que um pensador é capaz de encontrar legitimação textual para justificar praticamente qualquer ponto de vista que queira abraçar. Dentro desse contexto, em que determinada opinião pode ser apoiada ou combatida por fontes textuais igualmente válidas, tornar-se-á necessário aos acadêmicos procurar outras formas para validar os seus pontos de vista, como é o caso da argumentação lógica, amplamente difundida dentro dos moldes estabelecidos pela filosofia budista. Além disso, assim como os filósofos ocidentais, também os filósofos budistas criticam

outros pensadores quando acham isso justificável, o que seria impossível se a filosofia budista fosse um simples dogmatismo.

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

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

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

DA IDEOLOGIA

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

Dentro desse contexto, podemos pensar em alguns motivos que levaram a tal afirmação por parte de He-

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

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

reminiscências de um pensar já tão ultrapassado em outros lugares pudessem ser transformadas.

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

DA “IMAGEM” E DESCONTEXTUALIZAÇÃO

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

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

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

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

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

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

Com tal afirmação, não se quer diminuir os méritos de propostas sérias que podem ajudar as pessoas, em seus mais diversos estágios de compreensão, a irem se aproximando de um entendimento mais pleno da realidade, nem dizer que há métodos que são em si mesmos superiores a outros métodos – como se vê nas mais diversas “academias espirituais”, se assim podemos chamar, que oferecem desde lutas marciais até técnicas de atenção e de respiração. Os métodos serão melhores ou piores de acordo com as necessidades e

capacidades específicas de cada pessoa, mas é importante salientar que a filosofia que será aqui apresentada expõe, de forma lógica e sistemática, um pensamento fundamentado sob a égide dos ensinamentos budistas, tendo como motivação primordial eliminar a ignorância, o não saber, e, para tal propósito, é necessário entendermos esse universo como um todo, e não apenas “olhando para uma de suas partes”.

Como enfatiza Dzongsar Jamyang Khyentse, transpor qualquer coisa a partir de uma cultura estrangeira é um processo difícil, que pode corromper o que está sendo importado. O budismo certamente não é uma exceção; na verdade, entre os bens estrangeiros passíveis de importação, o *Dharma* talvez seja um dos mais propensos à corrupção. Isso não quer dizer que os ocidentais estejam impossibilitados de compreender as dimensões do budismo, ou mesmo que não devam ter uma atitude crítica diante dele; o problema está na atitude que nós muitas vezes assumimos perante as críticas. Em um processo de análise, o analista deve não somente manter a mente aberta, mas também reconhecer que pode não ter um conhecimento adequado sobre o assunto. Este é o ponto central da análise. Caso contrário, estaremos apenas buscando uma confirmação para aquilo em que já acreditamos. Ser cético, mas buscar entender um assunto, ou procurar falhas específicas a partir de uma visão pouco flexível são duas atitudes completamente diferentes – cabe a nós decidir qual será a nossa. E é por isso que muitas vezes, ao longo deste livro, procuro dar espaço não só

à visão de autores criados dentro dessa tradição, mas também a pensadores ocidentais contemporâneos que efetivamente tentam, de alguma forma, através de rigorosos processos de aprendizado, compreender o que se diz, mas estando cientes de que as possibilidades de distorção das informações é muito grande e, por esse motivo, devemos voltar de novo e de novo às fontes originais e fidedignas sobre o assunto, sem nunca nos esquecermos de verificar, por nós mesmos, até que ponto tudo aquilo faz sentido.

DO BUDISMO E SUA FILOSOFIA

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

Mas com isso não se quer dizer que essa “simbiose” está alicerçada naquilo que usualmente chamamos de fé. Não se deve esquecer que, dentro do contexto escolástico em que a filosofia budista é apresentada,

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

Encerro assim esta breve reflexão que visa apontar alguns pontos relevantes para o entendimento da filosofia budista perante o papel hegemônico que a filosofia “ocidental” exerce em nossa forma de pensar e ver o mundo. Fica então a aspiração de que estes comentários possam colaborar com a ampliação de tal debate, e com uma possível reavaliação de alguns posicionamentos anteriormente aceitos. Lembrando mais uma vez que sem os processos de reflexão crítica e de cultivo contemplativo, que são parte integrante dessa tradição filosófica, a mera argumentação conceitual e linguística da qual nenhuma das filosofias pode escapar é, em termos budistas, insuficiente.

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