



UEPB

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO CECUC
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA**

NALBERTY MEDEIROS SANTOS

FILOSOFIA BUDDHISTA: Uma análise dos principais ensinamentos do Buddha a partir do *Mūlapariyāyavagga* e na luz do Cânone *Pāḷi*

CAMPINA GRANDE

2022

NALBERTY MEDEIROS SANTOS

FILOSOFIA BUDDHISTA: Uma análise dos principais ensinamentos do Buddha a partir do *Mūlapariyāyavagga* e na luz do Cânone *Pāḷi*

Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de licenciado em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Gilmara Coutinho Pereira

**CAMPINA GRANDE
2022**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S237f Santos, Nalberty Medeiros.

Filosofia budhista [manuscrito] : uma análise dos principais ensinamentos do Buddha a partir do Mulapariyavagga e na luz do Cânone Pali / Nalberty Medeiros Santos. - 2022.

60 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2022.

"Orientação : Profa. Dra. Gilmara Coutinho Pereira, Coordenação do Curso de Filosofia - CEDUC."

1. Filosofia budista. 2. Ensino budista. 3. Análise comparativa. I. Título

21. ed. CDD 294.3

NALBERTY MEDEIROS SANTOS

**FILOSOFIA BUDDHISTA: Uma análise dos principais ensinamentos do Buddha
a partir do *Mūlapariyāyavagga* e na luz do Cânone *Pāḷi***

Trabalho de Conclusão de Curso em
Filosofia da Universidade Estadual da
Paraíba, como requisito parcial à
obtenção do título de licenciado em
Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 24/03/2022.

BANCA EXAMINADORA

Gilmara Coutinho Pereira

Profª. Dra. Gilmara Coutinho Pereira (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Documento assinado digitalmente
VALMIR PEREIRA
Data: 29/03/2022 17:56:53-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

Prof. Dr. Valmir Pereira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

CARVALHO JOZEN

Monge Zen Budista Carvalho Jozen
Casa Templo Campina Grande

A minha mãe, pela dedicação,
companheirismo e amizade, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

À professora Gilmara Coutinho Pereira pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e por seu esmero apoio e dedicação.

A minha mãe Maria Das Vitórias Medeiros Jacinto, por todas as coisas ditosas que me propiciou, por ser minha égide e minha esperança.

As professoras e professores do Curso de Graduação em Filosofia da UEPB, em especial, Gilmara Coutinho Pereira, Valmir Pereira, ou ainda ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da UEPB (NEPEFIL), que contribuíram, por meio das disciplinas e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos funcionários da UEPB, pela presteza e atendimento quando nos foi necessário.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio.

“Aquilo que não pode ser revertido, extremamente delicioso e doce; eu acredito que os sábios bebem, como os viajantes bebem [passando através do deserto] as gotas do orvalho” (THERĪGĀTHĀPĀLI, 2017, 16).

RESUMO

Neste trabalho, analisar-se-á o primeiro texto do *Majjhīma Nikāya*, denominado *Mūlapariyāyavagga*, e ter-se-á como hipótese mostrar que esse contém os principais ensinamentos da Filosofia Budhista, a saber: o problema da individuação e o princípio de codependência, o *Dhamma* e o caminho para a libertação. Consequente, para provar tal hipótese, cotejar-se-á o texto supracitado com outros textos do Cânone *Pāli*, quer dizer, far-se-á uma análise comparativa entre aquele e alguns textos e excertos do *Sutta Piṭaka* (este no qual aquele está inserido), do *Vinaya Piṭaka* e do *Abhidhamma Piṭaka*, como também com textos dos *bhikkhus* e *bhikkhunīs* contemporâneos. Essa análise comparativa, dar-se-á a partir da compreensão e exegese de vários conceitos e problemas que aparecem no *Mūlapariyāyavagga* e de como esses são apresentados no cânone supracitado. Nesse sentido, estudar-se-á o problema da individuação e o princípio de codependência, isto é, as coisas responsáveis pelo surgimento da percepção acerca da existência ou experiência de um “eu” e de um “mundo”. Posteriormente, volver-se-á ao *Dhamma* (ensino), tendo como objetivo compreender que as apercepções sobre um “eu” ou sobre o “mundo” são problemáticas, para isso volver-se-á aos ensinamentos sobre o *Kamma* e as Quatro Nobres Verdades, ou seja, concentrar-se-á no ensinamento e prática para além do “eu”, no ensino para o *Nibbana*, e dessa forma, do caminho para a superação do sofrimento, o caminho para a libertação. Por fim, ter-se-á como possível resultado, a “revelação” ensinada pela Filosofia Budhista da maneira para superar os resultados causais da individuação e da especulação, da compreensão e superação dessas a partir do *Nibbana*.

Palavras-Chave: Dhamma. Filosofia. Theravāda.

ABSTRACT

This work will analyze the first text of the *Majjhīma Nikāya*, called *Mūlapariyāyavagga*, and will have as a hypothesis to show that it contains the main teachings of Buddhist philosophy, namely: the problem of individuation and the principle of codependence, the *Dhamma* and the path to liberation. Consequent, to prove this hypothesis, we will compare the above-mentioned text with other texts of the *Pāli* Canon, that is, we will make a comparative analysis between it and some texts and excerpts from the *Sutta Piṭaka* (in which it is inserted), the *Vinaya Piṭaka* and the *Abhidhamma Piṭaka*, as well as with texts of contemporary *bhikkhus* and *bhikkhunīs*. This comparative analysis will be based on the understanding and exegesis of various concepts and problems that appear in the *Mūlapariyāyavagga* and how they are presented in the aforementioned canon. In this regard, one will study the problem of individuation and the principle of codependency, that is, the things responsible for the emergence of perception about the existence or experience of an “I” and a “world”. Later, it will turn to the *Dhamma* (teaching), having as goal the understanding that perceptions about an “I” or about the “world” are problematic, and for this we will turn to the teachings on *Kamma* and the Four Noble Truths, that is, we will concentrate on the teaching and practice to beyond the “I”, on the teaching for *Nibbana*, and in this way, the way to overcome suffering, the way to liberation. Finally, the possible result will be the “revelation” taught by Buddhist philosophy of the way to overcome the causal results of individuation and speculation, the understanding and overcoming of these from *Nibbana*.

Keywords: Dhamma. Philosophy. Theravāda.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Antes da era corrente
P	Pāli
S	Sânscrito

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO E A RELAÇÃO CODEPENDENTE	17
2.1	Compreendendo o “eu”	24
2.1.1	O “eu” no contexto social	27
3	O <i>DHAMMA</i>	30
3.1	Discussões sobre o <i>Kamma</i>	30
3.1.1	O Principal ensinamento do Buddha: As Quatro Nobres Verdades	33
4	O CAMINHO PARA O NIBBANA	42
4.1	Deliberações sobre o <i>Nibbana</i>	42
4.1.1	Felicidade, meditação e <i>Nibbana</i>	46
4.1.2	A relação entre a linguagem e o insondável	48
4.1.2.1	<i>Nibbana</i> e a “realidade” do desapego	52
5	CONCLUSÃO	54
6	REFERÊNCIAS	55
7	GLOSSÁRIO	57

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho sobre Filosofia Budhista, é o resultado dos meus estudos acerca do pensamento não-ocidental. Ademais, coloca-se em posição diversa a mormente adotada pelas graduações de Filosofia, grosso modo, essas nas quais aquilo que não é ocidental, europeu ou estadunidense é excluído. Portanto, esse estudo tomará como baluarte uma outra Filosofia, uma epistemologia não ocidentalizada, mas que contempla e compreende as realidades e mundos por outras óticas.

Nesta pesquisa, abordaremos alguns dos principais ensinamentos do Budhismo inicial, a saber: a lei de interdependência, o *Dhamma* e o *Nibbana*, ou mais especificamente, de como esses aparecem no Cânone *Pāli*¹, nas vozes do Buddha e de seus discípulos, ou ainda como são abordados pelas monjas e monges da escola *Theravāda*, esta que é uma das mais antigas tradições ou escolas budistas². Para isso, analisaremos as possíveis relações ou interpretações desses ensinamentos, ou seja, examinaremos o problema do “eu” e do mundo, a relação codependente a qual esses estão subsumidos, o ensinamento Budhista para superação da dependência, e por fim, aquilo pelo qual cessa toda a subsunção ao mundo condicionado, isto é, o *Nibbana*.

Por conseguinte, a despeito da nomenclatura utilizada como nomeação para o fundador daquilo que o Ocidente nominou de Budhismo³, é essencial ressaltar que citamos os seus mais diversos epítetos, a saber: Buddha, *Tathāgata* (assim vindo), Iluminado, *Arahant* (aquele que realiza em vida o *Nibbana*), ou ainda o seu nome enquanto ser histórico, Sidarta Gotama ou Gautama (COOMARASWAMY, 1952, p. 19). Ademais, ressaltamos que todas as vezes que estamos a referir acerca de suas palavras e ensinamentos, estamos referindo ao Buddha histórico, que viveu segundo as fontes em *Pāli* tradicionais entre 623-543 AEC (HARVEY, 2019, p. 38), ou ainda segundo os historiadores modernos entre 558-478 AEC (ELIADE, 2011, p. 73). Entretanto, apesar da problemática da datação do nascimento e morte de Gotama, volvemos nesse trabalho somente ao seu ensinamento e de seus discípulos, de modo que o problema sobre as datas de quando viveu ou padeceu não são do nosso interesse.

¹ Para uma melhor compreensão dos termos (em *Pāli* e Sânscrito) utilizados nesse trabalho, vide o glossário.

² Entretanto, concentraremos somente nos comentários feitos pelos monges e monjas contemporâneos.

³ Todavia, essa terminologia não faz parte do Cânone *Pāli*, mas é uma denominação Ocidental que tem como base o nome daquele que alcançou a Iluminação, que em vida realizou o caminho, a cessação de toda a dilaceração que inunda a existência, tornando-se aquele que não mais retorna, que alcançou a “realidade” do desapego, que tornou-se *Dhamma*, essa palavra em *Pāli*, que, inclusive, é a mais adequada para falar sobre os ensinamentos do Buddha, apesar de que não foi criada por Gotama, mas já era comum antes mesmo de seu vir-a-ser como ser histórico. Ademais, ela tem uma sinônima em Sânscrito, *Dharma*, de modo que ambas se referem ao ensino. E no caso desse texto, referem-se aos ensinamentos do Buddha.

Primeiramente, no segundo capítulo deste texto, exporemos que todas as coisas condicionadas e dependentes estão submetidas ao Princípio de Originação Dependente, esse que é a lei responsável por todas as realidades e mundos, visto que conecta todas (todos) em uma rede intrincada de causa e efeito. Por esse motivo, no decurso desse texto, utilizaremos os vários nomes atribuídos a esse princípio ou ainda algumas nomenclaturas que compreendemos serem sinônimas ao supracitado, a saber: princípio de correlacionalidade, originação, causalidade, codependência, cooriginação, interdependência entre outros (GOUVEIA, 2016, p. 191). E na medida em que apresentamos essa lei, discutiremos como ela é exposta no *Sutta Piṭaka*, como também sobre a maneira que as suas categorias, modos, elos são ordenados ou conceituados.

Consequente, meditaremos sobre a individuação, a questão de que as acepções sobre um “eu” e um mundo (S. *ātman* e P. *atta*) fazem parte da realidade codependente, de modo que não são algo à parte ou fora da realidade, mas que estão em mútua relação. Por esse motivo, exporemos alguns dos problemas que as doutrinas do “eu” e do mundo podem acarretar, especialmente sobre a questão da identificação e sua consequente fatal, o *Dukkha*⁴, ou seja, da problemática de que o apego às especulações sobre um “eu” e um mundo soçobram em incontáveis sofrimentos e pesares, e por conseguinte, no problema à qual o Budhismo inicial enfrenta, a superação de todo o sofrimento.

Além do mais, examinaremos que apesar do “eu” ser um obstáculo para o fim do sofrimento, terá sumidade no mundo social, na relação dos seres viventes, na relação entre as monjas, monges e os não renunciantes, entre o próprio Buddha e os seus contemporâneos. Dessa forma, o “eu” (cada existência) é essencial na sociabilidade, na prática do amor-bondade, fraternidade e respeito para com o outro.

Ao que tange o terceiro capítulo, concentraremos na questão do ensino Budhista, de que pelo ensino é possível superar a realidade codependente, ou ainda de que pelo *Dhamma* abre-se o caminho para a cessação do *Dukkha*. Desse modo, refletiremos primeiramente sobre o ensinamento do *Kamma*, este que representa ou que é a base para as leis morais e éticas, sendo o alicerce de toda ação consciente e inconsciente, no sentido de que é a possibilidade de liberdade e ignorância, ou de outro modo, que esses são possíveis por que os seres viventes

⁴ Essa palavra em *Pāli*, mormente é traduzida para o português como sofrimento. No entanto, ela abarca toda a inquietação, sensação de ausência, o resultado causal dos desejos libidinosos, dos desejos pelo ser ou não ser, a insatisfação que vem a ser após o momento em que uma sensação ou sentimento é apaziguado passageiramente. Logo, está presente em todo mundo dependente, e no caso dos seres viventes, é a força motriz que nos prende a existência, sendo dor, desejo, não preenchimento e, no fim, sendo apego. Portanto, essa palavra não pode ser traduzida meramente por sofrimento. E como veremos no decurso deste texto, *Dukkha* é, na verdade, o problema central do Budhismo inicial.

são responsáveis por suas ações. Logo, a ignorância e o conhecimento são resultados de nossas escolhas, apesar de que também dependem do contexto, pois todas as coisas estão em mútua relação. E de forma geral, *Kamma* é aquilo que possibilita o reconhecimento da ignorância e da liberdade, e por possibilitar esse último, é o modo pelo qual podemos adentrar no caminho.

Nesse sentido, a partir da lei de *Kamma* como possibilidade de toda ação, fala e percepção mental e por consequência, pelos seus resultados causais agradáveis e desagradáveis, temos a entrada no caminho, ou melhor dizendo, é possível vislumbrar o caminho, as verdades fundamentais do Budhismo inicial, a saber: As Quatro Nobres Verdades, essas pelas quais nos vem à tona o reconhecimento do mundo ou das realidades como realmente são, em que conhecemos que *Dukkha* e o princípio de codependência têm uma origem, causa e fim.

Portanto, neste capítulo analisaremos alguns dos conceitos que as Nobres Verdades suscitam, isto é, o reconhecimento da verdade sobre *Dukkha*, *anattā* e *anicca*⁵. De modo que pelo reconhecimento dessas três questões, abrir-se-á o caminho para o *Nibbana*, para aquilo que está além das limitações da linguagem.

Posteriormente, no quarto capítulo, discutiremos sobre o ensinamento mais complexo do Budhismo inicial, aquilo pelo qual é exequível a superação de toda a teia de sofrimento, solidão, insatisfação e vazio que inunda o mundo relacionado. Por essa razão, apresentaremos a discussão sobre o *Nibbana*, esse que “é” incondicional e além do qual nada há, em que as palavras além, aquém, lugar, fora do lugar, é e não-lugar não se aplicam, ou ainda que até mesmo a sua possível conotação pela linguagem negativa, ou seja, de que não é condicionado, doloroso, ou pela linguagem afirmativa, de que por ser a superação de *Dukkha*, é então a verdadeira felicidade, é o sublime e a paz, de que até mesmo esses termos não conseguem abarcar aquilo que é inexprimível.

Na sequência, mostraremos as mais diversas expressões do *Nibbana*. Sendo o objetivo de tal exposição, a tentativa de compreender a cessação do sofrimento, compreender um pouco sobre o principal objetivo do Budhismo inicial, sobre a “realidade” do não sofrimento. De modo que volveremos ao mais interessante modo de “falar” e “expressar” o “sentido” de

⁵ As expressões *anattā* e *anicca* são palavras em *Pāli* que querem dizer, respectivamente: que devemos antolhar a realidade como não-eu, isto é, não devemos apegar-nos e identificarmo-nos a realidade dependente ou até mesmo a ideia de um não-eu ou de *Nibbana*, visto que todas as coisas condicionadas (onde há o apego) são impermanentes. Além do mais, os comentários contemporâneos nominam essas palavras de marcas da existência, pois essas atestam que: “Todas as formações são ‘transitórias’ (*anicca*); todas as formações estão sujeitas ao sofrimento (*dukkha*); todas as coisas são desprovidas de um eu (*anattā*)” (GUETH, 2013, p. 35, grifo do autor), ou ainda que: “Somos impermanentes (*anicca*), não realizados (*dukkha*), e de que não existe nenhuma substância essencial (*anattā*)” (KHEMĀ, 2008, p. 13, tradução nossa).

Nibbana, deste como “experenciar”, experiência que é livre das categorias do princípio de originação, a experiência do desapego, este que é o reconhecimento das coisas como são, o “antolhar” o *Nibbana* como “aquilo” no qual não se tem ou leva quaisquer coisas, em que pelo não apego podemos aqui e agora experenciar o incondicional.

Por fim, recapitularemos brevemente a discussão deste trabalho, apresentando especialmente que o ensino Budhista proporciona o perceber o mundo com um outro olhar, este pelo qual podemos compreender melhor a existência de todos os seres vivos, e aqui (na realidade interdependente) superar toda a insatisfação, lamentação e sofrimento que inunda a nossa existência.

2 O PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO E A RELAÇÃO CODEPENDENTE

No Budhismo, a individuação e a relação codependente são duas questões que se envolvem na explicação da problemática da visão ou aceção de um “eu”, ou seja, é uma crítica a pressuposição de que existe um ser independente e que este não muda. Nesse sentido, o Budhismo na sua jornada em vista do fim do sofrimento, na “desconstrução” de um “eu” ou ser eterno, isto é, na sua crítica ao eternalismo como também ao fatalismo, proporá o Caminho do meio, o reconhecer que: “‘tudo existe’: Kaccana, isto é um extremo. ‘Tudo não existe’: isto é, o segundo extremo. Sem desviar em direção a esses dois extremos, o Tathāgata ensina o Dhamma pelo meio” (SAMYUTTA NĪKĀYA, 2000, p. 544, tradução nossa). E ao propor o Caminho do meio como o caminho para a cessação do *Dukkha*, volverá na compreensão da realidade, do problema da identificação com o sofrimento, o apego ao “eu” e suas consequências, como também mostrará como percebemos o mundo e de como este por sua vez se mostra, ou ainda sobre a teia na qual a realidade ou realidades se constroem, sobre a relação entre o suposto “eu” e o mundo.

Consequente, uma das principais críticas do Budhismo inicial diz respeito a que não devemos compreender o mundo como um “eu” ou até mesmo buscar uma entidade permanente, ou melhor dizendo, de que nem mesmo importa se em última instância venha existir isso à qual denomina-se “eu”, visto que a procura por esse levará ao sofrimento, e assim ao objetivo contrário do Budhismo, que é o fim do *Dukkha*. Dessa forma, a crítica às doutrinas do *ātman* (eu, alma) tem como propósito explicitar que esse é somente uma junção de coisas, é um agregado de vários elementos, de forma que não é possível afirmar a sua existência enquanto uma unidade independente e por sua vez, enquanto um ente não mutável. Logo, este é uma junção de inúmeros elementos, sendo que todas as doutrinas ou ainda a “construção” do “eu” é somente uma compreensão incorreta daqueles.

No entanto, o Budhismo não se envolve somente à crítica às proposições dos seus contemporâneos, seja aos *Upaniṣads*, jainistas, *ājīvikas*, materialistas, céticos e demais visões especulativas⁶, mas propõe a análise e a compreensão da realidade e do mundo como

⁶ Sobre os contemporâneos do Buddha, são interessantíssimas às elucubrações de Harvey (2019, p. 39-43), a saber: que os *Upaniṣads* versavam que *Brahman* era o alicerce da realidade e sinônimo de *ātman* (entidade eterna), de modo que ao conhecer este último os seres se envolvem e submergem naquele, enquanto que os jainistas tinham como sustentáculo um método ascético rigoroso e a aceção de que a vida é uma característica presente em tudo, de maneira que cada coisa tem um *jīva*, este que seria uma espécie de eu ou alma. Já os *ājīvikas*, proferiram sobre a fatalista ideia de *niyati*, ao propor que o destino subsumia todos os seres viventes, tornando inútil a ideia de *kamma*, enquanto que os materialistas negavam os conceitos de *kamma* e renascimento. Já os céticos, por sua vez, não tomavam quaisquer doutrinas para si, somente versavam sobre a não cognoscibilidade dos temas discutidos pelos seus conterrâneos.

realmente são, como também dos indivíduos enquanto parte do mundo e jamais independente deste, de forma que afirma que todas as coisas que constituem o mundo ou a realidade são codependentes, estão em mútua e constante relação, estão sob o Princípio de Originação Dependente. Sendo que esse princípio, em outra linguagem corresponderia ao princípio de causalidade, a relação efeito e causa.

No *Mūlapariyāyavagga*, o problema sobre o mundo e o “eu” aparece no *Sallekha Sutta*, apesar de que a discussão sobre tal é mostrada no *Sammādiṭṭhi Sutta*. No *Sallekha Sutta*, é discutido sobre a supressão, em que Buddha tenta sanar a dúvida levantada pelo monge Mahā Cunda, em que este indaga sobre a possibilidade de superar as proposições sobre o mundo, em outras palavras: “Venerável senhor, várias opiniões surgem no mundo associadas ou com as doutrinas de um eu ou com as doutrinas sobre o mundo” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 123, tradução nossa). Após ouvir esse enunciado, o Iluminado responde que essas doutrinas aparecem devido a não compreensão da realidade como realmente é, ou seja, devido à ausência de compreensão de que a doutrina do “eu” é um simulacro, visto que esse “eu” dificilmente pode ser sustentado ou que todas as especulações sobre esse terminam ou levam a aporia, a dúvida e ao sofrimento, como também de que aqueles que se pressupõem como sendo um “eu”, colocando ou abarcando o próprio mundo em vista do “eu”, descompreendem que tal doutrina é ilusória, que é expressão da ignorância, e dessa forma o *Tathāgata* profere:

Cunda, quanto as várias opiniões que surgem no mundo associadas com a doutrina de um eu ou com a doutrina de um mundo: se [um objeto] em relação à qual essas opiniões surgem [...] for visto como realmente é com apropriada sabedoria assim: “Isto não é meu, isto não é meu eu, isto não sou eu”, então o abandono e a renúncia dessas opiniões acontecem (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 123, tradução nossa).

O que o Buddha quer dizer, é que a renúncia das doutrinas sobre o mundo ou acerca do “eu” é possível a partir da não identificação, com a compreensão dos componentes de tais teorias, isto é, a inteligência de que o mundo e a visão de um “eu” devem ser vistos como são, como sendo uma junção de elementos correlacionados. E uma das respostas ou caminho Budhista para tal compreensão é apresentado no Princípio de Relação Codependente.

O Princípio de Relação Codependente perpassa todo o *Sammādiṭṭhi Sutta*, texto esse em que o monge Sāriputta ao delinear sobre as maneiras como o monge encontra a visão correta, apresenta os vários modos em que tal visão é possível, sendo que esses são ou fazem parte do princípio supracitado. Dessa forma, Sāriputta discorre sobre tal princípio, este que é

colocado ou categorizado na seguinte sequência: 1) Envelhecimento e morte 2) Nascimento ou vir-a-ser 3) Ser ou existência 4) Apego 5) Ânsia ou desejo 6) Sentimento 7) Contato 8) A sêxtupla base 9) Mentalidade-materialidade 10) Consciência 11) Formações 12) Ignorância 13) Manchas.

Nesse *Sutta*, o monge Sāriputta esmiuça cada um desses modos de compreensão e “aquisição” que levam a atenção correta, alcance e realização do *Dhamma*, modos esses que são nominados pelo Budhismo de Princípio de Originação Dependente, este que versa sobre as condições e causas (*P. Nidāna*) que modelam e abarcam a realidade, os elos (categorias/modos) que ligam todas as coisas dependentes. Logo, delineia sobre a interrelação das coisas na realidade. Nesse sentido, inicia com a explicação da categoria a despeito da origem e o fim da velhice e da morte, de que:

O declínio da vida, a debilidade das faculdades – isto é chamado envelhecimento [...] o desaparecimento dos seres das várias ordens de existência, sua morte, extinção [...] a conclusão do tempo, a dissolução dos agregados [...] – isto é chamado morte (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 135-136, tradução nossa).

Ao trabalhar o segundo modo ou categoria do princípio de correlacionalidade, indaga sobre qual é a origem e o fim do nascimento, tendo como resposta o seguinte: “Nascimento dos vários seres na ordem da existência [...] geração, manifestação dos agregados, obtendo a base do contato” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 136, tradução nossa). Desse modo, se tem como conclusão que a supracitada é aquilo pelo qual os seres vivos vêm a ser, de maneira que o nascimento marca a volta à existência (reencarnação) ou o vir-a-ser, e com esse tem-se a formação dos seres a partir dos elementos que compõe as mais diversas realidades, como também se tem o envelhecimento e a morte como a causa consequente do nascimento.

Assim, todos os seres vivos, estes que têm como condição de existência o nascimento, fazem parte do mundo ou dos mundos (da interdependência), ou em outra nomenclatura, fazem parte do mundo fenomênico. No entanto, isso não quer dizer que existe algum ser em um mundo além da mentalidade-materialidade, um ser eterno, coisa em si ou motor imóvel independentes. E quiçá a única exceção ao Princípio de Originação Dependente seja o *nibbana*, no sentido de que este não está subsumido às regras da dependência, ou seja, não é um imiscuir ou constituição de elementos e partes, nem é impermanente (mutável), e não tem “relação causal” no sentido da “mera” relação causa e efeito, apesar de que é possível alcançá-lo no ou a partir do mundo codependente, o que também não quer dizer que seja um

outro mundo. Aliás, as concepções: dentro ou fora do mundo (lugar ou não-lugar) não condizem com o conceito de *nibbana*.

Por conseguinte, quando o Budhismo fala sobre o nascimento, e nesse sentido sobre tudo que vem a ser a partir da relação causal dos seres na realidade, ou ainda sobre os seres ou existências que possibilitam o nascimento, aquele estabelece três modos de existência/ser (terceiro elo ou categoria), a saber: “a existência na esfera da sensação, existência material sutil, a existência imaterial” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 137, tradução nossa). Sobre essas esferas de existência, é dito que não são indômitas, visto que seu fim vem com o desapego, ou seja, com a não identificação, como também essas originam-se devido ao apego.

Além do mais, essas esferas de existência se referem ou agrupam todos os mundos ou os planos de existência, realidades estas que diferem umas das outras, mas que estão sob o princípio de codependência. Dessa forma, o primeiro tipo de existência ou reino agrupa os mundos pertencentes a sensibilidade ou sensualidade, enquanto que na segunda esfera a sensibilidade grosseria (os desejos pelos objetos da sensação) torna-se ausente ao passo que se diferencia pela superioridade das coisas agradáveis. Nesse segundo reino, as existências são categorizadas pelo tipo de *jhāna*⁷, de forma que na medida em que se passa do primeiro ao quarto *jhāna*, as existências vão se diferenciando. Já o último reino ou esfera refere-se à realidade imaterial, nessa há total extinção da materialidade, existindo então somente a mentalidade, de forma que os seres que a habitam seguem ou vivem em modos de existência que na meditação Budhista são nominados de estados ou modos de consciência, a saber: espaço infinito, consciência infinita, contemplação do nada e nem percepção nem não percepção (MAHĀNIDĀNA, 2000, p. 71-72).

Na sequência, Sāriputta delinea brevemente sobre o conceito ou categoria do apego, de maneira que este é alocado de quatro maneiras, sendo essas as responsáveis pela formação das várias doutrinas sobre o mundo e sobre o “eu”, e nesse caso, pela arrogância, presunção, pré-conceito, não-aceitação e aversão a todas as coisas que são contrárias a essas doutrinas, especulações, crenças ou filosofias. No entanto, esse apego é na verdade ignorância da realidade mesmo. Ignorância em relação às quatro “espécies” de apego, em outras palavras: “Apego aos prazeres sensuais, apego às opiniões, apego às regras e observâncias e apego à uma doutrina do eu” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 137-138, tradução nossa). Esses tipos de apego referem-se ou levam ao que o Budhismo compreende por consequência natural do apego, ou seja, que por causa do apego, há de vir a sensação de infelicidade, ausência e vazio.

⁷ Para uma melhor compreensão acerca dos estados meditativos (*jhāna*), conferir o quarto capítulo deste trabalho.

Nesse sentido, mesmo que alguém possua todas as riquezas possíveis, que tenha ao seu gozo e para a satisfação de seu prazer/desejo todos os homens e mulheres, comidas, bebidas e entorpecentes em fartura, ainda faltará alguma coisa, visto que ignora o problema real, isto é, o apego, ignora que este vem a ser devido a ânsia, ao desejo de querer ter ou até mesmo ao desejo de querer se livrar.

Assim, na relação causal entre as categorias de apego e ânsia, essa última é exposta em seis classes: a ânsia por formas, sons, odores, sabores, por coisas tangíveis como também pelos objetos mentais (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 138). Sendo que a origem da ânsia/desejo é devido ao sentimento (impressão ou sensação), este que é a condição de existência para todo o desejo, sendo que tal sentimento também se apresenta de seis formas, apresentação esta que se dá não somente com o sentimento, mas com várias outras coisas que estão imersas na causalidade dependente, de maneira que estão sempre em contato, por essa razão, apresentando esses padrões ou relacionalidade com os mesmos objetos e partes.

Portanto, o conceito de sentimento vem a ser e tem como condição o contato, e como foi dito acima, apresenta-se de seis maneiras, a saber: o sentimento que nasce do contato com os cinco órgãos dos sentidos e com a mente. Sendo que o próprio contato vem a ser a partir das sêxtuplas bases dos sentidos, essas que correspondem ao sistema sensorial e ao intelecto (MAJJHIMA NIKĀYA, 1995, p. 140). Entretanto, isso não quer dizer que essas bases sejam necessariamente os órgãos dos sentidos ou a mente, mas que somente fazem correspondência a esses, isto porque esses mesmos são compostos por muitos outros elementos.

Sobre a condição de existência das sêxtuplas bases, essas têm origem a partir do que o Buddhismo nomina de mentalidade-materialidade (nome e forma). Sendo que a mentalidade diz respeito a atenção, percepção, sentimento, volição e contato. Ademais, esses três últimos aos quais a mentalidade abrange, são também categorias da lei de correlacionalidade. Apesar da categoria de materialidade, nesta se encontram os quatro grandes elementos, a saber: água, fogo, terra e ar como também os elementos derivados desses (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 141).

Sobre a mentalidade-materialidade, essa tem como origem ou condição a consciência, ou melhor dizendo, as seis classes da consciência, essas que fazem referência à consciência de cada um dos órgãos dos sentidos basilares como também da mente, sendo que a originação (causa) da consciência se dá a partir das formações, essas que são, por sua vez: verbal, corporal e mental, ou seja, estão ligadas ao modo de agir, pensar e de comunicar.

No final do *Sammādiṭṭhi Sutta*, são apresentadas as outras duas categorias, respectivamente, a ignorância e as manchas, sendo que a primeira é a condição de existência

das formações, visto que toda fala, ato e percepção (abstração) mental vem a ser devido a ignorância, por: “não conhecer sobre o sofrimento [...] origem [...] cessação [...] e o caminho que conduz para a cessação do sofrimento – isto é chamado ignorância” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 144, tradução nossa). Nesse *sutta*, essas duas últimas categorias causam uma à outra, ou seja, a ignorância tem como causa as manchas, pois essas são ignorância, desejo sensual e existência. Ao mesmo tempo que a causa das manchas é também a ignorância.

A formatação ou a estrutura do princípio de correlação pode ter outras formas dependendo de que corrente ou escola budhista se tenha como alicerce. No caso do nosso trabalho, em que partimos do Budhismo inicial, ou seja, do Cânone *Pāli*, ou ainda da escola *Theravāda*, a estrutura supracitada também é apresentada de outras maneiras, e com uma linguagem que muda sutilmente a forma do princípio de condicionalidade, apesar de que o conteúdo é quase sempre o mesmo. Dessa forma, se vê tal mudança em um dos textos do *Dīgha Nīkāya*, nomeadamente *Mahānidāna Sutta*, ou o *Grande Discurso Sobre a Causalidade*, texto esse no qual o princípio de causalidade é exposto de modo mais detalhado, sendo também mais enfático ou ainda a relacionalidade do princípio é mostrada de forma mais clara.

Nesse texto, Buddha expõe o Princípio de Originação Dependente a um dos seus discípulos favoritos, o venerável Ananda, em que aquele exorta este de que não pense que esse princípio seja algo fácil, visto que somente é para aqueles que ainda estão com poeira nos olhos, para aqueles que: “não compreenderam e não penetraram neste Dhamma” (MAHĀNIDĀNA, 2000, p. 59, tradução nossa). Por conseguinte, ao detalhar sobre a causalidade, o Abençoado sempre inicia com uma indagação congênere a esta: “Determinada coisa existe devido a quais condições?”. Dessa forma, o Iluminado questiona sobre qual é a condição de existência do envelhecimento e morte, nascimento, existência, apego, ânsia, sentimento, contato, mentalidade-materialidade e consciência.

Sobre esse *sutta*, é interessante notar que tem como base ou utiliza do princípio de causalidade somente nove condições ou causas, ao contrário do *Sammādiṭṭhi Sutta*, em que é mostrado treze categorias, muito embora tanto esse *sutta* como aquele terminam com um resumo do princípio no sentido reverso (de trás para frente) ao apresentado inicialmente em cada um dos textos. Além do mais, no *Mahānidāna Sutta*, como também em outros textos sobre a causalidade, há também a descrição sobre o sofrimento e de sua relação com o mundo dependente, isto é, de que *Dukkha* envolve todas as realidades.

Assim, em razão de uma certa claridade ou compreensão das possíveis diferenças e semelhanças entre os textos canônicos, reiteramos, no *Mahānidāna Sutta*, a diferença está na quantidade de condições ou categorias do *princípio de surgimento*, este que, em sua forma reversa, é descrito dessa maneira:

Com mentalidade-materialidade como condição há consciência; com consciência como condição há mentalidade-materialidade; com mentalidade-materialidade como condição há contato; com contato como condição há sentimento; com sentimento como condição há anseio; com anseio como condição há apego; com apego como condição há existência; com existência como condição há nascimento; com nascimento como condição, envelhecimento e morte [...] e desespero vem a ser. Tal é a origem dessa inteira massa de sofrimentos (MAHĀNIDĀNA, 2000, p. 60, tradução nossa).

Portanto, esse *sutta* apresenta nove condições pelas quais as coisas que constituem a realidade surgem e se relacionam. No entanto, vale salientar que a mentalidade-materialidade e a consciência são condições uma da outra, de forma que a primeira é condição da segunda e vice-versa. Além do mais, é mostrado que *Dukkha* (vale ter em mente que este é um conceito complexo, podendo ser insatisfação, sofrimento etc.) tem a existência dentro desse princípio, o que inclusive é um fato interessante, pois quando se parte do caminho para a superação das perspectivas das doutrinas de um “eu” e de um mundo, do *Dukkha* e de todos os elementos ligados a esse, veremos que pelo *Dhamma* outras possibilidades vêm à tona.

No cânone Pāli, dentre os muitos lugares em que é discutido o princípio de causalidade, podemos citar ainda o *Nidanasamyutta*, ou *Discursos conectados sobre a Causalidade*, em que Buddha discorre e ensina aos monges o princípio de relacionalidade, passando primeiramente por um resumo do supracitado, depois por uma análise de suas sequências causais, em que no resumo inicia com a ignorância como condição e na análise utiliza a fórmula reversa, partindo do envelhecimento e morte entre outras coisas.

Na sequência, o Iluminado diz que pela compreensão e investigação de todas as coisas da realidade dependente, chega-se ao discernimento de que: “Quando há ignorância, formações volitivas vêm a ser; quando não há ignorância, formações volitivas não vêm a ser” (SAMYUTTA NĪKĀYA, 2000, p. 587, tradução nossa). Dessa forma, Buddha sempre conclui e traz a lume a questão da ignorância como um fator que possibilita a continuação na *originação dependente*, a continuação de uma forma ou de outra na existência e no *Dukkha*, e aqui não nos referimos ao “mero” sentido de sofrimento, mas de que todos os atos dos seres vivos, seus méritos, amores, riquezas, prazeres, tudo que concerne e está submetido às três esferas de existência, e nesse caso nos muitos mundos e na relação codependente desses e de

todos que o compõe, ou seja, que todas as coisas resultam ou resultarão na inquietação, na dúvida, na ausência seja de sentido do mundo, na sensação de vazio ou nada, e esse não no sentido do vazio, nada e solidão possibilitado pela prática meditativa, mas do vazio que vem com o desejo de querer ser, e sua conseqüente, a fatalidade de que tudo que tem como base o desejo não é algo “meu” ou “seu”, pois o “eu” resume-se em uma junção de inúmeros membros ou partes.

Portanto, devido ao anseio dos seres vivos em vista ao querer ter ou ao querer ser, ou ainda todas as suas ditosidades, seus familiares e amigos, todas as coisas pelas quais têm apego resultarão ou terminarão em nada, no que o Budhismo chama de envelhecimento e morte, dilaceração, perda, lamentação, depressão e: “isto acontece porque todas as condições – mesmo as mais agradáveis – são impermanentes ou *anicca*” (CANDASIRI, 2017, p. 110). Esses são os efeitos causais e por isso necessários a todas as ações, falas e percepções mentais, de todas as coisas impermanentes, que habitam esse e qualquer outro mundo dependente. No entanto, tais coisas procedem, pelo menos caso se tenha como base a ignorância, desse modo, continuará residindo e sendo levado no e pelo mundo codependente, sendo levado de inquietação a inquietação, sofrimento a sofrimento.

Entretanto, não queremos auferir que, caso não se tenha a ignorância como alicerce, as coisas que amamos não desaparecerão, mas que veremos o mundo de outra forma, e que ao partir do caminho budhista, é possível desapegar, o que também não se refere a livrar-se de algo, mas de antolhar o mundo como realmente é, não apegando-se a ele. Dessa forma, devemos viver tendo em vista o desapego, sempre conscientes de nossa realidade e de nosso “eu” como *anatta* e *anicca*.

2.1 Compreendendo o “eu”

O problema do “eu” é discutido no primeiro texto do *Mūlapariyāyavagga*, denominado *Mupariyaya sutta* ou *A raiz de todas as coisas*. Nesse texto, Buddha expõe como as pessoas que desconhecem o *Dhamma* percebem e concebem a realidade. Dessa forma, profere que essas pessoas pensam o mundo como se este fosse um “eu”, ou como se o “eu” dominasse ou determinasse tudo, ou ainda estando fora de tudo, ou nas palavras do Buddha: “Percebe terra como terra [...] concebe [ele mesmo como] terra [...] concebe [ele mesmo independente] da terra, concebe a terra para ser minha, delicia-se na terra” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 83, tradução nossa). A razão de toda essa identificação, segundo o Iluminado, é a não compreensão, esta que domina todos aqueles que pensam e percebem as

coisas na perspectiva de um “eu”, tendo como efeito e causa da identificação o deleite e a ânsia, esses que advém daquela ou que com ela se associam.

Por conseguinte, as pessoas mergulham na ignorância e no sofrimento por desconhecer que é esta identificação uma das causas do sofrimento, sendo o apego uma de suas condições, seja o apego por sons, formas, doutrinas, pelo ser ou pelo não ser. Além do mais, é por causa do apego que o sofrimento vem a ser das mais diversas maneiras ou que há um impedimento na possibilidade de compreensão e superação do *Dukkha*, como também é pela ausência enquanto efeito causal da relação entre o apego e a ânsia não ter sido preenchida (até porque jamais pode ser preenchida), que os seres viventes se apegam a uma compreensão incorreta de mundo, ou ainda é por causa do apego que continuam a perceber a si mesmos como terra, espaço infinito, deus, nada, *Nibbana*, estando além ou fora da realidade ou não dependendo do nada, de deus, do mundo ou do *Nibbana*, ou ainda vendo todas essas coisas, todo o mundo como sendo “meu” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 83-87).

O problema está na identificação, e quiçá quando Buddha profere: “raiz de todas as coisas” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 83, tradução nossa), se refira não somente a: “deleite é a raiz do sofrimento” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 89, tradução nossa), mas do “eu” enquanto raiz, e aqui não nos referimos à raiz no sentido de essência, mas como um problema, um modo incorreto de pensar, resultante de um querer ser ou não querer ser, da crença na individuação, do não antolhar o ente como uma junção de elementos e dependente, pelo não meditar de que não interessa se existe um “eu” que está fora, que comanda, por não compreender que todas as coisas fazem parte do princípio de condicionalidade, ou seja, são impermanentes, pois não existe no mundo quaisquer coisas que não sejam impermanentes.

Logo, o “eu” também não é algo eterno, é uma ilusão que advém com o apego, e até mesmo o corpo no qual o insensato e imprudente identifica como sendo ou tendo um “eu”, espírito ou alma, é um amalgamado de partes, é uma total imundice, como diz o Buddha em um dos textos do *Sutta Nípāta*, denominado *Vijaya Sutta*:

Esta é a noção de corpo. Unidos pelos ossos e tendões, preenchido com pele e carne [...] preenchido com intestino [...] com fígado e a bexiga, um coração, pulmões, rins e baço. Com muco e saliva [...] sangue [...] muco das narinas; e da boca às vezes [...] suor e sujeira fluem do corpo (SUTTA NÍPĀTA, 2017, p. 187-188, tradução nossa).

Consequentemente, até mesmo uma possível concepção do “eu” como sendo um ser consciente, a proposição ontológica e epistemológica de que ser e pensar são a mesma coisa, até mesmo essas especulações são problemáticas, visto que a própria consciência é um

agregado. Logo, tanto a proposição “eu” como consciência (nome, abstrações), como também a ideia de “eu” como corpo (formas), não condizem com a verdade, com o fim do sofrimento, somente ruminam e voltam a infundáveis especulações. Em razão disso, Buddha delinea esse problema em um dos *suttas* do *Khandhasaṃyutta*, ou *Discursos conectados sobre os agregados*, em que fala sobre as características de *anatta*, ou melhor, sobre os embargos da identificação seja com a forma, seja com a consciência. Dessa maneira profere:

A forma é não-eu. Pois se, monges, a forma fosse eu, esta forma não conduziria a aflição, e seria possível ter isto da forma: “Que minha forma seja assim; que minha forma não seja assim” [...] Pois se, monges, a consciência fosse eu, seria possível ter isto da consciência: “Que minha consciência seja assim, que minha consciência não seja assim” (SAMYUTTA NĪKĀYA, 2000, p. 901-902, tradução nossa).

Nesse sentido, tanto os pontos de vista do ente como forma ou como consciência são analiticamente colocados em aporia, porque não é possível para todos aqueles que sustentam tais enunciados fazer com que seu corpo ou sua mente sejam da forma como desejam, visto que não têm controle nem sobre a realidade material muito menos sobre a mental, de modo que toda especulação finda levando a novos fraseados, e no fim ao estresse, insídias e descontentamento. Ademais, as coisas materiais e mentais fazem parte da “categoria” materialidade-mentalidade, não sendo determinadas e criadas por um ente, mas sim condicionadas e codependentes.

Portanto, tais ontologias são problemáticas, de modo que é em razão disso que no segundo texto do *Mūlapariyāyavagga*, nomeadamente *Sabbasava sutta* ou *A raiz de todas as manchas*, Buddha mostra como destruir todas as impurezas, e que para isso faz-se necessário ter uma visão e um conhecimento correto, dito de outro modo: “a destruição de todas as manchas é para aquele que conhece e vê” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 91, tradução nossa). E nesse caso, tal visão e conhecimento devem ter como base o não apego, não devendo se volver a um “eu” ontológico ou epistemológico.

Dessa forma, o Abençoado fala sobre todos aqueles que por desatenção e ignorância findam se voltando às manchas, e especificamente ao desejo de querer ser ou a busca por um ente, de maneira que tais indivíduos perguntar-se-ão sobre: “Eu estava no passado? Eu não estava no passado? [...] Eu devo ser no futuro? Eu não devo ser no futuro? [...] Eu sou? Eu não sou? O que eu sou? Como eu sou?” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 92, tradução nossa).

O Buddha profere que por consequência dessas indagações, há o surgimento de seis visualizações, essas as quais nomina de: 1) A acepção da existência de um “eu” que existe devido e para si próprio 2) Que não existe em razão de si mesmo 3) A percepção de que é um

“eu” e que por ser um ente possui um “eu” 4) Concebe e relaciona o não-eu com o “eu”, isto é, coloca o não-eu como se fosse um ente ou parte do “eu”, ou de outra forma, liga não-existência à existência 5) Compreende o ente com não-ente, relaciona a existência com a não-existência 6) Vê o “eu” enquanto aquele que se comunica e que vive todas as experiências consequentes do *kamma*, mas que apesar de tudo isso é um ser imutável e eterno (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 92-93).

Essas visualizações são as consequências das indagações imprudentes, daqueles que se voltam a pensar e meditar sempre mediante um “eu”, ao se apegar e não soltar essa *egoidade*. É um ato de se prender às ilusões causadas pelas manchas, ignorância e apego, sendo esse último aquilo que leva aos efeitos cruéis de todo anelar-se à individuação, leva ao sofrimento, à inquietação, ao desejo de ser, de extirpar-se, de considerar-se como um não-ser, de apegar-se ao não-ser, ou a pensar o “eu” como sendo nome ou forma, e nesse apego não mais sair, resultando em uma vida cheia de sofrimentos, pesares e dilacerações. Desse modo, o problema está no apego, seja ao “eu” ou ao não-eu, e no fundo todas essas especulações levam ao cansaço, lamentação, dúvida, ausência, arrogância, superstição, crença cega, presunção, a recusa de críticas e admoestações, medo, pavor e vazio.

É em virtude de evitar tais problemas e de não desviar do problema real, isto é, a superação do *Dukkha*, que: “O Buda aconselhou que não se desse atenção a questões como ‘Eu existo?’ ou ‘Eu não existo?’ pois não importa como elas sejam respondidas, conduzirão ao sofrimento e ao estresse” (THANISSARO, 2005, n.p). Ou seja, há outras coisas que devem ser o foco do pensamento e da investigação, especialmente a questão da superação do sofrimento. Por essa razão, não se deve volver aos efeitos da identificação e do apego, a constante busca pela essência e existência, porque como o Iluminado proferiu: “Esta visão especulativa, monges, é chamada de emaranhado de opiniões [...] contorções [...] vacilações [...] grilhões de opiniões” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 93, tradução nossa). São, no fundo, um volver-se a ignorância, por essa razão, faz-se necessário pensar as coisas como *anatta*, o que não quer dizer que criar-se-á ou estar-se-á criando uma doutrina do não-eu, da negação do “eu” pelo não-eu, não-existência ou não-ser, até por que pensar a realidade dessa forma seria somente mais um modo do apego. Logo, *anatta* é desapego, ou ainda de que é pelo desapego que é possível superar o volver a individuação, é possível chegar ao fim do sofrimento.

2.1.1 O “eu” no contexto social

Não obstante a crítica budhista ao “eu”, seja enquanto a problematização do apego à existência como também à não-existência, reiteramos que os ensinamentos do Buddha não se voltam ao fatalismo que é a negação do “eu” enquanto um ente na instituição que mormente denomina-se civilização, sociedade, cidade, ou um grupo ou grupos de seres vivos que formam um ambiente organizado, ou seja, Buddha jamais negou o ser enquanto caracterização de um ente dentro de um ambiente com muitos outros seres, da relação entre o ente, o outro e a realidade na qual estão. Sua crítica diz respeito ao apego ao “eu”, seja no apego à especulação ontológica e epistemológica ou pela relação apego e ânsia, o volver aos prazeres sensuais, às mais diversas doutrinas, ao desejo de ser e de ter, ou ao desejo por formas etc.

Um dos problemas analisados pela Filosofia Budhista, como já demonstramos nesta pesquisa, diz respeito ao apego à ideia de um “eu”, e de que tal coisa leva ao sofrimento, inquietação, velhice e morte. Mas isso não quer dizer que o Iluminado não antolhava as relações seja dele mesmo ou das comunidades (*P. sangha*) *bhikkhus* e *bhikkhunīs* dentro do contexto social. Muito pelo contrário, a própria conduta e disciplina na ordem monástica, os ensinamentos basilares do caminho, a saber: os Cinco Princípios ou Preceitos (*P. sīla*) que tratam de como as pessoas deveriam se comportar (viver) ou das pessoas que têm boas qualidades⁸, ou seja: “abster da destruição da vida [...] de tomar o que não é dado [...] de má conduta sexual [...] de fala falsa [...] do licor, vinho e intoxicantes, base para a negligência” (AÑGUTTARA NĪKĀYA, 2012, p. 762, tradução nossa). Ou a prática da libertação, destruição e abandono das manchas advindas dos pensamentos por desejos sensuais, má vontade, crueldade e estados prejudiciais (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 95), ou ainda a prática de *Metta* (P.), do amor incondicional e sem quaisquer limitações, amor esse em vista a todos os vivos sem quaisquer distinções.

Portanto, o “eu” e o outro no contexto ou na realidade social têm uma relevância na prática do caminho para a libertação do sofrimento, mas isso é válido somente quando não se parte do apego, quando se tem como base a prática da benevolência, da compaixão, dos estados saudáveis, da atenção plena para com todos os seres, do amor-bondade e da equanimidade. Além do mais, o próprio Gotama conviveu com milhares de pessoas, esteve e

⁸ Sobre esta questão, é interessante a distinção apresentada em um dos livros do *Abhidhamma Piṭaka*, nomeadamente *Puggala-Paññatti* ou *Designação dos tipos humanos*, especificamente no início do capítulo quatro, no qual é discutido sobre a pessoa boa (de boas qualidades) e a não boa (de más qualidades), de modo que sobre essa última é dito que não é bondosa porque: “é um destruidor da vida, tomador das coisas que não são dadas, má conduta nos prazeres sensuais, mentirosa, alguém indulgente no prazer espiritual, fermentado por licores e intoxicantes” (PUGGALA-PAÑÑATTI, 2006, p. 55, tradução nossa). Enquanto que o ser humano bondoso pratica *sīla*, e ademais, torna-se muito melhor quando além de se abster das ações realizadas pelo ser humano não bondoso, incita a todos a praticarem boas ações, a volverem-se aos preceitos.

ensinou o *Dhamma* a mulheres e homens, a pessoas pobres, famintas, ricas, ladrões, reis e rainhas, em outras palavras: “O próprio Buddha tinha certamente uma personalidade [...] muitos talentos [...] compassivo, e também tinha um bom sentido de humor – mas estas não eram qualidades com as quais se identificasse” (CANDASIRI, 2017, p. 111). Logo, a crítica ao “eu” diz respeito à identificação, ao apego a um ente ou a uma visão ontológica de mundo, jamais referente a convivência seja nos mosteiros, retiros, dentro de casa, na cidade e na sociedade. Por essa razão, devemos desejar a todos os viventes, muita paz, felicidade, respeito, benevolência e *Metta*.

3 O DHAMMA

Neste capítulo, teceremos algumas considerações sobre o *Dhamma*, isto é, sobre os primeiros ensinamentos Buddhistas e de como esses se entrelaçam dentro do Cânone Pāli, especificamente, no *Sutta Piṭaka*. Dessa maneira, trabalharemos primeiramente o conceito de *Kamma*, esse que no caminho para a libertação tem um papel fundamental, visto que ele é responsável pela possibilidade de liberdade, ou seja: “Enfatiza a importância da ação humana e seus efeitos: as pessoas criam o próprio ‘destino’” (HARVEY, 2019, p. 70). Consequente, discutir-se-á o principal ensinamento do Buddha, isto é, as Quatro Nobres Verdades, como também alguns outros ensinamentos que se relacionam com essas verdades. Sendo que esses ensinamentos serão essenciais no caminho para superação do sofrimento, para compreender e superar a existência condicionada, ou ainda para o “abrir das portas” para o *Nibbāna*.

3.1 Discussões sobre o *Kamma*

No *Mūlapariyāyavagga*, encontramos os principais conceitos Buddhistas, e um deles é o conceito ou a lei de *Kamma* (S. Karma). Mas, nesse texto, não há um aprofundamento da discussão sobre essa lei. No entanto, isso não infere na asserção de que essa ou que todas as coisas que se manifestam a partir ou graças a esta não sejam discutidas. Logo, é citado diretamente, apesar de não ser conceituado, e tal citação aparece no *Bhayabherava Sutta*, especificamente quando o Abençoado fala sobre o momento antes de sua Iluminação, e de que ao manter-se em equanimidade e com a mente totalmente concentrada: “Compreendi como as coisas passam de acordo com suas ações” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 106, tradução nossa). Além do mais, o conceito de *Kamma* é discutido de forma indireta em diversos *Suttas* do *Mūlapariyāyavagga*, como na apresentação das condicionalidades no *Sammādiṭṭhi Sutta*, especificamente nos efeitos da relação ignorância e manchas, nas tendências pela presunção, aversão, luxúria e opinião (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 144).

Consequente, o supracitado aparece indiretamente quando o que está em discussão diz respeito às nossas ações, e por essa razão, se mostra na ética descrita no *Sallekha Sutta*, em que nesse é dito que não se deve praticar crueldade, maldade, falsidade, ódio ou à má vontade, ou aparece no *Dhammadāyāda Sutta*, na questão de que não se deve praticar e volver-se a ganância e ao ódio, visto que esses são alguns dos males do mundo. Logo, se deve caminhar para a paz, e tal coisa é apresentado no *Vatthūpama Sutta*, ou a *Símile da roupa*, em que o Buddha utiliza o exemplo de um roupa mal tingida para falar sobre as impurezas da mente, ou

seja, de que a consequência de uma mente nesse estado é uma destinação não ditosa, e de que por essa razão, faz-se necessário compreender quais são essas manchas que de uma forma ou outra maculam a mente, essas que são: “Má vontade... raiva... vingança... desprezo... atitude dominadora... inveja... avareza... engano... fraude... obstinação... presunção” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 118, tradução nossa), e da necessidade de conhecê-las e abandoná-las, isso sendo possível a partir da prática de *Metta*, na prática da compaixão e amor incondicional, à vista disso, aquele que age dessa maneira: “reside permeando e abrangendo todo o mundo com uma mente imbuída com amor-bondade” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 120, tradução nossa).

Esses são alguns dos *Suttas* em que o *Kamma* aparece de forma indireta no *Mūlapariyāyavagga*, em que pela ação evita-se ou pratica uma outra ação, e por consequência tem-se o efeito que advém desse processo, seja no nível da fala, da relação com o mundo pela linguagem, seja pela prática mesmo ou devido a mente, essa pela qual todas as outras começam (PAYUTTO, 2013, n.p)

Nesse sentido, tem-se no *Mūlapariyāyavagga* uma visão geral do *Kamma*, esse que é sumário para a compreensão da atividade dos seres vivos, pois “gera” a prática, a escolha e a recusa. E é por essa razão que a liberdade é possível, visto que aquele está ligado ou é fundamento da intenção (da escolha ou do eximir-se), e essa por sua vez leva a toda fala, percepção mental e ação. Dessa forma, tem-se no *Kamma* o princípio de liberdade ou a esfera em que a liberdade é possível, isto no sentido de que se não existisse esse conceito na Filosofia Budista, seria difícil superar o sofrimento pelo ensino, pois sem o supracitado, a esfera da liberdade morosamente seria concebível, de modo que estar-se-ia somente condicionado, ser-se-ia somente levado. Inclusive, seria até mesmo difícil pensar sobre a qualidade das ações, se são boas ou más. Portanto, *Kamma* é fundamental para todos os vivos, é a possibilidade de existência e consciência de suas ações, dos seus conhecimentos e de suas atividades éticas ou morais, pelo que são ou serão, em outras palavras:

O kamma é aquela força que dirige a sociedade humana ou decide os valores que ela tem. Embora seja apenas um tipo de lei da natureza, ela é a mais importante para nós como seres humanos, porque ela é nossa responsabilidade. Nós somos os criadores de kamma e kamma por seu lado molda o destino e as condições das nossas vidas (PAYUTTO, 2013, n.p).

Portanto, mesmo sendo uma entre muitas leis, *Kamma* tem sumidade no mundo dos valores, e que apesar de estar sob o princípio de codependência, é por meio dela que podemos libertarmo-nos do sofrimento como também podemos criar novas dilacerações. É por causa da

consciência de que todas as nossas ações estão sob o princípio de causa e efeito que podemos, na esfera de *Kamma*, na esfera da liberdade, superar o *Dukkha*, pois aquele é, em certo sentido, liberdade, apesar que também pode ser o seu contrário, porque: “*kamma* é intenção (*cetana*) e esta palavra inclui volição, escolha e decisão, o ímpeto mental que conduz à ação” (PAYUTTO, 2013, n.p). E por ser intenção como também por estar anela às formações volitivas, a causa e o efeito das ações podem ser boas ou más, agradáveis ou desagradáveis, sendo que estas últimas vêm a ser devido a ignorância, esta que por sua vez é a esfera do limitado, e em certo sentido, da não liberdade. Assim, pode-se dizer que *Kamma* é aquilo que possibilita a liberdade, não sendo necessariamente a liberdade, mas a condição tanto desta quanto da ignorância, condição no sentido de que sem *Kamma* não seria possível conhecer se uma ação, fala ou pensamento é errado ou se é correto, se leva à liberdade ou à ignorância.

Para ter uma visão mais clara sobre o que quer dizer *Kamma*, pode-se recorrer a discussão sobre esse conceito no *Aṅguttara Nikāya*, especificamente em um dos textos *Do livro dos três*, em que o Abençoado fala sobre as três causas que são as condições de existência do supracitado, a saber: a relação causal gerada pela ganância, ódio e ilusão, e de que qualquer um que pratique uma dessas três: “Onde quer que o *kamma* amadureça, lá está aquele que experimenta seu resultado” (AṅGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 230, tradução nossa), ou seja, o efeito sempre acompanha a causa.

Nesse mesmo *Sutta*, é apresentado também outras três causas para o surgimento de futuros efeitos, causas essas que são as respectivas antônimas das supracitadas, isto é, a ausência de ganância, de ódio e de ilusão. Inclusive, Buddha utiliza uma alegoria para ensinar que quando essas seis causas são praticadas seus efeitos são inevitáveis, a saber: pede para que os monges imaginem algumas sementes que estão em condição para o plantio, estas que, ao serem colocadas no solo, ao certo crescerão e darão seus devidos frutos (AṅGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 231). Com essa alegoria, o Iluminado tem como propósito ensinar que qualquer coisa que seja realizada tendo como condição uma má ação ou uma boa ação, no fim, cada qual gerará o efeito correspondente à causa.

Portanto, *Kamma* é claramente um dos principais conceitos Buddhistas, de forma que aparece em todo o Cânone *Pāli*. E no próprio *Majjhima Nikāya* encontramos várias referências aquele, inclusive discussões extremamente aprofundadas, como acontece no *Cūḷakammavibhaṅga Sutta* ou *Uma breve exposição da ação*. Nesse texto, Buddha é questionado pelo Brâmane Subha sobre quais são as condições que tornam as pessoas feias ou belas, empobrecidas ou prósperas, sábias ou tolas, elevadas ou baixas, que determinam sobre a longevidade ou a efemeridade de suas vidas ou ainda sobre a inferioridade ou superioridade.

A resposta que Buddha dá a essas indagações é que as condições ou causas dos modos de vida dizem respeito às ações, as maneiras pelas quais os seres vivos vivem, agem e assim modelam as suas vidas, em suas palavras: “Os seres são donos de suas ações, herdeiros de suas ações, originam-se a partir de suas ações, estão vinculados a suas ações” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 1053, tradução nossa). Ou seja, todas as nossas “qualidades” e os nossos “defeitos” são de nossas responsabilidades.

No contexto desse *Sutta*, Buddha utiliza o *Kamma* para explicar a maneira como as pessoas nascem/renascem em determinados modos de existência, de forma que quando as pessoas: 1) matam seres vivos 2) são injuriosas 3) se irritam, têm raiva e são hostis 4) têm inveja dos outros 5) não ajudam as pessoas que lhes pedem água, comida ou roupa 6) são arrogantes e desrespeitosas 7) não buscam conhecer quais coisas são prejudiciais ou que levam a uma vida saudável e ao bem-estar, e por consequência, que esses tipos de pessoas renascem e vivem respectivamente: brevemente, doentes, são feias, sem influência, pobres, baixas e tolas. Enquanto que aqueles que não agem dessa forma têm uma: “vida longa [...] saudável [...] bonita [...] influente [...] próspera [...] elevada [...] sensata” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 1057, tradução nossa).

Possíveis interpretações em vista do ensinamento Buddhista do caminho, e nesse caso de acordo com a ideia de que: “Os seres são donos de suas ações” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 1057, tradução nossa), leva-nos a meditar de que esse *Sutta* pode ser compreendido em vista de significações específicas, quer dizer, de que a ação em busca da libertação depende de cada pessoa, de que somos responsáveis pelos nossos “destinos”, ou ainda, que quando agimos de forma não caridosa, olhando para o outro com raiva, hostilidade e ódio, que tais coisas nos tornam realmente feios, isto é, o rosto fica enrugado, os olhos esbugalhados e a voz esganiçada. Já quando agimos em vista do amor-bondade, as nossas expressões são outras, tornamo-nos sorridentes e tranquilos.

3.1.1 O Principal ensinamento do Buddha: As Quatro Nobres Verdades

O principal ensinamento Buddhista é descrito brevemente no *Sammādiṭṭhi Sutta*, apesar de que neste *sutta* quem descreve tal ensinamento não é o próprio Buddha, e sim um de seus discípulos, nomeadamente venerável Sāriputta, em que este explica a um grupo de monges uma das maneiras de se alcançar a visão correta, e aqui, utiliza a principal doutrina do Buddha, as Quatro Nobres Verdades. Dessa forma, Sāriputta profere que a visão correta é alcançada quando as pessoas compreendem o que é o *Dukkha*, sua origem, seu fim e o modo

pelo qual é possível o fim do sofrimento. E para que essa compreensão seja possível, é necessário primeiramente compreender que existe sofrimento/insatisfação, esse que para o Budhismo inicial é o problema central, este último que por sua vez é resolvido com o ensino das Nobres Verdades.

No início desse *Sutta*, é apresentada a Primeira Nobre Verdade, a verdade de que o sofrimento é ou existe, de forma que não é possível ou não se deve negá-la, pois tal coisa também é *Dukkha*. Logo, deve-se compreender a existência do sofrimento, de tudo aquilo que está ligado a ele, a saber: nascimento, dores, tristeza, envelhecimento, desespero, morte, os agregados na sua relação com a categoria do apego ou ainda o resultado causal da não possibilidade de conseguir o que se deseja, ou seja, fracasso, insatisfação, ausência entre outros (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 134-135).

Consequente, é necessário mencionar que quando o Budhismo ensina sobre o aperceber da existência do sofrimento, de que esse existe desde o início da vida até o fim com a morte, ou ainda com o voltar a existir, o ciclo contínuo de vida e morte, de que ao proferir tais acepções, aquele não se volve ao fatalismo, isto é, a acepção de que a vida é somente pesar e desespero, mas que, ao compreender a existência de toda insatisfação, desespero, dor, pesar como realmente são, ao entender que o próprio *Dukkha* tem uma origem, não sendo então permanente, e por não ser permanente é que é possível ir além dele.

Logo, o sofrimento não é permanente, mais tem uma origem, e todas as coisas que as pessoas atribuem enquanto causas ou como sendo sofrimento, ou seja, o sofrimento advindo do corpo, o medo e pavor da velhice ou da morte, ou ainda a despeito da mente, em que por causa de falsas ou problemáticas concepções e doutrinas (uma mente manchada) as pessoas podem cometer as maiores atrocidades.

Em corolário, deve-se aperceber que o corpo e a mente são impermanentes, de forma que o sofrimento que advém por esses ou nesses também chegam ao termo, e que por essa razão o próprio *Dukkha* também tem um fim, ou segundo o próprio Buddha ao falar sobre o que é o sofrimento, da conclusão de que a ligação desse com os agregados deve ser concebida assim: “Forma é sofrimento... Percepção é sofrimento... Formações volitivas são sofrimentos... Consciência é sofrimento” (SAMĀYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 867, tradução nossa). E assim, de que o sofrimento se relaciona com os agregados, esses que também são impermanentes.

Dessa forma, vem-se a conclusão de que a duvidosa compreensão dos agregados como sendo permanentes leva a uma falsa compreensão de mundo, à guisa de exemplo: a constante

submissão e ignorância ao sofrimento, ou seja, ignorar que a insatisfação ou sofrimento são *anicca* (impermanente), tem uma origem.

Consequentemente, é na compreensão da origem de *Dukkha* que se tem uma base inicial para a superação do sofrimento, porque esta origem diz respeito à Segunda Nobre Verdade, de que aquele tem uma origem causal. Mas qual é essa origem? A resposta de Sāriputta é que esta origem está na ânsia, esta que por sua vez está relacionada com: “prazer e luxúria, e deleite aqui e ali; isto é, ânsia por prazeres sensuais, ânsia por ser, e ânsia por não ser” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 135, tradução nossa). Ou seja, o sofrimento vem a ser por causa da ânsia, devido ao desejo pelos mais diversos tipos de prazeres, ou na ânsia expressa pela existência, no apego que se tem ao ser, na ideia ou nas especulações sobre a existência de um “eu”, ou de forma mais geral, na busca mesmo pela satisfação ou por afirmação de si mesmo, ou ainda no antolhar a realidade, as mulheres e homens como algo a preencher alguma coisa no “eu”.

Já a despeito ou na esfera da ânsia pelo não-ser, nessa como uma das causas da origem do sofrimento, podem ser elencadas as especulações que tratam acerca do não-ser, que proferem sobre a não existência absoluta seja do “eu”, do outro ou do mundo, ou seja, as supressões mesmo de toda a realidade, ou ainda as suspensões de valores, quer dizer, as doutrinas que nem afirmam nem negam, ou melhor, que criticam os que afirmam e os que negam sobre a realidade ou sobre a não-realidade. No fim, essas proposições e doutrinas acarretarão num amalgamar de dilacerações, pois na medida que negam a existência de tudo e se voltam a não existência, ou que negam ambos ou que nem negam nem afirmam, entram na sensação de ausência, no sentimento de dor, depressão e fracasso, conceitos esses que fazem parte do *Dukkha*.

Sobre a ânsia pelo não-ser, pode-se colocar ainda a negação do fracasso, dores, pesares e perdas, quando as pessoas chegam ao extremo e negam até mesmo o cansaço e a dor, ao desejarem não estarem em tal estado, de forma que tentam exterminar essas dolências, ao proferirem: “isso não pode ser assim, não posso terminar nesse estado, deve ter algo a mais”, ou ainda, que tais pessoas vivem suas vidas ora desejando ser ou desejando não ser, e que da relação entre esses dois desejos é possível citar uma de suas consequências, a saber: de que a partir do resultado causal que tornou “impossível” a existência, tem-se o seu contrário, o desejo de não existência, expresso na tentativa de suicídio.

Dentro dessa perspectiva, da relação entre ser e não ser, e um de seus resultados (o suicídio), podemos citar um exemplo emblemático que aparece no cânone Budista, em que no *Therīgāthāpāli*, ou *Sobre as monjas anciãs*, ou mais especificamente no *Sīhātherīgāthā*, é

apresentando um exemplo curioso e funesto da problemática dos prazeres sensuais (ânsia), ou ainda do não controle da mente, e da subjugação desta pela luxúria e dos resultados de tais coisas.

Assim, nesse *Sutta*, a Monja Sīhā narra que mesmo depois de sete anos de renúncia, vivendo na floresta, estando magra, amarela e pálida, não conseguira ter controle sobre sua mente, de forma que por não ter desfrutado de qualquer felicidade, em razão disto tomou a decisão de adentrar na floresta com uma corda e de se enforcar em suas palavras:

Então segurando uma corda, entrei na floresta; é melhor enforcar-me aqui [...] tendo feito um laço forte, tendo amarrado num galho de árvore; tendo colocado a corda em torno do pescoço, minha mente estava então totalmente liberta (THERĪGĀTHĀPĀLI, 2017, p. 22, tradução nossa).

Esse exemplo emblemático, pode ser colocado sob duas interpretações ou considerações, primeira: caso esse *Sutta* seja lido de forma errônea, ou seja, sem ter como base o conhecimento do contexto Budista da busca pela liberdade, da aceitação do sofrimento como este realmente é, no sentido do antolhar que este tem uma origem, então, tal leitura pode levar a interpretação incorreta de que a monja conseguiu a libertação no ato de preparar-se para se enforcar. Já a segunda consideração seria a seguinte: que ao tentar se enforcar, a monja percebeu que sua mente estava sendo levada e controlada, e ao perceber tal coisa, sua mente se libertou, o que no contexto do *Therīgāthāpāli* e das Quatro Nobres Verdades, que fala sobre o caminho para a libertação, quer dizer que ela percebeu o que aquilo era e o que estava tentando fazer, que sua ação era resultado da ânsia, do descontrole da mente que leva a exterminação. Logo, ao compreender tal coisa sua mente foi libertada.

Portanto, é a partir da compreensão da ânsia como origem do sofrimento, que podemos adentrar na Terceira Nobre Verdade, na asserção de que existe um fim para o sofrimento, sendo que este fim diz respeito a renúncia de toda ânsia, de forma que sobre tal renúncia o monge Sāriputta diz: “o desaparecimento sem vestígio e cessação [...] rejeitando mesmo a ânsia. Isto é chamado a cessação do sofrimento” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 135, tradução nossa). Por conseguinte, após o desaparecer de toda a ânsia tem-se entrada no caminho para a cessação do *Dukkha*, esta que é possível pelo conhecimento e prática da Quarta Nobre Verdade, pela compreensão de que há um caminho pelo qual o sofrimento chega ao fim, sendo tal caminho: “Este nobre caminho Óctuplo; isto é, visão correta, intenção correta, fala correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, e concentração correta” (MAJJHIMA NĪKĀYA, 1995, p. 134, tradução nossa).

Assim, essa nobre verdade dar-se-á a partir da entrada no caminho Budhista para a superação do sofrimento, ou ainda é o modo em que tal superação é possível.

Além do mais, a Quarta Nobre Verdade é normalmente dividida em três categorias, a saber: *Sīla* (moralidade), *Samādhi* (concentração) e *Pañña* (sabedoria). De modo que na categoria ou fator *Sīla*, tem-se: ação, fala e modo de vida corretos, já em *Pañña* tem-se: pensamento e compreensão corretos, enquanto que em *Samādhi* é inserido: concentração, esforço e atenção plena corretos (MAHATHERA, 2016, p. 77).

Apesar do ensino das Quatro Nobres Verdades ser descrito brevemente no *Mūlapariyāyavagga*, a sua principal descrição se dá dentro do *Saccasaṃyutta*, texto este no qual se discute sobre as verdades, sendo que o primeiro ensinamento do Buddha é exposto especificamente no *Dhammacakkapavattana sutta*, muito embora o conteúdo desse ensino percorra todo o cânone⁹. Nesse texto, Buddha profere o seu primeiro e mais importante ensinamento, em que comunica a cinco ascetas as Nobres Verdades.

Ademais, há alguns fatos interessantes a respeito do contexto que possibilitou esse *Sutta*, como também da razão de ser pronunciado e para quem foi primeiramente pronunciado, de maneira que tais coisas revelam tanto a crítica Budhista a algumas doutrinas de sua época como também o valor pedagógico do Caminho do meio.

Dessa forma, foi pelo Caminho do meio que Gotama alcançou a Iluminação, não tendo alcançado em suas práticas anteriores, a saber: no estudo da meditação *Yóguica* e na prática da mortificação de si, em que sobre a primeira, mesmo após ter chegado aos mais sublimes estados meditativos desse ensinamento, esses não eram o que estava procurando, ou a despeito da segunda doutrina, o então *Bodhisatta* (P.) antolhou nessa a impossibilidade do caminho.

Sobre a prática ascética da mortificação de si, os textos em *Pāli* detalham o estado (a imagem) a qual o *Bodhisattva* (S.) chegou, ou seja, que após castigar o seu corpo por anos, chegou a meditar sem respirar, ou a ingerir pouquíssimos alimentos, coisas que causaram a deterioração do seu corpo, como ele nos diz:

Por causa de comer tão pouco [...] se eu tocasse a pele do meu estômago eu encontrava a minha espinha dorsal e se eu tocasse a minha espinha dorsal eu encontrava a pele do meu estômago (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 339, tradução nossa).

⁹ Conferir os textos: *Aṅguttara Níkāya* (2012, p. 268-270), *Dhammapada*, (2013, p. 72), *Dīgha Níkāya* (1995, p. 344-349) *Vibhaṅga* (2010, p. 130-133).

Portanto, ao perceber o estado decrépito de seu corpo, como também a ausência de qualquer possibilidade de Iluminação nessa prática, abandonou tal doutrina, e por ter feito tal coisa, os seus companheiros de ascetismo partiram para outro caminho, em outras palavras: “Quando Gotama ingeriu alimentos nutritivos [...] seus cinco companheiros de ascetismo se afastaram dele desgostosos, achando que ele havia abandonado a busca” (HARVEY, 2019, p. 49).

Assim, após o abandono dessas práticas ascéticas (especialmente o afastamento da doutrina da mortificação de si), o *Bodhisatta* tomou outro caminho em vista a conquista da Iluminação, de maneira que esta aconteceria tempos depois.

Um outro fato interessante sobre esse *Sutta*, é que marca o reencontro de Gotama com os ascetas supracitados, de forma que tal encontro tem um valor pedagógico importantíssimo, porque é partir desse momento que Buddha inicia sua jornada para o ensino do *Dhamma*, de modo que tais ascetas serão os seus primeiros discípulos.

No *Dhammacakkapavattana sutta*, ou *Colocando a Roda do Dhamma em movimento*, Buddha apresenta o ensinamento das Quatro Nobres Verdades, de modo que, primeiramente, critica o caminho que ele mesmo tinha percorrido anteriormente, ou pelo menos parte dele, até por que nesse texto não há uma crítica à meditação *Yóguica*, esta que, inclusive, será adicionada na prática Budhista (ELIADE, 2011, p. 90), a crítica diz respeito somente às vidas voltadas aos prazeres e à doutrina da mortificação de si, de forma que: “Esses dois extremos não devem ser seguidos [...] A busca por felicidade nos prazeres sensuais [...] e a busca da mortificação de si” (SAMYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 1844, tradução nossa). Dessa forma, Buddha nos diz que o caminho a ser seguido é o Caminho do meio, este que tem como base o Nobre Caminho Óctuplo, este que por sua vez é a Quarta Nobre Verdade.

Nesse sentido, o Iluminado elenca inicialmente a Primeira Nobre Verdade, essa que diz respeito ao reconhecimento do *Dukkha*, em suas palavras:

Agora isso, monges, é a nobre verdade do sofrimento: nascimento [...] envelhecimento [...] doença [...] morte [...] união com o que é desagradável [...] separação do que é agradável [...] não obter o que se quer [...] em resumo, os cinco agregados sujeitos ao apego são sofrimento (SAMYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 1844, tradução nossa).

Assim, com essa citação, Buddha tem como propósito esclarecer e afirmar que o sofrimento existe e de que este abrange toda a existência, que tudo que vem a ser não está isento do *Dukkha*, de forma que todas as nossas ações, o próprio processo de envelhecimento que termina com a morte e o nascimento que se dá devido ao renascimento, ou a perda

daqueles aos quais amamos e estimamos, seja os amigos, os colegas, a família, ou ainda o insucesso ou o fracasso de quando não se consegue o que se deseja, e de forma geral, toda a existência está envolvida pelo sofrimento.

No entanto, vale mencionar novamente que o Budhismo não se volve ao fatalismo, pois o próprio Buddha critica-o, de maneira que o que o Abençoado deseja ensinar com a Primeira Nobre Verdade é que *Dukkha* existe, isto é, existe insatisfação, dor, sensação de ausência entre outros. Logo, não é possível fugir de tais coisas, visto que tal ato também é expressão de *Dukkha*, por essa razão deve-se reconhecer o sofrimento, para que após tal reconhecimento seja possível saber a sua causa.

Portanto, essa Primeira Nobre Verdade, além de abrir o caminho para a Segunda Nobre Verdade ou ainda por estarem mutuamente relacionadas, constata o que é o sofrimento, como também apresenta algumas das categorias da Originação codependente, ou seja, nascimento, envelhecimento e morte, apego e as categorias que os agregados englobam, a saber: percepção, forma, sentimento, as formações volitivas e a consciência.

Sobre a abrangência dessa Nobre Verdade, é interessante perceber que ela abarca os agregados, e desse modo, toda a nossa percepção de existência, levando ao *Khanda Sutta*, ou seja, a conceituação dos agregados ou aquilo no qual esses se mostram, de maneira que aqueles dizem respeito seja a forma, sentimento, percepção, formações, consciência em qualquer tempo, ou ainda seja na concepção das coisas como estando perto de nós ou em outros lugares, sendo inferiores ou não, sendo algo sutil ou ainda sendo algo de existência grosseira, ou dizendo respeito a algo interno ou externo (SAMYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 886).

Já a despeito dos agregados sujeitos ao apego, esses se dão a partir da relação agregados e apego, ou mais especificamente, no resultado causal (Primeira Nobre Verdade) que leva a: “separação do que é agradável” (SAMYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 1844, tradução nossa), e nesse caso, das contaminações que advém aqueles que não compreendem o *Dukkha*, mergulhados no apego, e estando apegados não percebem as coisas como realmente são, não compreendem que o apego aos agregados é o problema que deve ser enfrentado e jamais tido como: “Isto é meu, isto sou eu, isto é meu eu” (SAMYUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 992, tradução nossa). Logo, não se deve identificar-se com os agregados e com os elementos que constituem o mundo material e imaterial, deve-se “concebê-los” como *anatta* (não-eu), reconhecer que (o apego a) esses levam ao sofrimento, que estão sob o princípio de causalidade. De forma que, para superar tais mundos, é necessário conhecer a origem do sofrimento.

Assim, reconhecendo a existência do supracitado, entra-se na Segunda Nobre Verdade, de que existe uma origem para o sofrimento, nas palavras do Buddha:

A nobre verdade da origem do sofrimento: é essa ânsia que conduz a renovada existência, acompanhada por deleite e luxúria, buscando deleite aqui e ali; isto é, ânsia por prazeres sensuais, ânsia por existência, ânsia por exterminação (SAMŸUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 1844, tradução nossa).

Dessa forma, Buddha profere que há uma origem para o sofrimento, sendo que tal origem diz respeito à ânsia/desejo, na ligação desta com o prazer desenfreado, com o desejo de existir como também com o de não existir. Inclusive, na noção de ânsia expressa no *Dhammacakkapavattana sutta*, tem-se presente a relação entre a categoria (elo) da existência e a do apego.

Além do mais, essa nobre verdade mostra ou nela está subjacente, a acepção de que o Budhismo não se volve ao fatalismo, mas que aponta uma origem para o sofrimento, de forma que é possível compreender que *Dukkha* não é permanente, mas que é a *anicca*. Por essa razão, abre-se espaço para a próxima Nobre Verdade.

A Terceira Nobre Verdade diz respeito a constatação Budhista de que existe um caminho para a superação de toda a dor, sensação de fracasso e vazio, e para que tal caminho seja possível é necessário compreender que: “A ânsia é a raiz da miséria” (SAMŸUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 876, tradução nossa), por essa razão, deve-se abandoná-la, no sentido de não se apegar, e com isso a: “cessação mesma da ânsia” (SAMŸUTTA NÍKĀYA, 2000, p. 1844, tradução nossa). De modo que para “encontrar” ou “chegar” na cessação, Buddha descreve um caminho a ser seguido por todos aqueles que tiverem como objetivo a superação do *Dukkha* e o “entrar” no *nibbana*, sendo que em vista à cessação é apresentada a Quarta Nobre Verdade, o Nobre Caminho Óctuplo.

Sobre a Quarta Nobre Verdade, faz-se necessário algumas considerações que não foram feitas na primeira discussão que apresentamos sobre essa verdade, a saber: de que o Caminho Óctuplo relaciona-se e tem um papel fundamental seja na compreensão do mundo codependente, como também na superação deste, ou seja, de que nos fatores do caminho no tocante a *Sīla*, tem-se em tal a expressão das formações volitivas, ou melhor, da consequência natural (bom *kamma*) de quando as pessoas pensam, falam, agem e vivem corretamente, já no *Samādhī* tem-se aquilo pelo qual é possível toda e qualquer fala, pensamento, ação e tipo de vida corretos, porque é a partir da concentração, da plena atenção e do esforço que é possível ter uma vida verdadeiramente correta, do ter como meta a libertação, a cessação da ânsia. Já

nos fatores condizentes a *Pañña*, tem-se a relação destes com as categorias de consciência e de mentalidade-materialidade, isto é, que a partir do pensamento e compreensão corretos é possível superar os pensamentos prejudiciais e se volver aos pensamentos saudáveis, estes que levam ao bom *kamma* como também a superação de *Dukkha*, e, por fim, que todos esses fatores possibilitam o *nibbana*.

4 O CAMINHO PARA O NIBBANA

Após a compreensão dos ensinamentos Buddhistas acerca do *Kamma*, das Quatro Nobres Verdades e os diversos conceitos que com estas se relacionam e que expomos no terceiro capítulo, abre-se o caminho para a cessação do sofrimento, cessação esta que discutiremos agora no quarto capítulo desta pesquisa. Nesse capítulo, abordaremos o ensinamento mais emblemático e difícil do Budhismo inicial, o *Nibbana*, a “realidade” a qual nenhum conceito e linguagem do mundo dependente consegue verdadeiramente explicar, de modo que as tentativas de nominar o supracitado como: realidade, mundo, fora deste, além ou aquém, como não existência ou existência, ambos ou nenhum destes são insuficientes, ou ainda, que até mesmo os vocábulos mais “adequados” para sua possível “definição”, a saber: verdade, felicidade, paz, profundo, incondicional, experimentar, desapego, a ilha para além da qual nada mais há, que nenhum desses conceitos ou termos conseguem abarcar o *Nibbana*, apesar de que nos “mostram” um relance do que “seja”, especialmente, quando compreendemos o mundo pela “realidade” do desapego, pela não subsunção às categorias ou elos do princípio de condicionalidade. Portanto, apresentaremos agora um pouco da profunda discussão sobre o *Nibbana*.

4.1 Deliberações sobre o *Nibbana*

A discussão sobre o caminho para o *Nibbana* é esboçada em vários *suttas* do *Mūlapariyāyavagga*, especialmente quando se fala sobre o fim do sofrimento. No entanto, a discussão mais acurada sobre esse se dá no *Satipaṭṭhāna Sutta*, ou *As Fundações da Atenção Plena*, em que é apresentando o caminho para o *Nibbana* a partir da compreensão de *Sati*, ou seja, em que tendo como sustentáculo a parte do Caminho Óctuplo que diz respeito à atenção plena, tem-se a entrada no caminho.

Dessa forma, no *Satipaṭṭhāna Sutta*, Buddha apresenta aquilo pelo qual a cessação de toda a dor, pesar, medo, a própria superação das mais diversas existências é possível, em que finalmente podemos alcançar *Nibbana*, sendo que a realização da cessação de *Dukkha* dá-se devido ao caminho direto, este que é: “As quatro fundações da atenção plena” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 145, tradução nossa). Desse modo, é a partir desse caminho que o objetivo do Budhismo é alcançado.

Além do mais, o Abençoado esmiúça essas Quatro Fundações, ao proferir que elas são a contemplação e compreensão do corpo, sentimento, mente e objetos mentais como

verdadeiramente são, e jamais como ensejamos que sejam, de maneira que esse entendimento correto se refere a percepção daquelas livre de qualquer apego e identificação, a saber: a compreensão destas como sendo corpo, sentimento, mente e objetos mentais.

Inclusive, é interessante notar que além dessas fundações serem a possibilidade da cessação de toda dor a partir da compreensão correta de mundo pela atenção plena, do olhar cuidadoso que não se apega ou se objetifica, mas que vê as coisas enquanto realidades não subsumidas a um *ātman*, livres da categoria do apego ou não influenciadas por esta, é que aquelas também se referem às partes ou são partes do princípio de codependência ou ainda dos agregados, pois como todos os demais conceitos Buddhistas, ou as leis que guiam a realidade ou as realidades dependentes, aquelas estão dentro do mundo correlacionado.

Após apresentar brevemente essas Quatro Fundações, Buddha passa para a análise de cada qual detalhadamente. Assim, inicia com a discussão acerca da compreensão e contemplação do corpo como realmente é, essa que tem advento pela meditação e intelecção do corpo de forma geral (que alguém pode estar a andar, de pé, deitado ou sentado), depois em seu sentido interno (as diversas partes do corpo) ou na sua relação com o mundo externo, ou ainda em razão do surgimento e desaparecimento dos fatores do corpo¹⁰.

Ademais, pela concentração meditativa, é possível compreender que está a estender ou flexionar as partes do corpo, ou que o corpo precisa de comida e água, que urina ou defeca, ou que sobre as percepções e proposições, que as pessoas falam ou permanecem em silêncio (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 145-147). Em sequência, o Iluminado se volve a compreensão do corpo livre do apego, esta que se dá a partir da atenção a corporeidade e não do meramente especular sobre o que deveria ser. Dessa forma, expõe como a supracitada deve ser avaliada ou reconhecida:

Avalie esse mesmo corpo [...] “Neste corpo existe cabelo na cabeça, cabelo no corpo, unhas, dentes, pele, carne, tendões, ossos, medula óssea, rins, coração, fígado, diafragma, baço, pulmões, intestino grosso, intestino delgado, contendo estômago, fezes, bile, catarro, pus, sangue, suor, gordura, lágrimas, graxa, saliva, muco, óleo nas juntas, e urina” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 147, tradução nossa).

Na citação acima, Gotama expressa o corpo em uma de suas divisões, no reconhecimento de que o corpo pelo qual as pessoas se apegam, como sendo algo belo,

¹⁰ Para uma melhor compreensão desses fatores, é interessante ver a nota 144 do *Majjhīma Nikāya*, em que o tradutor e monge Bhikkhu Boddhi explicita: “‘O surgimento dos fatores’ (*samudayadhammā*) para o corpo são as condições pelas quais o corpo surgiu – nomeadamente, ignorância, ânsia, kamma e alimento, junto com o fato concreto do momento a momento da originação do fenômeno material no corpo [...] Os ‘fatores de desaparecimento’ (*vayadhammā*) para o corpo são a cessação das condições causais e a momentânea dissolução do fenômeno material no corpo” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 1190-1191, tradução nossa e grifo do autor).

possuindo um espírito ou algo congênere, é na verdade somente um anelar de vários membros, órgãos, secreções e líquidos. Ademais, esse corpo pode ser visto também em uma forma mais geral, sendo composto por fogo, água, terra e ar (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 148). E nesse sentido, essas duas formas são uma das maneiras pelas quais são possíveis a compreensão ou avaliação do corpo como verdadeiramente é.

Por conseguinte, em vista do esclarecimento dessa compreensão, Buddha utiliza uma metáfora para expressar o resultado causal do corpo, ou em outras palavras: a fatalidade consequente à existência, a morte. Por essa razão, utiliza a metáfora ou a imagem de um corpo lançado em uma sepulcro há vários anos, corpo este que está em decomposição, que está sendo devorado por vermes, corvos e chacais, e que com o passar dos anos resumir-se-á em vestígios de ossos espalhados em um túmulo, alguns manchados com sangue outros não, de modo que a partir da visão ou da imagem que esse corpo mostra, Buddha profere: “Este corpo também é da mesma natureza, será como aquele, não está isento do destino” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 149, tradução nossa). Ou seja, o corpo ao qual as pessoas se apegam é igual ao corpo jogado em uma sepultura, pois o destino de ambos é o mesmo: o sofrimento, a morte e a putrefação.

Em seguida, o Iluminado disserta sobre as fundações que dizem respeito ao sentimento e a mente, de forma que sobre a primeira asse que a compreensão da sensação como sensação dar-se quando alguém presencia um sentimento agradável, doloroso ou nem um nem outro, quando não se tem nem dor nem sensação de felicidade, ou ainda quando a sensação de repugnância ou de felicidade advém seja de forma mundana, ou não mundana¹¹. Já sobre a contemplação: “da mente como mente” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 150, tradução nossa), essa acontece quando a mente é apercebida afetada pelo ódio, luxúria ou pela desatenção, ou sendo afetada pelos seus opostos, ou ainda quando não se confunde a relação causal dos supracitados, visto que o embargo dar-se-á, à guisa de exemplo: quando alguém toma uma mente afetada pelo ódio como sendo afetada por outra coisa que não o ódio. De forma que, nesse caso, a compreensão correta da mente dar-se-á somente com o aperceber do

¹¹ Sobre as felicidades e dores que decorrem nesses dois tipos de vida, é interessante o que o Buddha descreve no *Salāyatanaṅgasaṅgaha sūta* ou *A exposição sobre as sêxtuplas bases*, especificamente quando fala sobre as vidas do renunciante (não mundano) e do não renunciante (mundano), em que o primeiro sente alegria ao reconhecer a verdade do mundo, de que tudo é impermanente e tem como condição a mudança, de modo que o próprio sofrimento não é uma exceção, ou sente tristeza e pesar que advém quando ao reconhecer a impermanência das coisas, surge nele anseio pela libertação. Ao passo que a alegria e dor que surge na vida do não renunciante são respectivamente: quando toma como algo a ser adquirido aquelas coisas que são tidas pelo olho como agradável ou desagradável ou quando vê tais coisas agradáveis como não passíveis de aquisição (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 1067-1069).

resultado causal que resultou em determinado estado mental, de forma que confundir a causa levará a uma compreensão incorreta.

Consequente, Buddha detalha a última fundação da atenção plena, da sua contemplação a partir de alguns temas essenciais para o Budhismo, isto é, da compreensão dos objetos mentais de acordo com os seguintes termos: 1) Os cinco impedimentos 2) Os cinco agregados 3) As seis bases dos sentidos 4) Os sete fatores de iluminação 5) As Quatro Nobres Verdades.

Dessa forma, profere que a compreensão dos objetos mentais a partir dos impedimentos, dá-se na inteligência do surgimento ou do não surgimento do sentimento de dúvida, da sensação de inquietação, do estado de torpor e preguiça, do desejo sensual ou ainda do estado de má vontade. Já em termos dos agregados, dar-se-á a partir da percepção da forma material, do sentimento, da percepção, da formação e consciência enquanto coisas existentes, e por conseguinte, como tendo uma origem e um fim (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 152). Enquanto que nos termos das bases internas e externas respectivamente: olho, orelha, nariz, língua, corpo e mente, formas, sons, odores, sabores, as coisas tangíveis e os objetos mentais, há o entendimento sobre os grilhões¹² que surgiram, que surgem ou que (não) surgirão como consequência da compreensão dos objetos mentais e sua relação com as seis bases sensoriais e os objetos dos sentidos.

Sobre os dois últimos termos em que é possível a compreensão dos objetos mentais como realmente são, é apresentado primeiramente o termo que condiz aos fatores de iluminação, ou melhor dizendo, da compreensão pelos indivíduos da existência, surgimento e desenvolvimento dos fatores, sendo estes últimos os seguintes:

Fator da iluminação da atenção plena [...] fator da iluminação da investigação dos estados [...] fator da iluminação da energia [...] fator da iluminação do êxtase [...] fator da iluminação da tranquilidade [...] fator da iluminação da concentração [...] fator da iluminação da equanimidade (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 153-154, tradução nossa).

Em seguida, é citado o último termo, a compreensão dos objetos mentais e sua relação com as Nobres Verdades, isto é, da constatação de que há o sofrimento, o começo, o fim e o caminho para a cessação de toda a dilaceração.

¹² “Os grilhões são aqueles estados mentais que nos prendem à repetição do nascimento e morte. Eles são [...] em número de dez: 1. Crença na existência de um eu 2. Dúvida cética 3. Apego a regras e rituais 4. Forte desejo sensual 5. Raiva 6. Forte desejo pela existência material (*rupa-raga*) 7. Forte desejo pela existência imaterial (*arupa-raga*) 8. Orgulho 9. Inquietação 10. Ignorância” (GUNARATANA, 2012, p. 151, grifo do autor).

Portanto, no *Mūlapariyāyavagga*, é a partir da contemplação de *Sati* e de suas fundações que o caminho para o *Nibbana* vem à tona, visto que é pela compreensão da realidade livre de qualquer apego e ânsia que é possível conhecer a existência de *Dukkha*, compreender que esse não é, em última instância, uma fatalidade, mas que tem uma origem e um fim, sendo tal fim alcançado pelo Nobre Caminho Óctuplo ao qual o próprio *Sati* faz parte. No entanto, para que isso ocorra, faz-se necessário compreender a realidade das coisas pelo desapego: “não apegado a qualquer coisa no mundo” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 146, tradução nossa), ou seja, estando totalmente consciente, aberto a compreensão daquilo que a linguagem não consegue abarcar, o *Nibbana*.

4.1.1 Felicidade, meditação e *Nibbana*

Dentro do Cânone *Pāli*, *Nibbana* é apresentado também em um dos livros do *Aṅguttara Nikāya*, nomeadamente *O livro dos nove*, em que em um dos *suttas* desse livro, o monge Sāriputta está a dialogar com alguns monges, especialmente com o monge Udāyī, em que aquele está a ensinar sobre o *Nibbana*, a “conceituá-lo” ou “defini-lo” como felicidade, em que é dito: “Felicidade, amigo, é este *nibbana*” (AṅGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1292, tradução nossa). E que a partir de tal definição, será indagado por Udāyī sobre como é possível a existência da felicidade: “quando nada é sentido aqui” (AṅGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1292, tradução nossa). Ademais, a resposta de Sāriputta para esta indagação é complexa, porque afirma que a felicidade e somente esta é possível quando não há nada a ser sentido. Mas, podemos interpretar (primeiramente) tal resposta da seguinte forma: a felicidade é expressa no desapego a sensação como também no desapego a todas as categorias da originação dependente. Portanto, é sinônimo de *Nibbana*.

Em corolário, o que Sāriputta está a referir-se ao expor o “conceito” de *Nibbana* como felicidade, e por conseguinte, como aquilo que “é” na ausência da sensação, ou seja, livre e desapegado de qualquer coisa dependente, é que ao discutir tal “conceito”, estar-se-á a referir a algumas das possíveis consequências que podem cercear os caminhos para a cessação do sofrimento, especificamente a má compreensão e a inadequada realização da prática meditativa, isto é, quando na prática ao invés de prosseguir rumo à libertação, o que há é um retroceder (em que ao invés de haver o desapego à sensação, há uma afirmação desta) ao que é nominado “cinco prazeres sensuais”, a saber: os sons, as formas, os objetos táteis, os odores e os gostos que vem a ser a partir da relação com os respectivos órgãos dos sentidos.

Por conseguinte, quando não há a regressão, mas que pelo contrário, o que há é o afastar-se daqueles prazeres pela meditação e concentração corretas, temos o que o Budhismo inicial nomina de meditação *jhāna*, esta que é composta por quatro estados meditativos, e a despeito deste *sutta* que estamos analisando, temos, além desses estados, a assunção de quatro bases.

Assim, sobre esse tipo de meditação, temos a seguinte constatação: no primeiro estado meditativo, aqueles que pela prática da concentração e atenção plena corretas não se volvem aos cinco prazeres supracitados, mas que sentem somente o êxtase que o afastamento possibilita, estando anelo nesse estado também os conceitos ou as sensações de exame e pensar, em que está-se a examinar pela meditação a respiração, os pensamentos que surgem e desaparecem, ou estar-se concentrado em determinado pensamento, ao passo que a despeito do segundo estado meditativo, este vem à tona quando o pensar e o exame mitigam-se, enquanto que a passagem para o terceiro estado se dá quando o próprio êxtase que é sentido nos dois primeiros estados cessa, e que por sua vez, pela cessação da dupla alegria e pesar, entra-se no quarto estado.

Tendo passado por esses quatro estados ou estágios, agora tem-se o entrar consecutivamente nas bases de espaço e consciência infinitos, nas bases do nada ou da ausência da sensação e não ausência da sensorialidade ou percepção, e por fim na total superação desta última (AṄGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1292-1294). De modo que pela passagem do primeiro estado à última base, tem-se a “entrada” no *Nibbana*, na verdadeira felicidade.

Ao expor esses estágios meditativos, Sāriputta tem como propósito ensinar que todos aqueles que querem volver-se a meditação não devem ter como base os cinco prazeres sensuais, pois se se apegarem a esses prazeres, ao invés de prosseguirem no caminho, findarão regredindo, ou seja, sentindo do primeiro ao quarto estado consecutivamente: sensualidade, surgimento do pensamento, êxtase, alegria e dor.

Logo, estar-se-á a regredir, de forma que até mesmo os sentimentos agradáveis que vêm a ser nesses momentos causam aflição, visto que a: “dor pode surgir de um sentimento agradável só para afligi-lo” (AṄGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1293, tradução nossa). Todavia, isso não quer dizer que esses sentimentos sejam *per si* aflição, mas que quando alguém está nos estados meditativos, quaisquer vestígios de apego aqueles prazeres atormentam e afligem a mente, de modo que ao invés da calma faz-se presente a aflição, sendo que sobre essa é dito: “o abençoado chamou a aflição de sofrimento” (AṄGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1293, tradução nossa). Dessa forma, na meditação e na sua relação com a

verdadeira felicidade, faz-se necessário a prática correta, e caso essa não seja possível, há regressão e sofrimento, de maneira que o objetivo Budista não é realizado.

Nesse sentido, quando Sāriputta cita os cinco prazeres agradáveis, a superação destes pelo afastamento, ou ainda nesse afastamento o regredir aqueles, utiliza tais prazeres e todas as coisas que se imiscuem com esses como um exemplo do que não pode ser a felicidade, e por essa razão, está a utilizar uma argumentação congênere à linguagem apofática¹³. E quiçá seja por isso, que na conclusão de cada reflexão sobre o regredir nesses estados meditativos a coisas que deveriam ter sido mitigadas e abandonadas, profere que da compreensão da problemática dessas coisas, tem-se o seguinte: “Deste modo, também, pode ser compreendido como nibbana é felicidade” (AṄGUTTARA NÍKĀYA, 2012, p. 1294, tradução nossa). Dessa forma, *Nibbana* não pode levar à aflição, dor ou qualquer dilaceração, é antes sinônimo de felicidade, não sendo o retroceder que soçobra no *Dukkha* e que faz com que os seres viventes permaneçam no *Samsāra*¹⁴.

O conceito de *Nibbana*, ou ainda aquilo que a linguagem não concebe ou abarca como verdadeiramente é, pois esta é limitada, é expressão da dependência, de forma que a linguagem não é adequada para expressar o “sentido” do supracitado, ou ainda de que até mesmo a possível formulação deste como felicidade é problemática. E que apesar deste último ser uma forma de “expressar” aquilo que não pode ser representado, soturnamente pode levar a algumas aporias, notadamente quando se tem o apego como modo de ser.

4.1.2 A relação entre a linguagem e o insondável

Portanto, sobre a problemática da linguagem em expressar o *Nibbana*, podemos citar a discussão que aparece no *Majjhima Nikāya*, no texto *Aggivacchagotta Sutta* ou *Para Vacchagotta em chamadas*, em que nesse texto, o Buddha e o andarilho Vacchagotta dialogam sobre a problemática da linguagem e as suas consequências. Em que o Abençoado ensina que as perguntas mal formuladas podem tornar a cessação do sofrimento incerta, e por essa razão,

¹³ A linguagem apofática diz respeito ao modo pelo qual algo é “conceituado” a partir da afirmação daquilo que não é. Dessa forma, podemos dizer que *Nibbana* não é um lugar, um outro mundo, não é finito nem infinito ou quaisquer especulações que visem dizer que aquele é. Portanto, a linguagem apofática é uma forma de “conceituá-lo”, apesar de que ela também não consegue abarcar o *Nibbana*.

¹⁴ “*Samsāra – a roda da existência, lit. o ‘ciclo perpétuo’, - é o nome dado, nas escrituras Pāli, ao mar da vida que se agita constantemente para cima e para baixo, símbolo deste contínuo processo de nascer, uma e outra vez, de envelhecer, sofrer e morrer. Mais precisamente: Samsāra é a sequência ininterrupta das combinações entre os cinco khandhas que, em constante mutação, a cada momento se sucedem continuamente ao longo de períodos inconcebíveis*” (GUETH, 2013, p. 39, grifo do autor).

podem levar a meras especulações, ou seja, ao continuar preso na categoria do apego e na não compreensão do *Nibbana*.

Neste *Sutta*, Vacchagotta pergunta incansavelmente ao Abençoado sobre suas possíveis opiniões acerca de alguns problemas que mormente seriam fundamentais para os seres vivos, apesar de que não são essenciais para o Budismo inicial. Dessa forma, indaga se Gotama compreende o mundo como eterno ou não, ou se o apercebe sendo ambos simultaneamente, ou se é finito ou infinito, se o corpo e o espírito (alma ou mente) são diferentes ou se são a mesma coisa, ou sobre a existência ou não existência do *Tathāgata* depois do envelhecimento e decrepitude que leva a morte, ou a especulação de que nem está em existência como também nem está em não existência.

As respostas do Buddha a esses questionamentos são unívocas. Dessa maneira, profere que as formulações, ou de que os termos colocados por Vacchagotta não condizem nem ao sentido do *Dhamma* nem do *Tathāgata*, de modo que em resposta a essas indagações profere: “Eu não mantenho esta opinião” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 590, tradução nossa). Dessa forma, Buddha é tão categórico ao comunicar sobre as inadequações dessas formulações, que Vacchagotta imprudentemente interroga: “Que perigo o Mestre Gotama vê que não toma qualquer uma dessas visões especulativas?” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 591, tradução nossa). E além de fazer tal indagação, por meio de uma outra enunciação tenta enquadrar o Buddha, ao interpelar sobre se este tem uma opinião sobre todas essas coisas.

Entretanto, todas essas tentativas de Vacchagotta de tirar do Abençoado uma afirmação sobre sua possível visão especulativa¹⁵, termina na resposta deste sobre os embargos do apego a quaisquer doutrinas. E por corolário, o Iluminado pronuncia que todas essas especulações são somente: “um emaranhado de opiniões [...] envolvida pelo sofrimento [...] não conduz para o desencanto, para o desapego” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 591-592, tradução nossa). E no fundo, tais doutrinas e especulações estão anelas ao *Dukkha* (este que o Budismo tem como objetivo superar), de modo que não levam a sua cessação, ao *Nibbana*, e sim ao retorno e afirmação daquele.

Apesar das admoestações de Gotama, o andarilho Vacchagotta questiona até mesmo sobre o *Nibbana*, ou melhor dizendo, acerca do lugar em que o *Tathāgata* estará ou não estará

¹⁵ Sobre esse tipo de indagação ou especulação cujo o intuito é tentar causar confusão e contradição, é interessante a leitura das primeiras páginas do *SuttaVibhanga* (1949, p. 2-5), nas quais um Brâmane pergunta se o Iluminado é isento de prazer, se não tem gosto, se tem como sustentáculo o princípio da aniquilação ou da inação, ou se segue a doutrina ascética da austeridade. Em resposta a essas proposições tendenciosas, Gotama diz o seguinte: o *Tathāgata* é isento de gosto e prazer por não está subsumido às categorias de ânsia e sentimento, como também expõe que aniquilou todo o ódio e a confusão, e que ensina a inação no sentido de que não causa quaisquer agravos pelo discurso, percepções mentais ou pelo corpo, ou ainda que sobre sua possível “austeridade”, pratica essa no sentido de que destruiu todos os estados prejudiciais.

depois da cessação e decomposição do corpo, ou onde simultaneamente estará e não estará, ou se nem surgirá nem não surgirá. Apesar destas indagações, Buddha assevera que tais terminologias não podem abarcar o sentido de *Nibbana* ou do *Tathāgata*, isto é, de que nem mesmo se aplicam aqueles que estão além de toda a descrição, de toda tentativa de expressão pela linguagem.

Conseqüente, por causa desse ensinamento do Buddha, o andarilho foi tomado por perplexidade e desnorteamento, visto que não conseguiu compreender o *Nibbana*, este que nesse *sutta* tem um “conceito” ou uma “configuração” afirmativa, ou melhor dizendo, há uma tentativa do Buddha de aclarar as dúvidas que inundavam a mente do andarilho, por essa razão profere: “Porque esse Dhamma, Vaccha, é profundo, difícil de ver e difícil de compreender, pacífico e sublime, insondável pelo mero raciocínio, sutil, para ser experienciado pelo sábio” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 593, tradução nossa). Ademais, profere que esse *Dhamma* nem mesmo é passível de inteligência para aqueles que se envolvem a outro ensino ou treinamento.

Logo, nessa passagem, Gotama tenta “aclarar” o conceito de *Nibbana*, e tal esclarecimento é realizado tendo como base um fundo pedagógico, a saber: mostrar pelo ensino que aquele está além das meras especulações e proposições que Vaccha levantou, sendo então “algo” que somente uma pessoa sensata (sábia ou prudente) pode alcançar e experienciar. Além do mais, *Nibbana* se diz também no sentido afirmativo, ou seja, é tanto sublime como pacífico, estando além do meramente palpável e conhecível, além do mundo dominado pela originação dependente.

Buddha, no fim deste *sutta*, na tentativa de denotar ainda mais claramente o embargo que é a utilização de uma linguagem ou formulação incorreta, utiliza a imagem de um fogo ou chama, de forma que indaga a Vaccha o seguinte: “Supõe que um fogo estivesse queimando antes de você [...] queima na dependência de quê? [...] se extinguisse, para que direção irá?” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 593, tradução nossa). Vaccha responde a essas indagações sem qualquer hesitação, como também sem meditar nas próprias indagações que fez ao Buddha, ou ainda nas semelhanças de ambas. Dessa forma, responde que a chama vem a ser devido aos gravetos e a relva, ou acerca da indagação sobre para que lugar o fogo vai depois que se apaga, assevera que tal proposição não se aplica, porque a chama queima somente devido aos seus combustíveis, de modo que na ausência desses, aquela apaga-se.

No entanto, Buddha utiliza essa imagem para ensinar que perguntas feitas de forma incorreta levarão a contradições ou a confusão, de maneira que é possível interpretar essa suposição no sentido de que do mesmo modo que não podemos afirmar que o fogo que se

apagou foi para determinado lugar, não podemos especular sobre em que lugar é o *Nibbana*, ou se aquele que o alcançou existe ou não entre outras meras especulações.

Assim, com essa suposição, o que o Iluminado está a ensinar é que aquele que alcançou a Iluminação, que realizou a verdade do caminho, não está mais subsumido às categorias da dependência, essas pelas quais no mundo dependente é passível a nomeação, classificação ou formulação sobre alguém ou algo. Logo, aquele é: “profundo, imensurável, insondável como o oceano” (MAJJHIMA NÍKĀYA, 1995, p. 594, tradução nossa), e, em última instância, impassível de qualquer descrição.

Portanto, é em vista do imensurável, do que a linguagem, a racionalidade e o mundo codependente não conseguem abarcar, que o Budhismo encontra seu objetivo principal, a razão do *Dhamma*, do Buddha, das *bhikkhunīs* e dos *bhikkhus* se volverem ao caminho, é a maneira de superar o problema central da Filosofia Budhista inicial, o *Dukkha*, a dilaceração e insatisfação que leva todos a retornar a existência, a sempre temer, sofrer, sentir ausência, vazio que paradoxalmente enche o peito, encher esse que mesmo no vazio é referto, é em suma uma “infinidade” de sofrimentos e pesares.

Entretanto, como vimos no terceiro capítulo desta pesquisa, a resposta para a superação do supracitado dar-se pela liberdade que o *Kamma* possibilita, que nos leva mesmo ao ensinamento, a compreensão do mundo como verdadeiramente é. No entanto, para que essa inteligência seja palpável, é essencial entrar no Caminho Óctuplo, o processo em vista do *Nibbana*, este que é: “A incomparável liberdade da escravidão” (DHAMMAPADA, 2013, p. 19), sendo também aquilo que há de mais ditoso, é a verdade e a felicidade, é: “o caminho para a paz” (DHAMMAPADA, 2013, p. 102), como também é o desapego a todas as coisas dependentes.

Logo, a relação *Kamma* e ensino é o caminho para a felicidade e a paz, é o olhar que pela liberdade da ação, pensamento e fala tenta “alcançar” a maior liberdade, maior no sentido de ser a cessação de todas as coisas condicionadas, de ser a tranquilidade e leveza do desapego, em outras palavras: “Esvazia este barco, ó monge! Vazio, navegarás leve. Livre da paixão, luxúria e ódio, alcançarás o *Nibbāna*” (DHAMMAPADA, 2013, p. 128, grifo do autor). E aqui, vazio não se refere à relacionalidade entre as: “categorias de *kama tanha*, *bhava tanha* e *vibhava tanha*” (SUMEDHO, 2007, p. 30, grifo do autor), ou seja, o relacionar entre os desejos corporais, o querer ser e o querer não ser, mas sim ao desapego daquele olhar e conhecer totalmente livre do apego, do não se volver as enunciações: “isto é expressão do meu eu, que quer ou que pensa” ou: “eu desejo tal coisa”, ou ainda: “tenho que extirpar o meu

sofrimento”. Logo, o esvaziar da citação acima, quer dizer estar livre das categorias, a ação de não se apegar ao mundo dependente.

4.1.2.1 *Nibbana* e a “realidade” do desapego

Nas citações acima, temos uma visão mais ampla do “conceito” de *Nibbana*, temos uma tentativa de “expô-lo” pela linguagem. Muito embora aquele deva ser “experimentado”, sendo tal experimentação possível pelo desapego, o reconhecimento das coisas como são, de modo que podemos interpretá-lo a partir da discussão do *Kappamāṇavapucchā* ou *As Questões de Kappa*, em que o monge Kappa pergunta ao Abençoado qual a ilha em que é possível as pessoas não mais sentirem a opressão que inunda o mundo condicionado. E que em resposta a tal questão Buddha revela: “Nada possuindo, nada levando: isto é a ilha com nada mais. Eu chamo isto ‘Nibbana’, a extinção da velhice e morte” (SUTTA NÍPĀTA, 2017, p. 339, tradução nossa), ou em outra tradução desse mesmo verso: “Existe uma ilha, uma ilha para além da qual não podes ir. É um lugar de ‘não-existência’, um lugar de ‘não-possessividade’ e de ‘não-apego’” (BHIKKHU, 2017, p. 22). Em que nessas duas versões, temos a resposta do Iluminado para o “lugar” em que há a cessação de todo o sofrimento, em que tal “lugar” é expresso ou realizado pelo não apego, por isso quem o realiza nada possui ou leva, ou ainda mais: “Se virmos a partir deste prisma, o *Nibbāna* existe aqui e agora” (BHIKKHU, 2017, p. 20, grifo do autor). Ou seja, *Nibbana* existe no momento do desapego, neste no qual é possível a realização da cessação do sofrimento, em que é “alcançada” a tranquilidade do incomensurável.

Assim, é pelo desapego que compreendemos melhor o “sentido” de *Nibbana*, como também pelas tentativas de “mostrá-lo” pela linguagem, como sendo felicidade, paz e liberdade, ou ainda pela metáfora da ilha na qual o sofrimento e a condicionalidade não mais existem. Todavia, essa ilha é somente uma metáfora para falar daquilo que é profundo, que nem a palavra aclarar que utilizamos (no decurso deste capítulo) se aplica, pois não é escuro ou claro, ou ainda essas definições são inadequadas, porque nessa ilha:

Não há terra, nem água, nem fogo, nem ar [...] nem este mundo nem outro mundo nem ambos; nem sol nem lua [...] não há vir, nem ir, nem ficar, nem decadência, nem elevar. Nem fixo, nem móvel, não há suporte [...] nem “aqui” nem “além” nem “entre os dois” (THE UDĀNA E THE ITIVUTTAKA, 1997, p. 96-98, tradução nossa).

Portanto, *Nibbana* está além de todos os conceitos do mundo codependente, a saber: o conceito de espaço, tempo, movimento e ausência de movimento, as expressões: “além do mundo ou aquém do mundo”, ou: “a mediania entre o além e o aquém”. Ademais, nada disso se aplica, visto que quem realiza esse “estado”: “atinge o estado de paz, a felicidade da cessação das coisas condicionadas” (DHAMMAPADA, 2013, p. 130). Logo, *Nibbana* é incondicionado, não é dependente, como também não é inalcançável, sendo possível pelo caminho realizá-lo, visto que como o próprio Buddha afirmou: “desde que há o não nascido [...] portanto um escape é discernido do que é nascido” (THE UDĀNA E THE ITIVUTTAKA, 1997, p. 97, tradução nossa). Logo, temos no *Nibbana* a superação de toda a dependência.

Por fim, é possível superar o *Dukkha*, porque todas as realidades e mundos que estão envoltos na teia do princípio de condicionalidade que vimos no segundo capítulo, as doutrinas do “eu” e do mundo, o apego à individuação, a um *ātman*, a uma eternidade ou não eternidade, o ceticismo daqueles que indagam sobre tudo, que todas essas coisas podem ser superadas, visto que, como apresentamos no terceiro capítulo, em que pela liberdade que *Kamma* possibilita, conhecemos as nobres verdades, e que finalmente entramos no caminho, este que leva a discussão do quarto capítulo deste texto, o ensinamento sobre o *Nibbana*, aquilo que está além de todas as terminologias e pelo qual é possível a cessação do mundo da cooriginação dependente, em que pela cessação de *Dukkha*, pelo *Nibbana*, pela verdade do desapego, “entramos” e “experimentamos” a maior de todas as felicidades, o objetivo central do Budhismo inicial.

5 CONCLUSÃO

A partir das discussões apresentadas nesta pesquisa, compreendemos que as acepções sobre o “eu” e sobre o mundo são problemáticas, e de que todas as realidades e mundos estão conectados em uma teia de causa e efeito. Desse modo, a identificação com as mais diversas doutrinas ou especulações são resultados do estar-se dentro do mundo correlacionado, da categoria do apego e de sua relação com as demais categorias. É que apesar do Budhismo não se volver a quaisquer ontologias, o “eu” tem uma certa importância na convivência em sociedade.

Além do mais, compreendemos que os ensinamentos do Budhismo inicial se concentram na compreensão de todo o mundo relacionado como realmente é, e de que não estando apegado, conhecendo as Quatro Nobres Verdades e os conceitos que estão ligados a essas, é possível chegar ao objetivo final do Budhismo primordial, ou seja, a cessação do sofrimento, como também a questão que essa cessação vem pelo desapego, pela não identificação a quaisquer coisas dependentes, mais pelo reconhecimento de como verdadeiramente são.

Portanto, abordamos um pouco da emblemática discussão sobre o *Nibbana*, ensinamento este basilar para a maioria das escolas Budhistas, visto que nele encontramos o fim do *Dukkha*, em que a liberdade ou verdadeira liberdade vem à tona, e que finalmente é possível superar toda a realidade dependente.

Por fim, adentramos um pouco no vasto universo da Filosofia Budhista, universo este que nos possibilita entender o mundo sobre uma outra ótica, não subsumida a quaisquer especulações ou doutrinas, isto é, não tendo o apego como alicerce, mas que ao volver-se ao desapego resolve ou sana as questões fundamentais da realidade de formas genialíssimas, possibilitando assim um vislumbrar mais amplo de nossa existência.

REFERÊNCIAS

- AÑGUTTARA NÍKĀYA. **The numerical discourses of the Buddha: a translation of the Aṅguttara Níkāya**. Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2012.
- BHIKKHU, Appamādo (org). **Folhas da árvore Bodhi**. Trad. Appamādo Bhikkhu, Portugal: Publicações Sumedhārāma, 2017.
- CANDASIRI, Ajahn. **Pura Bondade**. Trad. Alda Santos. Inglaterra: Publicações Sumedhārāma, 2017.
- COOMARASWAMY, Ananda. **O Pensamento vivo do Buda**. Trad. Ary Vasconcelos. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1952.
- DĪGHA NÍKĀYA. **The long discourses of the Buddha: a translation of the Dīgha Níkāya**. Translated from the Pāli by Maurice Walshe. Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GOUVEIA, Ana Paula Martins. **Introdução à filosofia budista**. São Paulo: Paulus, 2016.
- GUETH, Anton Walther Florus. **A palavra do Buddha**. Compilado, traduzido e comentado por Bhikkhu Dhammiko. Portugal: Publicações Maitreya, 2013.
- GUNARATANA, Bhante Henepola. **Os Quatro Fundamentos da Plena Atenção: Maha-Satipatthana Sutta**. Trad. Núcleo de tradução da Casa de Dharma. São Paulo: Casa de Dharma, 2012.
- HARVEY, Peter. **A tradição do budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas**. Trad. Claudia Gerpe Duarte e Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019.
- KHEMA, Ayya. **All of Us: Beset by Birth, Decay and Death**. Kandy: Buddhist Publication Society, 2008.
- MAHANIDANA SUTTA. **The great discourse on causation: the Mahanidana Sutta and its commentaries**. 2.ed. Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Kandy: Buddhist Publication Society, 2000.
- MAHATHERA, Narada. **Budismo em poucas palavras**. 2. ed. Tradução e edição Ricardo J. C. Souza. 2016. Disponível em: <<https://budismoempoucaspalavras.wordpress.com/>>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- MAJJHĪMA NÍKĀYA. **The middle length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhīma Níkāya**. Translated from the Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli and translation, edited and revised by Bhikkhu Bodhi. Boston, MA: Wisdom Publications, 1995.

PAYUTTO, Prayudh. **Kamma nos ensinamentos do Buddha**. Acesso ao Insight, 2013. Disponível em: <https://www.aceessoainsight.net/arquivo_textos_theravada/kamma_1.php>. Acesso em: 16 set. 2021.

PUGGALA-PAÑÑATTI. **Designation of human types**. Translated by Bimala Charan Law. Lancaster: The Pali Text Society, 2006.

SAMYUTTA NĪKĀYA. **The connected discourses of the Buddha: a translation of the Saṃyutta Nīkāya**. Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.

SUMEDHO, Ajahn. **As Quatro Nobres Verdades**. Trad. Kāñcano Bhikkhu. Portugal: Amaravati Publications, 2007.

SUTTANIPATTA. **The Suttanipatta. An ancient Collection of the Buddha's Discourses. Together with its commentaries**. Translated from the Pāli Bhikkhu Bodhi. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2017.

THANISSARO, Ajaan. **Não-eu**. Acesso ao Insight, 2005. Disponível em: <https://www.aceessoainsight.net/arquivo_textos_theravada/naoeu.php>. Acesso em: 13 set. 2021.

THE UDĀNA AND THE ITIVUTTAKA. **Two classics from the Pāli Canon**. Translated by John D. Ireland. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997.

THERĪGĀTHĀPĀḶI. **Book of Verses of Elder Bhikkhunis**. Translated from the Pāli by Anāgārika Mahendra. Roslindale, MA: Dhamma Publishers, 2017.

VIBHAṄGA. **The book of analysis: The second book of the Abhidhamma Pitaka**. Translated from the Pāli by Paṭhamakyaw Ashin Thitṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010.

VINAYA- PIṬAKA. **The book of the discipline (Vinaya- Piṭaka): Vol I (Suttavibhanga)**. Translated from the Pāli by Isaline Blew Horner. London: Pali Text Society, 1949.

GLOSSÁRIO

Abhidhamma Piṭaka: Esse texto é amiúde denominado de *Manuel de ética psicológica* Budhista, em que por meio de uma densa exegese e dedução há a sistematização dos ensinamentos do Buddha e de seus discípulos. Além do mais, é composto por sete livros, a saber: Dhammasaṅgaṇi (Compêndio dos estados ou fenômenos), Vibhanga (O livro de análise), Dhātukathā (Discurso sobre os elementos), Puggala-Paññatti (Designação dos tipos humanos), Kathā-Vatthu (Pontos de controvérsia), Yamaka (O livro sobre os pares) e Paṭṭhāna (Relações condicionais).

Ājīvikas: Esses compõem a corrente de pensamento fundada por Makkhali Gosāla, este último que tem como alicerce de sua doutrina o *niyati* (S.), o princípio que determina os resultados causais de todas as existências.

Anattā: Quer dizer “não-eu”, é a contraposição Budhista ao *atta*, isto é, é a proposição de que não se deve ou é problemático o inteligir o mundo a partir do “eu”. Portanto, se deve perceber a realidade como “não-eu”, ou seja, não se deve apegar-se ou identificar-se com qualquer coisa.

Anicca: Refere-se à impermanência de todas as coisas do mundo codependente.

Arahant: (S. Arhat) Refere a pessoa que alcançou *nibbana* em vida, e que dessa forma é uma pessoa digna, que superou os estados prejudiciais e alcançou a tranquilidade da mente por meio da prática, do treinamento, do desapego. Além do mais, esse é um dos epítetos do Buddha.

Ātman: (P. Atta) Essa palavra sânscrita refere-se ao “eu”.

Bhava tanha: Essa frase é traduzida como “o desejo de ser” (querer ser).

Bhikkhunīs: Termo utilizado para a comunidade (P. *saṅgha*) das monjas. Esta que foi criada um pouco depois da *saṅgha* Bhikkhus (monges).

Bodhisatta (S. Bodhisattva): Refere-se às vidas anteriores de Sidarta Gotama, antes de se tornar um Buddha, e quer dizer o ser que vive em vista da Iluminação, do Despertar.

Brâmane: Nome dado à casta hindu mais elevada, aos sacerdotes.

Cetana: Essa palavra significa intenção.

Dhamma: (S. Darma) Essa palavra refere-se ao ensino, e no contexto budhista é o nome mais adequado para falar sobre os discursos presentes no Sutta Piṭaka.

Dukkha: Não se tem em português uma tradução equivalente para essa palavra Pāḷi, visto que tal expressão contém uma infinidade de conceitos. Entretanto, mormente é traduzida como sendo sofrimento, sensação de vazio, insatisfação entre outros.

Jainistas: Essa escola ascética, tem como principal nome o asceta Vardhamāna Marāvīra, este a qual tinha como maior ensinamento o conceito de *jīva* (S.), conceito este que é o sustentáculo de toda a existência, princípio que diz que todas as coisas têm vida.

Jhāna: Estados meditativos.

Kama tanha: *Kama* (P.) significa sensualidade, enquanto que *tanha* (P.) desejo. Logo, ambas podem ser traduzidas como desejos sensoriais ou sensuais.

Kamma: Essa palavra quer dizer ação, trabalho ou o resultado de cada ação, ou mais especificamente, refere-se à relação entre a ação e a intenção (P. *Cetana*).

Khandhas: Essa palavra Pāḷi quer dizer massa, substância ou raiz. Ademais, se refere e abarca as formas, as sensações, as percepções, as formações volitivas e a consciência.

Metta: Palavra Pāḷi que significa amor incondicional e sem limites (amor-bondade) a todos os seres viventes.

Nibbana: Dentro do contexto budhista, essa palavra diz respeito ao fim do sofrimento, ou ainda é uma tentativa de falar sobre a “realidade” do desapego, aquilo a qual nenhum conceito, expressão ou categoria condicionada pode exprimir.

Nidāna: Essa palavra Pāli significa causa, condição, condicionante ou o efeito de toda condicionante, e de forma geral representa (é) os elos, as categorias e os modos do Princípio de Relacionalidade.

Pāli: Esta língua é derivada do sânscrito, e é por meio dela que se tem conservado os mais antigos ensinamentos do Buddha e de seus discípulos.

Pañña: Palavra Pāli que significa sabedoria.

Samādhi: Quer dizer concentração. E no Buddhismo, mormente aparece ao lado de Sīla e Pañña. Além do mais, essas três palavras abarcam a Quarta Nobre Verdade.

Samsāra: Quer dizer perambulação, é o resultado do desconhecimento das Quatro Nobres Verdades e do apego ao mundo condicionado. É o constante retornar de existência em existência. É a “perpetuação” do Dukkha.

Sati: Essa palavra Pāli é amiúde traduzida para o português como Atenção Plena.

Sīla: Refere-se ou versa sobre os princípios ou preceitos éticos e morais do Buddhismo.

Sutta Piṭaka: É uma das escrituras canônicas do Buddhismo *Theravāda*, visto que é nela que se tem preservado os discursos e ensinamentos do Buddha e de seus discípulos. Além do mais, o *Sutta Piṭaka* ou a Cesta dos Discursos é dividido em Cinco Coleções (P. nīkāya), a saber: Dīgha Nīkāya (Discursos longos), Majjhima Nīkāya (Discursos de comprimento médio), Saṃyutta Nīkāya (Discursos conectados), Aṅguttara Nīkāya (Discursos numéricos) e Khuddaka Nīkāya (Coleção menor).

Sutta: Quer dizer discurso.

Tathāgata: Essa nomenclatura é utilizada assiduamente pelo Buddha para referir a si mesmo. É uma palavra Pāli que expressa o sentido de “assim vindo” ou “desta forma vindo”, e por conseguinte, aquele que se torna desperto (P. *bodhi*).

Theravāda: Essa tradição Budhista é nominada de “Escola dos anciãos”.

Upaniṣads: São alguns dos textos que compõem os *Vedas*, esses que, por sua vez, são os escritos mais antigos da Índia.

Vibhava tanha: refere-se à volição pelo não ser (o desejo de não ser ou não ter).

Vinaya Piṭaka: Dentro do cânone Budhista *Theravāda*, esse texto é nominado de Livro (cesta) da disciplina, no qual é inserido e descrito as regras e observâncias da vida monástica. Ademais, é organizado e dividido da seguinte forma: Suttavibhaṅga (aqui é apresentado às 227 regras basilares para a comunidade monástica), Mahāvagga (a grande divisão), Cullavagga (a divisão menor) e Parivāra (manual para alunos e instrutores sobre os temas monásticos).

Yóguica: Refere-se etimologicamente ao termo *Yoga* (S.). Sendo que essas duas palavras expressam ou versam sobre as técnicas meditativas e ascéticas.