

Da unidade à vacuidade e interdependência de todos os seres no pensamento hindu e budista

From unity to emptiness and interdependence of all beings in Hindu and Buddhist thought

*Paulo Borges*¹

Resumo

O objectivo do presente artigo é mostrar o estatuto de todas as formas de vida no pensamento hindu e budista. Enquanto no pensamento hindu predomina a visão da procedência de todos os seres e coisas de uma unidade englobante, simultaneamente transcendente e imanente, no pensamento budista o cosmos surge como uma rede complexa de seres e fenómenos interdependentes, inter-relacionados e interpenetrados, sem existência em si e por si, sendo a sua natureza o que tradicionalmente se designa como vacuidade, por transcender todos os conceitos e categorias.

Palavras-chave: hinduísmo, budismo, unidade, vacuidade, interdependência

Abstract

The purpose of this article is to show the status of all life forms in Hindu and Buddhist thought. While in Hindu thought the view of the origin of all beings and things of an encompassing, simultaneously transcendent and immanent unity prevails, in Buddhist thought the cosmos emerges as a complex network of interdependent, interrelated and interpenetrating beings and phenomena, without existence in If and by itself, its nature being traditionally referred to as emptiness, by transcending all concepts and categories.

Key-words: Hinduism, Buddhism, unity, emptiness, interdependence

Embora seja redutor e enganador atribuir características gerais e uniformes às “religiões orientais”, dadas a sua grande diversidade e a

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Membro correspondente da Academia Brasileira de Filosofia. Director da revista *Cultura ENTRE Culturas*. Sócio-fundador e ex-membro da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Sócio-fundador e ex-vice-presidente da AIEM – Associação Interdisciplinar para o Estudo da Mente. Ex-presidente e membro da Direcção da Associação Agostinho da Silva. Sócio-fundador e presidente da União Budista Portuguesa. Sócio-fundador e presidente do Círculo do Entre-Ser, associação filosófica e ética.

multiplicidade de perspectivas dentro de cada uma delas, pode-se todavia considerar haver nelas uma forte presença da dimensão universal, total e cósmica da vida que funda o respeito ético-espiritual por todas as suas manifestações e contrasta com o maior centramento dos monoteísmos próximo-orientais, pelo menos na sua leitura dominante, na singularidade ou já supremacia da vida humana em relação à natureza e aos demais seres vivos, o que tem colocado as “religiões orientais” como inspiradoras ou interlocutoras incontornáveis das preocupações ecológicas e ambientais contemporâneas, particularmente no âmbito da chamada “ecologia profunda”². Ocupar-nos-emos aqui apenas de duas das principais religiões indianas, hinduísmo e budismo, com destaque para o último. No estudo deste alargaremos o âmbito da nossa consideração a tradições derivadas do budismo indiano, como a chinesa, a tibetana e a japonesa.

1. Pensamento hindu

No que respeita aos textos fundadores do chamado hinduísmo, os mais antigos hinos do *Rgveda*, apesar de não formularem nem implicarem “nenhum sistema doutrinal”, mostram “uma tendência para religar a um princípio unitário a multiplicidade dos fenómenos” e dos seres³. Diz-se assim que “todas as criaturas” se apoiam no “Uno”, que por sua vez se fixa no “umbigo do não-Nascido”⁴, o imanifestado. Já um outro hino considera que o sacrifício pelos deuses do *purusa*, um gigante antropomórfico primordial, identificado à totalidade do “universo”, é a origem de “todos os seres”, com um quarto apenas de si, enquanto os três outros quartos permanecem no domínio da

² Cf. Bill DEVALL / George SESSIONS, *Ecologia Profunda. Dar prioridade à natureza na nossa vida*, Águas Santas, Edições Sempre-em-Pé, 2004, pp.247-249, 254-258 e 276-278; cf. também AAVV, *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought*, editado por J. Baird Callicott e James McRae, Albany, State University of New York, 2014.

³ Louis RENOU / Jean FILLIOZAT, *L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes*, I, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient / Jean Maisonneuve, 1985, p.335.

⁴ Cf. *Rgveda*, X, 82, in *Hymnes Spéculatifs du Veda*, traduzidos do sânscrito e anotados por Louis Renou, Paris, Gallimard, 1985, p.80.

imortalidade celeste. Esse quarto do *purusa*, termo que na filosofia Sāmkhya designa a Consciência pura, é o que se expande cosmogonicamente “em todos os sentidos, / em direção às coisas que comem e que não comem”, alusão ao animado e ao inanimado ⁵. Vāc, a “palavra” cosmogônica, também se expande desde as “águas” originárias “através de todos os seres”, apoderando-se “de todas as existências” ⁶. Já no *Atharvaveda* se diz que “Vena [o “vidente”] viu em segredo a (morada) suprema, / onde todas as coisas têm uma forma única” ⁷. No mesmo texto se diz que “Prajāpati [o “senhor das criaturas”] entra na matriz, no interior”, onde, “sem ser visível, assume nascimentos múltiplos”, gerando “todo o universo” com a “metade” visível de si, enquanto a outra permanece imanifestada, sem “sinal distintivo” ⁸. A geração do mundo é assim apresentada como a metamorfose e transmigração do seu princípio criador na totalidade dos seres, que lhe são consubstanciais, pelo menos no que respeita à sua dimensão manifestada.

Significativo é também o longo hino à Terra, ainda no *Atharvaveda*, que a invoca como a “Mestra do que foi e do que será”, “que sustenta de muitas maneiras o que tem sopro e movimento”, a “portadora de todas as coisas” e o “sustento” feminino “que faz com que se repousem todos os seres animados”. A Terra remonta às “origens”, onde foi “uma Onda sobre os mares”, possuindo um “coração imortal” que, “coberto de Verdade, se oculta no firmamento supremo”. Dela nascidos, nela circulam os “mortais”, bípedes ou quadrúpedes. Ela é também a “mãe das plantas” e a “universal genitora”, onde habita Agni, o deus do Fogo, tal como em todos os seres por ela gerados: plantas, águas, pedras, humanos e animais. Mantenedora de todos os seres e “guardiã do mundo”, a Terra é invocada, segundo as aspirações da humanidade védica, para conceder aos humanos uma vida longa, proteção, prosperidade e poder, de modo a que, fazendo crescer quem a invoca, ela mesma cresça, numa comum

⁵ Cf. *Rgveda*, X, 90, in *Ibid.*, pp.97-100.

⁶ Cf. *Rgveda*, X, 125, in *Ibid.*, p.124.

⁷ Cf. *Atharvaveda*, V, II, 1, in *Ibid.*, p.141.

⁸ Cf. *Atharvaveda*, X, 8, in *Ibid.*, p.167.

exaltação: “queira a Terra nos fazer crescer, crescendo ela própria!”. Num momento da invocação, aspira-se precisamente a que o que se extrai da terra possa “recrescer prontamente”, sem jamais se atingir os seus “pontos vitais”, o seu “coração”⁹. Estamos numa esfera de reverência e respeito religiosos pela Terra, infinitamente distante da sua actual objectivação como um suposto manancial inerte de recursos que a humanidade pode explorar ilimitadamente e a seu bel-prazer.

Por fim, um texto que surge ainda no final do *Yajurveda*, embora venha a ser incluído nos *Upanishads*, estabelece uma já anterior identificação entre o “Uno” (*ekam*) - a essência universal, por vezes referido como o *brahman* - e o *ātman*. O “Uno” está simultaneamente “dentro” e “fora” de “tudo o que existe”, sendo-lhe transcendente e imanente. É por esse motivo que “todas as essências” estão “no Si” (*ātman*) e este “em todas as essências”, sendo-lhes “equivalente” na medida em que “penetra tudo”. Meditar nisto liberta de toda a “vertigem” e de todo o “sofrimento”¹⁰.

A unidade de toda a vida e de todos os seres vivos radica na concepção da origem do universo (ou multiverso) no desejo de auto-multiplicação do ser primordial, patente na aspiração “Pudesse eu ser muitos! De bom grado procriaria!”, pela qual de si emite os vários níveis da manifestação segundo o *Chāndogya Upanishad*¹¹. Também no *Brihadāranyaka Upanishad* se afirma que o *purusa* ou o *brahman* primordial emanam tudo de si, saindo da sua solidão unicitária¹². Falando agora do *ātman*, metaforiza-se assim o modo dessa emanção:

“Tal como uma aranha emerge [de si mesma] mediante [tecer] fios [do seu próprio corpo], tal como pequenas faúlhas se erguem de um fogo, assim também deste Si todos os sopros

⁹ Cf. *Atharvaveda*, XII, 1, in *Ibid.*, pp.189-202.

¹⁰ Cf. *Yajurveda*, *Vāj. Samh.* XL, in *Ibid.*, pp.222-223

¹¹ Cf. *Chāndogya Upanishad*, VI, II, 3, in *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. Zaehner, s. l., Everyman’s Library, 1992, pp.132-133.

¹² Cf. *Brihadāranyaka Upanishad*, I, IV, 1-5 e 9-10, in *Ibid.*, pp.41-42 e 44.

vitais, todos os mundos, todos os deuses e todos os seres contingentes se erguem em todas as direcções”¹³.

Todos os seres e fenómenos são deste modo consubstanciais ao *ātman*: “[...] estes mundos, estes deuses, estes seres contingentes, este Tudo, nada são senão o Si!”¹⁴. Assim se compreende o célebre ensinamento de um pai a seu filho no já referido *Chāndogya Upanishad*, levando-o a ver o que nos tradicionais doze anos de aprendizagem bramânica e estudo dos Vedas, dos quais tão orgulhoso regressou, nenhum mestre lhe havia ensinado: que toda a realidade é constituída por uma única substância, sendo as suas distintas “modificações” apenas “verbalizações” e “nomes”¹⁵, que todos os seres vivos emergem do Ser e a ele retornam, convertendo-se no próprio Ser, como os rios que se tornam oceano perdendo a forma e a consciência diferenciadas¹⁶, e que a sua natureza profunda coincide assim com a do universo e de todas as coisas: “Esta mais subtil essência, - todo o universo a tem como o seu Si: Isso é o Real: Isso é o Si: Isso és tu [*tat tvam asi*], Svetaketu!”¹⁷. Há uma vida una, única e eterna que em cada ser sobrevive à morte da limitada forma corporal e que faz com que o tigre e o leão, o lobo e o javali, o verme e a mariposa, se tornem de novo puro Ser, após a sua transitória entificação diferenciadora, para eventualmente de novo dele emergirem numa outra forma aparente¹⁸. Embora não seja essencialmente distinto dos e superior aos demais seres, o ser humano é aquele que tem a possibilidade de em vida reconhecer essa identidade universal e libertar-se assim do ciclo da vida condicionada (*samsāra*), o que se designa como chegar a “casa”¹⁹.

¹³ Cf. *Ibid.*, II, I, 20, in *Ibid.*, p.53. Cf. também *Mundaka Upanishad*, I, I, 7, in *Ibid.*, p.232.

¹⁴ Cf. *Brihadāranyaka Upanishad*, II, IV, 6, in *Ibid.*, p.56.

¹⁵ Cf. *Chāndogya Upanishad*, VI, I, 1-4, in *Ibid.*, pp.131-132.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, VI, IX-X, in *Ibid.*, p.138.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, VI, VIII, 7, in *Ibid.*, pp.137-138.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, VI, IX-X, in *Ibid.*, p.138.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, VI, XIV, 2, in *Ibid.*, p.141.

Nesse sentido aponta o *Kena Upanishad* ao afirmar que “O sábio que vê o Ser em todos os seres e abandonou este mundo torna-se imortal”²⁰. Este aforismo mostra a inseparabilidade entre o uno e o múltiplo e assume a consciência disso como o que liberta da condição mortal, mediante um abandono do mundo que pode não ser necessariamente um distanciamento da vida comum, mas antes a renúncia à percepção mundana ou dualista que não reconhece a presença do “Ser em todos os seres” e assim cria a ficção de uma separação entre um e outros. No mesmo sentido o *Katha Upanishad* diz que “o Ser está escondido no coração de cada criatura”²¹, sendo o “próprio Absoluto” que é a natureza comum do macrocosmos e do microcosmos, na medida em que “inclui todas as divindades”, “se manifesta como a Vida junto com os elementos” e simultaneamente reside “no fundo do coração”²². Como diz o mesmo texto: “O que está aqui, está lá. O que está lá, está igualmente aqui. Quem vê diferenças vai de morte em morte”²³. Se é da visão e experiência não-dual do mundo que depende a libertação da vida condicionada e mortal, ela também convida a uma transformação ética da relação com a totalidade dos entes, que parte da compreensão da sua comum natureza última para uma atitude de não rejeição nem discriminação. Como se diz em *Īśā Upanishad*, “Aquele que vê todos os seres no Ser e o Ser em todos os seres, compreende e nada rejeita”²⁴. No seu comentário, Śankara, o grande pensador *advaita* provavelmente do século VIII, afirma que isto acontece por já nada se ver como “mau e diferente de nós mesmos”²⁵.

O *Śvetāśvatara Upanishad* é um dos textos mais ricos e importantes no que respeita a este tema, antecipando o essencial do que veremos ser uma experiência vivida na revelação da forma cósmica de Krishna a Arjuna no final

²⁰ *Kena Upanishad*, II, 5, in *Upanisad con los comentarios advaita de Śankara*, edição de Consuelo Martín, Madrid, Editorial Trota, 2001, p.53.

²¹ *Katha Upanishad*, I, 2, 21, in *Ibid.*, p.86.

²² Cf. *Katha Upanishad*, II, 1, 7, in *Ibid.*, p.97.

²³ *Katha Upanishad*, II, 1, 10, in *Ibid.*, p.98.

²⁴ *Īśā Upanishad*, 6, in *Ibid.*, p.126.

²⁵ Cf. Śankara, in *Ibid.*, p.127.

do *Bhagavad-Gītā*. Nesta obra encontramos a mesma metáfora do *Brihadāranyaka Upanishad*, que apresenta a divindade como “Aquele que, como a aranha, se envolveu a si mesmo nos fios múltiplos da natureza”²⁶. “Alma de tudo”²⁷, ela estende-se “em todas as direcções (do espaço e do tempo)”, “vive em todos os seres e seu rosto encontra-se em todas as partes”, exortando-se a que se adore essa presença que “está no fogo, na água, [...] dentro de toda a criação, nas árvores, na erva”²⁸. Insiste-se que “os olhos da divindade única estão em todos os lugares”, tal como “o seu rosto” e “os seus braços”²⁹, e acrescenta-se que “se alcança a imortalidade ao conhecer o supremo Absoluto, o que se oculta no interior das criaturas de diversas formas, o que se cobre com todas as coisas do universo”³⁰. Shiva é aqui a divindade “omnipresente” em todos os “rostos” e “cérebros”, “que habita no coração de todos os seres” e “tudo penetra”³¹, com “inumeráveis cabeças, olhos e pés”, numa “imensidade” que “abarca o universo e se estende ainda mais além no ilimitado”³². O mundo visível e sensível é no seu devir consubstancial ao “Espírito divino”, que “é realmente tudo isto que vemos, o que foi e o que será”³³, o que faz da totalidade do existente o seu corpo cósmico:

“As suas mãos e os seus pés estão em todos os lados. Os seus olhos, a sua cabeça e o seu rosto vêem-se em qualquer parte. Tem ouvidos em todos os lugares. Encontra-se entre as criaturas, tudo penetrando”³⁴.

O criador invisível do mundo identifica-se com todas as formas visíveis, diferenciadas e múltiplas da criação, sendo “o sol, o ar e a lua, [...] o fogo e a

²⁶ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, VI, 10, in *Ibid.*, p.217.

²⁷ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, VI, 11, in *Ibid.*

²⁸ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, II, 16-17, in *Ibid.*, p.197.

²⁹ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 3, in *Ibid.*, p.199.

³⁰ *Śvetāśvatara Upanishad*, II, 7, in *Ibid.*, p.200.

³¹ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 11, in *Ibid.*, p.201; cf. também *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 20, in *Ibid.*, p.202.

³² Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 14, in *Ibid.*, p.201.

³³ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 15, in *Ibid.*

³⁴ *Śvetāśvatara Upanishad*, III, 16, in *Ibid.*

água”, sendo “mulher”, “homem”, “o jovem e a donzela”, bem como o “ancião que se sustém com um cajado”, o “pássaro azul” e o “verde”, “a nuvem que abriga o relâmpago no seu seio”, as “estações” e os “mares”. O seu rosto “olha em todas as direcções”³⁵.

Foi ele quem, pelo poder da sua “Ilusão” - *māyā*, enquanto poder de metamorfose do infinito no finito, que o faz aparecer com as formas e limites que essencialmente não tem - , “criou todas as coisas”, não fora de si e extrínsecas a si, mas em si, pois todos os seres nele participam, sendo “a origem em que se dissolve e emerge este múltiplo universo”³⁶. Na esfera humana, descobrir o que a tudo abraça e que em tudo se oculta é assimilar-se a isso e chegar à paz e liberdade absolutas³⁷, deixando de se identificar com as formas individuais dos corpos e com as “distintas condições de vida” criadas por pensamentos e acções (alusão à eficácia criadora da acção mental, verbal e física, conhecida como lei do *karma*, que apenas significa *acção*)³⁸.

Concluimos o percurso por alguns textos fundamentais do hinduísmo com a referência ao *Bhagavad Gītā*, onde desde o início Krishna instrui Arjuna no sentido de não se lamentar pela morte de alguns seres, mesmo que sejam seus parentes, amigos e próximos, pois na verdade em si (Krishna) está “enlaçado tudo o que existe como pérolas enfiadas num fio”³⁹ e todos transcendem o nascer e o morrer aparentes: “todos os seres num princípio são imanifestados, manifestam-se num estado intermédio e após a morte voltam a estar imanifestados”⁴⁰. Embora várias estâncias salientem a transcendência de Krishna no seio da sua própria imanência - ao afirmarem que “habita em todas as criaturas e a todas envolve”⁴¹, que “desligado de tudo, a tudo sustenta”⁴²,

³⁵ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, IV, 1-4, in *Ibid.*, p.203.

³⁶ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, IV, 9-11, in *Ibid.*, p.205.

³⁷ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, IV, 11 e 16, in *Ibid.*, pp.205 e 207.

³⁸ Cf. *Śvetāśvatara Upanishad*, V, 10-12, in *Ibid.*, p.213.

³⁹ Cf. *Bhagavad Gītā*, VII, 7, com os comentários advaita de Shankara, edição de Consuelo Martín, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p.155.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 28, p.64.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, XIII, 13, p.231.

⁴² Cf. *Ibid.*, XIII, 14, p.232.

que “está dentro e fora dos seres”⁴³ e que não está nos seres no sentido de não ser “contido” neles⁴⁴ - , a “sabedoria”, sacrifício superior a todos os demais, unifica a consciência na visão de si e da divindade “em todas as coisas” e de “todas as coisas” em si e na divindade⁴⁵, numa “equanimidade” não-discriminativa:

“Os que compreendem consideram com a mesma equanimidade um sábio e humilde *brahmān*, uma vaca, um elefante e inclusivamente um cão e os que dele se alimentam”⁴⁶.

Esta equanimidade não é todavia indiferença, pois Krishna apresenta-se como o primeiro equânime⁴⁷, “amigo de todos os seres”⁴⁸, e afirma entrarem “na libertação do Absoluto” os “sábios” que se aperfeiçoaram “e se dedicam ao bem de todos”⁴⁹. A não-dualidade expressa-se naturalmente na empatia cósmica, sendo o “yogi perfeito” “aquele que vê tanto a felicidade como a dor de todos os seres como se fossem próprios”⁵⁰.

O momento mais significativo é todavia aquele no qual Arjuna pede a Krishna que a divindade se lhe revele, não como até ali na aparência do seu avatar humano, mas na sua “forma divina” ou na sua “própria essência eterna”⁵¹. Krishna concede-lhe então a capacidade de contemplar o “corpo” da divindade, “o universo inteiro animado e inanimado”, que diz ser “uno” consigo. Removidas as limitações da visão de Arjuna, Krishna aparece-lhe “resplandecente, infinito, com o seu rosto em todas as partes”, “na forma que

⁴³ Cf. *Ibid.*, XIII, 15, p.233.

⁴⁴ “O mundo inteiro está interpenetrado por mim, na minha forma invisível. Todos os seres estão em mim, ainda que eu não esteja neles”; “Em verdade os seres não habitam em mim. Contempla o mistério da unidade divina. Ainda que seja fundamento e origem de todos os seres, o meu Ser não está contido neles” – *Ibid.*, IX, 4-5, p.175.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, VI, 29-30, p.148; IV, 35, p.116.

⁴⁶ *Ibid.*, V, 18, p.131.

⁴⁷ “Sou o mesmo para todos os seres. Não há ninguém desprezável ou favorito para mim” – *Ibid.*, IX, 29, p.182.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, V, 25, p.134.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, V, 29, p.135.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 32, p.149.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, XI, 3-4, p.193.

tem muitas bocas e olhos, com uma multidão de aspectos extraordinários”. “Arrebatado pelo assombro, com o cabelo eriçado”, Arjuna contempla no “corpo” divino “todos os deuses e as infinitas variedades de seres”, vendo “em qualquer parte as formas infinitas dos” seus “numerosos braços, peitos, bocas e olhos”, embora uma “mole de luz” que resplandece à sua volta impeça contemplá-lo “de frente”⁵². Vendo “no corpo do Deus de deuses a unidade do universo com a sua imensa diversidade”⁵³, Arjuna contempla-o no seu aspecto de divindade devoradora, com omnipresentes bocas e fauces que absorvem e engolem as criaturas⁵⁴. É o próprio Krishna que se apresenta como “o tempo que ao crescer destrói o mundo”⁵⁵, acrescentando mais adiante que essa é a sua “suprema e radiante, [...] infinita, universal e originária forma”, até aí jamais revelada⁵⁶.

A experiência revela-se afinal insustentável para Arjuna, que vive a tensão própria da fenomenologia do sagrado e do sublime, bem expressa nas palavras: “O meu coração está cheio de alegria porque viu o que ninguém antes viu e ao mesmo tempo a minha mente está arrebatada de temor”⁵⁷. Esta descrição da experiência, junto com o anterior estar “arrebatado pelo assombro, com o cabelo eriçado”⁵⁸, é afim à fenomenologia do sagrado, em Rodolf Otto, como “sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que causa arrepios”⁵⁹, recordando ainda a experiência de Deus em Santo Agostinho: “quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum” (“Que é isso que brilha em mim e trespassa o meu coração, sem o ferir? E tanto estremeço como me inflamo: estremeço, na medida em que sou

⁵² Cf. *Ibid.*, XI, 7, 10-11, 14-17 e 23, pp.194-196.

⁵³ Cf. *Ibid.*, XI, 13, p.194.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, XI, 27-30, p.197.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, XI, 32, p.197.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, XI, 47, p.201.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, XI, 45, p.201.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, XI, 7, 10-11, 14-17 e 23, pp.194-196.

⁵⁹ Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, tradução de João Gama, Lisboa, Lisboa, Edições 70, 1992, p.22.

diferente disso; inflamo-me, na medida em que sou semelhante a isso”) ⁶⁰. A experiência de Arjuna evoca ainda a experiência do sublime, que Edmund Burke vê precisamente como causadora do “espanto” ou “assombro” (“astonishment”), “esse estado da alma no qual todos os seus movimentos estão suspensos, com algum grau de horror”. Segundo este autor, é a “infinidade” que suscita essa experiência: “A infinidade tem uma tendência para encher a mente com a espécie de delicioso horror que é o mais genuíno efeito e o mais verdadeiro teste do sublime”⁶¹. Note-se que no texto indiano o aspecto gratificante e jubiloso da experiência é vivido pelo “coração”, que “está cheio de alegria”, ao passo que o seu aspecto tenebroso e insuportável é vivenciado pela “mente”, que “está arrebatada de temor”, o que parece mostrar que o intelecto fica aquém do sentimento no que respeita à capacidade de experienciar a omnipresença do divino, do incondicionado e do infinito em todas as coisas.

É porventura por não haver ainda plenamente superado essa distância entre a “mente” e o “coração” que Arjuna não suporta ver a divindade na totalidade da sua manifestação cósmica, ficando com a “mente” tomada de “espanto” e perdendo a “paz”, a “serenidade” e o “equilíbrio” ⁶². Solicita então que Krishna se lhe volte a revelar como o avatar com “quatro braços” ⁶³ e, ao vê-lo de novo na sua “aprazível forma humana”, recupera a “calma” mental e a sua “própria natureza” ⁶⁴, o que indica que antes estava fora de si, num estado alterado e extático de consciência. O capítulo conclui com uma significativa declaração de Krishna, onde afirma que chega a si aquele que agir elegendo-o como “a meta suprema”, mediante o amor devocional (*bhakti*), aquele que

⁶⁰ Santo AGOSTINHO, *Confissões*, XI, IX, 11, edição bilingue, tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, pp.558-559.

⁶¹ Cf. Edmund BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757], London, Routledge and Kegan Paul, 1978, p.73.

⁶² Cf. *Bhagavad Gītā*, XI, 23-25, p.196.

⁶³ Cf. *Ibid.*, XI, 46, p.201.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, XI, 51, p.202.

estiver “desapegado” e não rejeitar “nenhum ser”⁶⁵. Para além da rejeição ser subjectivamente um sinal de dualidade, divisão e imperfeição espiritual, sabemos agora que a razão objectiva deste convite a não rejeitar qualquer ser radica no facto de todos os seres integrarem a manifestação cósmica e imanente da divindade ou o seu corpo universal. Uma *bhakti* que excluísse algum ser seria ainda um amor devocional imperfeito à própria divindade. Isso é confirmado noutras passagens, em que Krishna considera como uma das condições para chegar a si o ocupar-se “do bem de todos os seres”⁶⁶, tal como o não sentir “rejeição por nenhuma criatura”, sendo “amistoso e compassivo” para com todas elas⁶⁷.

Na verdade o texto diz-nos que “não há divisão” no Ser: apesar de parecer “dividido em todos os seres”⁶⁸, reside integral e “igualmente” em todos eles⁶⁹. Ver a divindade “presente em tudo” é alcançar “a meta suprema”⁷⁰: “Quando se está consciente de que a diversidade do existente tem a sua raiz no Uno, e que tudo é manifestação disso, dá-se a identidade com o Absoluto”⁷¹. Nos capítulos finais da obra, Krishna enfatiza a sua presença “nos corações de todos os seres”⁷², exalta o “ser compassivo para com todos os seres viventes”⁷³ e confirma que aquele que vive na “plenitude do Ser”, “ao amar por igual a todos os seres, tem a mais elevada devoção para comigo”⁷⁴.

Note-se, por comparação com a ética bíblica do amar a Deus e ao próximo como a si mesmo, os dois mandamentos do *Deuterónimo* (6, 5) e do *Levítico* (19, 18) dos quais Jesus considera dependerem “toda a Lei e os Profetas” (*Mateus*, 22, 39), que a diferença no pensamento hindu reside em que amar a

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, XI, 55, p.202.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, XII, 4, p.205.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, XII, 13, p.208.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, XIII, 16, p.234.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, XIII, 27, p.244.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, XIII, 28, p.245.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, XIII, 30, p.246.

⁷² Cf. *Ibid.*, XV, 15, p.262; XVIII, 61, p.312.

⁷³ Cf. *Ibid.*, XVI, 2, p.268.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, XVIII, 54, p.310.

Deus é amar todos os seres e vice-versa, mediante uma visão próxima do panenteísmo que, em relação à noção bíblica, supõe um alargamento da noção de “próximo” a todos aqueles seres dos quais por amor nos aproximemos, neste caso ao ponto de reconhecermos a sua consubstancialidade ou inseparabilidade de nós. Este alargamento não antropocêntrico da noção de “próximo” não fica aliás necessariamente excluído do ensinamento evangélico, na medida em que, segundo a parábola do Bom Samaritano (*Lucas, 10, 25-37*), o próximo não está à partida definido, sendo todo aquele do qual houver aproximação pelo movimento da compaixão, do cuidado e da misericórdia suscitado pela consciência do e sensibilidade ao seu sofrimento. Se na letra da parábola contada por Jesus o próximo transcende as fronteiras étnicas e religiosas, cremos que no seu espírito pode transcender as fronteiras da espécie, não incluindo apenas seres humanos, mas todos aqueles dos quais empática, amorosa e compassivamente nos tornarmos próximos ao ponto de não os considerarmos sequer separáveis ou distintos de nós, na experiência de uma intimidade ética, ontológica e/ou metafísica que pode incluir os seres vivos não-humanos e as próprias entidades do mundo natural, como defendemos ⁷⁵. Na verdade, contando esta parábola como resposta à questão “quem é o meu próximo?”, Cristo indica que ela só pode ser respondida com a vida e não com o intelecto, pois, como diz Stanislas Breton, “A questão já não é: Quem é o meu próximo? mas: De quem sou eu o próximo?” ⁷⁶.

Dialogando ainda com a tradição cristã, aquilo que em São Paulo surge ou é interpretado como um marco escatológico futuro, do qual o processo do mundo ainda estaria distante, ou seja, o Deus vir a ser “tudo em todos” (*I Coríntios, 15, 28*), é no pensamento hindu a própria natureza da constituição do real, embora não reconhecida pelas consciências não despertadas nem libertas. Por essa razão cremos que as vertentes aqui destacadas do pensamento hindu

⁷⁵ Paulo BORGES, *Quem é o meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional*, Lisboa, Edições Mahatma, 2014.

⁷⁶ Stanislas BRETON, *L'avenir du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p.35.

tradicional conferem um valor intrínseco e um estatuto moral directo a todos os seres, animados ou não, oferecendo um fundamento ontológico-metafísico a uma ética ambiental. Nesse sentido discordamos, embora não possamos aqui discuti-las, das objecções de Christopher Framarin aos argumentos do *ātman*, da identidade e da emanação ⁷⁷.

2. Pensamento budista

A experiência de Buda, não apenas a do Buda histórico, Siddhartha Gautama ⁷⁸, mas a intemporal e trans-pessoal experiência da consciência desperta, livre de todos os condicionamentos conceptuais e emocionais e na plena actualização das suas qualidades cognitivas e afectivas – o próprio sentido etimológico da palavra *Buda* -, desdobra-se numa visão e numa ética do reconhecimento da interdependência de todos os seres e fenómenos e do inerente amor/compaixão incondicional, imparcial e universal por todos os seres sencientes, humanos e não-humanos, que considera igualmente em todos, em distintos modos, a capacidade de sentirem prazer e dor psicofisiológicos, bem como as emoções fundamentais associadas ao interesse no bem-estar e no evitar o sofrimento ⁷⁹. Esta ética, particularmente nas vertentes Mahāyāna e Vajrayāna do Dharma do Buda, é inseparável da visão de que não só todos os seres sencientes, mas também todos os viventes e existentes, estão interconectados e manifestam uma mesma natureza universal, a natureza de Buda, entendida como matriz de todos os fenómenos da consciência, da vida e da existência. Trata-se de uma natureza comum, perfeita no íntimo de todos os seres e fenómenos, mas relativa e provisoriamente velada pela percepção

⁷⁷ Cf. Christopher FRAMARIN, “*Ātman, Identity, and Emanation: Arguments for a Hindu Environmental Ethic*”, AAVV, *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought*, pp.25-51.

⁷⁸ Para uma reconstituição contemporânea da vida e dos ensinamentos do Buda, a partir de fontes palis, sânscritas e chinesas inéditas, cf. Thich Nhat HANH, *Old Path White Clouds. Walking in the footsteps of the Buddha*, Berkeley, Parallax Press, 1991.

⁷⁹ Cf. Paulo BORGES, “*A ética na via do Buda*”, in AAVV, *Ética. Teoria e Prática*, coordenação de Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes e Teresa Antunes, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp.59-81.

autocentrada, dualista e condicionada das diferentes espécies de organismos e fluxos psicofisiológicos sencientes, como processos autopoiéticos que se constituem construindo e vivenciando distintas versões individuais e colectivas – distintos mundos – da mesma e indivisa tessitura do real ⁸⁰.

Nesta perspectiva, a tradição budista considera a realidade segundo dois aspectos inseparáveis, o da verdade última e o da verdade relativa ou convencional. No primeiro, desvelado na visão de Buda – enquanto designação da natureza primordial da consciência livre do autocentramento conceptual e emocional próprio dos organismos psicofisiológicos dos seres ainda não despertos, cuja raiz é a dualidade sujeito-objecto, que origina os complexos emocionais do apego e da aversão -, os fenómenos, os seres e as coisas não têm as características que aparentam no segundo, configurado pela percepção dualista, intencional, conceptual e emocional dos fluxos mentais não despertos para a natureza última do real e estruturados pela crença na existência intrínseca de um sujeito, um objecto e sua relação. Na verdade última, nenhum ser, ente ou coisa existe em si e por si, com a identidade, singularidade, permanência, independência e características que a percepção convencional humana lhe confere, configurando a esfera da verdade relativa. Na verdade última, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas”, mas antes fenómenos em constante mutação e interdependência, livres de qualquer característica, predicado ou atributo. Não há “seres”, “entes” ou “coisas”, mas fluxos de acontecimentos e actos em devir, “«*encruzilhadas de relações*», entrecruzamentos

⁸⁰ Cf. o dito atribuído a Heraclito: “(Heraclito diz que) há para os despertos um mundo único e comum, mas (que) cada um dos adormecidos se extravia num mundo particular” – PLUTARCO, *Da Superstição*, 3, 166 c, in HERACLITO, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, 2ª edição, frag. 9 (50 Diels-Kranz), p.63. Cf. também a convergente declaração de neurocientistas da Escola de Santiago do Chile: “O mundo que toda a gente vê não é «o» mundo, mas «um» mundo que geramos com os nossos semelhantes” - Humberto Maturana/Francisco Varela, *The Tree of Knowledge*, Boston, Shambhala, 1987, p.245. Sobre esta perspectiva, cf. Fritjof Capra, *Les Connexions Invisibles. Une approche systémique du développement durable*, tradução do inglês de Nikou Tridon, Éditions du Rocher, 2004, pp.56-65. Cf. também Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1956 [*Milieu animal et milieu humain*, traduzido e anotado por Charles Martin-Freville, prefácio de Dominique Lestel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010, p. 166].

e interacções perpetuamente móveis”⁸¹. É notável que seja precisamente esta a visão do mobilismo universal que Platão, na deriva filosófico-científico-política da sabedoria grega arcaica, liminarmente rejeita em Protágoras, Heraclito, Empédocles, Epicarmo, Orfeu, Hesíodo e Homero, na linha de outros, mais “Antigos”, que já ensinavam que “todas as coisas” descendiam “do escoamento e do movimento”, figurados em Oceano e Thétys, figuras mitopoéticas da visão de que tudo são “correntes” e “nada está em repouso”⁸². A consequência disto, ainda segundo Platão, é que para os mobilistas “nada existe em si e por si”, produzindo-se tudo num dinâmico “entrecruzar de relações”, não havendo agentes e pacientes senão em correlação, interacção e permuta contínuas, o que impede que se possa em rigor designar e determinar o quer que seja, não havendo “existência individual, existência, nem de um ser, nem de uma qualquer qualificação desse ser”⁸³. Na verdade, se tudo se revela “um conjunto de relações condicionais”, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas” em relação⁸⁴: como diz o Buda no *Sutra do Diamante*, o “Despertar” é desprovido de noções de “eu”, “ser animado”, “vida” e “indivíduo”⁸⁵. É a compreensão-experiência directa e não meramente intelectual disto que se expressa como reconhecimento da “vacuidade” (*śūnyātā*), termo que indica não uma realidade absoluta, misteriosa, mística ou metafísica, transcendente e distinta dos fenómenos, mas o seu modo natural de (entre-)ser ou a natureza autêntica de todas as coisas, enquanto irreduzível a qualquer categoria ou representação da cultura humana, mítica, religiosa, filosófica, científica ou do senso comum, enquanto desprovida de tudo o que a cultura humana concebe a seu respeito.

⁸¹ Roger-Pol DROIT, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p.47.

⁸² Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 152 d, 179 e, 180 c-d; *Crátilo*, 402 a-c.

⁸³ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 152 d e 157 a-c.

⁸⁴ Cf. Roger-Pol DROIT, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, p.55.

⁸⁵ Cf. *Soûtra do Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, VI, p.27 e XXIII, p.61. Veja-se o comentário de Thich Nhat HANH, *Awakening the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, Berkeley, Parallax Press, 2012.

A verdade última é por isso mesmo inseparável da verdade relativa ⁸⁶, ou seja, da experiência pela qual os aparentes “seres” sencientes, os fluxos orgânicos psicofisiológicos - com um processo mental condicionado pela ignorância (*avidyā*, a não-visão) ou não reconhecimento da verdade última, isto é, pelo não reconhecimento da sua própria insubstancialidade, interdependência e impermanência, geradora da crença numa identidade separada do mundo, do meio ambiente e dos outros - , estabelecem entre si e com o mundo todos os tipos possíveis de relações e interações. Relações e interações processadas por actos mentais, verbais e físicos dos quais continuamente resultam experiências agradáveis, desagradáveis e neutras, bem como as constantes metamorfoses dos fluxos de consciência, energia e existência na constituição de múltiplas vidas e mundos, cuja fenomenalidade, experiência e qualidade é a cada instante o resultado da qualidade e intencionalidade de todas as acções/percepções passadas e, sobretudo, da qualidade e intencionalidade da acção/percepção presente ⁸⁷. A palavra sânscrita para acção, *karma* (*kamma*, em pali), deriva da raiz *-kr*, a mesma de *criação*, que indica “fazer”, “agir”, “criar”. Pode designar a acção presente, volitiva, desiderativa e intencional, ou os efeitos presentes da acção passada (*kamma phala*, em pali), sempre em termos mentais, verbais e físicos ⁸⁸. Nesta perspectiva, os “seres” e mundos que aparecem nas diferentes modalidades de percepção e experiência não são senão processos dinâmicos de constituição kármica interdependente e em constante metamorfose, sem qualquer existência estática e substancial, em si e por si.

⁸⁶ “Sem tomar apoio no uso comum da vida (*vyavahāra*), não se pode indicar o sentido último (*paramārtha*). Sem haver penetrado o sentido último, não se pode atingir a extinção (*nirvāna*)” – NĀGĀRJUNA, *Stances du Milieu par Excellence*, 24, 10, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Paris, Gallimard, 2002, pp.308-309.

⁸⁷ Cf. Paulo BORGES, “Mente, ética e natureza no budismo. A constituição kármica da experiência do mundo”, in *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do despertar*, pp.33-50.

⁸⁸ Cf. Giangiorgio PASQUALOTTO, *Dez lições sobre o budismo*, tradução de Maria das Mercês Peixoto, Lisboa, Editorial Presença, 2010, p.23. Cf. também “karma”, in Philippe CORNU, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, pp.286-289.

A ética do Dharma do Buda, inseparável de uma visão sapiencial, tanto quanto a verdade convencional e última são indissociáveis, abrange e considera igualmente todos estes seres e mundos que se manifestam em interdependência, constituídos por todas as percepções/acções passadas e presentes e reproduzidos pelas impregnações por elas deixadas no fundo subconsciente dos fluxos mentais, traduzidas em hábitos e tendências subliminares de percepção, volição, acção e reacção que se actualizam em função das condições externas como virtualidades de experiência ou sementes que, reunidas as condições favoráveis, germinam, florescem e frutificam. A visão-ética do Dharma do Buda pode considerar-se assim uma visão-ética global e holística, radicalmente não antropocêntrica, que reconhece a igualdade última, apesar da diversidade fenomenal e relativa, das diversas classes de fluxos orgânicos materiais, físicos, energéticos e mentais, humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis, que se manifestam, no plano perceptivo da verdade relativa, nas formas aparentes, impermanentes, interdependentes e sempre cambiantes de humanos, deuses, semi-deuses, animais, espíritos ávidos e seres infernais, constituindo os seis mundos do *samsāra*, o ciclo da existência condicionada pela experiência de *dukkha*, que abrange todas as formas, grosseiras e subtis, de insatisfação e sofrimento, ao longo do nascimento, da doença, da velhice, da morte e do renascimento. A distinta designação destas fases reflecte todavia apenas o modo convencional de percepção que encobre uma profunda transformação contínua onde, à luz da verdade última, não se pode dizer que algo ou alguém realmente surja e cesse. Como se diz no *Sutra da Essência do Conhecimento Transcendente*: “[...] todos os dharmas [coisas, fenómenos] estão marcados com a vacuidade. / Não são produzidos nem destruídos”, o que Thich Nhat Hanh interpreta como significando que “nada pode nascer, nada pode morrer”⁸⁹.

⁸⁹ Cf. *The Heart Sutra*, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, Berkeley, Parallax Press, 2012, p.422.

Neste sentido, a ética do Dharma do Buda só se cumpre plenamente na dimensão supra-ética de que é inseparável, mediante a sabedoria que reconhece a relatividade e condicionamento da própria acção ética, enquanto pensada segundo as três esferas da conceptualização convencional - sujeito, objecto e relação entre um e outro - , sem o que a acção será sempre reprodutora da ignorância dualista e conceptual e de novos condicionamentos kármicos na recriação constante do *samsāra*. A via do Buda insiste em não se separar sabedoria e compaixão, verdade última e verdade relativa, reconhecendo pela sabedoria que em termos absolutos não há “seres” substancialmente existentes, mas sim fenómenos e processos interdependentes, uns dos outros e da percepção que deles haja, concluindo todavia daí não a indiferença, mas antes a espontaneidade de uma acção que, por uma compaixão e amor universais, imparciais e incondicionais, faz todo o possível por libertar todos os relativos fluxos sencientes do sofrimento e das suas causas e levar a todos a felicidade e as suas causas, segundo os modos mais adequados a cada um. Em última instância isto só pode acontecer quando cada um dos fluxos mentais individuados reconhecer a sua primordial e inata natureza de Buda, o estado natural e não-dual da consciência, omnipresente na interconexão e interpenetração de todos os fenómenos, animados e inanimados. É neste sentido que, no mesmo lance em que se revelam desprovidos de qualquer existência intrínseca, todos os “seres” e fenómenos assumem um irreduzível valor na tessitura de uma realidade que, desprovida de centro, o tem em todas as suas instâncias. O Dharma do Buda, na sua dimensão ético-sapiencial, escapa assim a todos os centrismos – teocentrismo, antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo, gaiacentrismo, cosmocentrismo ⁹⁰ – na mesma medida em que reconhece a infinita sacralidade de todos os fenómenos e de todas as

⁹⁰ Como diz Joaquín Araujo: “Nem antropocentrismo nem biocentrismo; tão pouco gaiacentrismo. O desafio salvador é que tudo, tudo sem excepção, seja, sejamos o centro” - Joaquín ARAUJO, citado em Jorge RIECHMANN, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, prólogo de Carlos Piera, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005, p.19.

modalidades de consciência, vida e existência, enquanto iguais emergências do fundo sem fundo de tudo, a vacuidade ou natureza búdica universal.

Se na tradição do Hinayāna a dimensão cósmica do real parece ceder a primazia aos distintos seres sencientes individuados, não deixa de ser muito significativo que na narrativa tradicional o triunfo de Siddhartha Gautama sobre a derradeira das (auto-)tentações de Mara (personificação da ilusão e da negatividade), antes do pleno Despertar, tenha consistido em responder à questão de quem seria testemunha desse Despertar colocando a mão direita sobre a Terra e tomando-a como testemunha, tendo nesse preciso instante a Terra tremido em assentimento, ao mesmo tempo que a deusa da Terra, Prithvi ou Vasundhara, se manifestou no mesmo sentido, lançando água dos seus cabelos e afogando Mara e seus exércitos ⁹¹. É a Terra (ou a sua deusa, equivalente da Gaia grega, reemergente na hipótese de James Lovelock da Terra como um sistema vivo e auto-regulador ⁹²) a única testemunha do Despertar “solitário” do Buda, que não é reconhecido ou proclamado, como noutras tradições, por Deus, um deus ou um mestre espiritual, embora seja este último caso que se tornará predominante em significativa vertente da própria tradição budista. Siddhartha Gautama converte-se num Buda mediante um auto-despertar ⁹³ apenas testemunhado pela Terra, que aqui pode também ser considerada como equivalente do fundo ou matriz universal de todas as coisas, a própria natureza de Buda.

Já na literatura do Vajrayāna budista tibetano, particularmente nos textos do *Dzogchen* ou “Grande Perfeição/Compleitude”, se encontram múltiplas referências à comum origem e igualdade de todos os fenómenos e modalidades de consciência, vida e existência. Veja-se Longchenpa, sábio e mestre tibetano

⁹¹ Cf. Philippe CORNU, “Sakyamuni Buddha”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p.504.

⁹² Cf. James LOVELOCK, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, 2009.

⁹³ “Quando estudamos o dharma do Buda com um sutra ou com um mestre, chegamos à realização sem um mestre. Chegar à realização sem um mestre ocorre devido à natureza do dharma” - DOGEN, *Dharma Nature*, in *Treasury of the True Dharma Eye (Shobo Genzo)*, 55, editado por Kazuaki Tanahashi, Boston / Londres, Shambhala, 2012, p.558.

do século XIV, que declara: “No íntimo da vastidão da presença espontânea está o fundo de tudo o que surge. / Vazio em essência, contínuo por natureza, / jamais existiu como o que quer que seja e todavia emerge como absolutamente tudo”⁹⁴. É da intemporal consciência desperta, ou Buda primordial, que emerge “o universo de aparências (*snang*) e possibilidades (*sid*, termo tibetano que também significa “existência”), sejam do samsara ou do nirvana”⁹⁵, o que revela todo e o mínimo fenômeno como manifestação da mesma natureza universal em tudo plena e igualmente presente. O mesmo Longchenpa cita noutro lugar o *Tantra da Suprema e Naturalmente Emergente Consciência Desperta* onde se declara que na “grande perfeição” desse fundo universal de tudo não existem nem “budas” nem “seres sencientes”, que não há aí “nenhum limite que possa ser caracterizado como alguma «coisa»” e que “o supremo segredo da intemporal consciência desperta” inerente a esse fundo se “mostra a si mesmo como tudo”⁹⁶. Numa visão-experiência radicalmente não-dual, a intimidade aparentemente mais recôndita do real expõe-se sem véus na totalidade do unimultiverso, sem lugar para qualquer diferenciação entre o indiferenciado e a ilimitada diferenciação manifestativa.

Uma elucidação mais detalhada disto encontra-se num texto de Düdjom Lingpa, outro sábio e mestre tibetano do século XIX e inícios do século XX, onde se diz que a “consciência primordial” “auto-originante” é a “omnipenetrante,

⁹⁴ Longchen RABJAM (Longchenpa), *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, edição bilingue tibetano-inglês, Junction City, Padma Publishing, 2001, p.3.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Cf. *Id.*, *The Precious Treasury of the Way of Abiding and The Exposition of the Quintessential Meaning of the Three Categories. A commentary on the Precious Treasury of the Way of Abiding*, traduzido sob a direção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller e Robert Racine, edição bilingue tibetano-inglês, Junction City, Padma Publishing, 1998, p.69.

radiante e clara infinidade do espaço, livre de contaminação”⁹⁷, bem como nos esclarecimentos adicionais de Alan Wallace acerca da inseparável tríade de aspectos desta natureza primordial, que citamos: “Existem três indivisíveis facetas da Grande Perfeição: consciência primordial (*jñana*), o espaço absoluto dos fenómenos e a energia da consciência primordial (*jñana-vayu*). Esta terceira faceta é a força vital que permeia o inteiro universo, manifestando-se mais explicitamente em todas as coisas vivas, incluindo as plantas, enquanto a consciência dos seres sencientes deriva da consciência primordial. Todas as outras formas de matéria e de energia (térmica, electromagnética, etc.) são derivadas desta energia primordial, tal como todos os tipos de consciência animal e humana são derivados da consciência primordial. Todas as manifestações relativas do espaço-tempo no universo são expressões do espaço absoluto dos fenómenos”⁹⁸. Da inseparável tríade de aspectos da Grande Perfeição primordial – vacuidade (“espaço absoluto”), “consciência” e “energia” – emerge tudo e respectivamente as múltiplas dimensões do espaço-tempo, as consciências animais, humanas, divinas e outras e todas as formas de matéria, energia e vida. É assim que o Buda primordial, personificação dessa Grande Perfeição, declara noutro texto do Dzogchen: “O modo como as coisas aparecem é o meu ser; / O modo como as coisas emergem é a minha realidade; / Não há fenómeno que não seja eu / No inteiro universo”⁹⁹. É a mesma sacralidade de todos os fenómenos que surge num canto do II Dalai Lama: “O

⁹⁷ Cf. Dūdjom LINGPA, *The Vajra Essence: From the Matrix of Pure Appearances and Primordial Consciousness, a Tantra on the Self-Originating Nature of Existence*, tradução de B. Alan Wallace, Alameda, Mirror of Wisdom, 2004, p.251.

⁹⁸ B. Alan WALLACE, *Mind in the Balance. Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*, Nova Iorque, Columbia University Press, 2009, pp.179-180.

⁹⁹ *Majestic Creative Energy of the Universe*, citado in Jamgön Kongtrul Lodrö TAYÉ, *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālachakra and Dzog-Chen*, traduzido e editado pela Comissão Internacional de Tradução de Kunkhyab Chöling, fundada pelo V. V. Kalu Rinpoche, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 1995, p.224. Para informação pormenorizada sobre a cosmologia do Dzogchen, cf. *Ibid.*, pp.203-227.

mundo aparece ao olhar como um mandala místico / E todos os seres como deidades tântricas”¹⁰⁰.

Também na literatura do Mahāyāna a compreensão da vacuidade como interdependência de todos os fenómenos e caminho do meio equidistante dos extremos do essencialismo ontológico e do niilismo implica uma ética do respeito integral por todas as formas de existência, vida e consciência, reconhecidas como inseparáveis, entretecidas e interpenetradas. Numa famosa metáfora, presente no *Avatamsaka Sūtra*, o universo surge como a rede de Indra, que se estende infinitamente em todas as direcções e possui, em cada uma das infinitas intersecções dos seus fios, uma jóia resplandecente. Cada uma destas jóias, multifacetadas e em número infinito, reflecte em cada uma das suas facetas todas as demais jóias e é reflectida em todas elas. Cada jóia simboliza cada fenómeno, animado ou inanimado, o que faz do universo uma trama e um processo de inter-reflexão infinitos, em que tudo interdepende, se entrelaça e se interpenetra¹⁰¹. Aqui se antecipa a concepção holística do real em que a singularidade de cada fenómeno, sistema e estrutura reflecte a totalidade do existente e nela se reflecte, o que convoca à coincidência e transcensão das noções de todo e parte e uno e múltiplo¹⁰². Cada pérola pode ser vista como a emergência de uma consciência multifacetada que, assumida transitoriamente a modalidade relativa e individual que assumir – divina, animal, humana, demoníaca, etc. - , é inseparável da presença em si de, e da sua presença em, todas as outras e igualmente multifacetadas pérolas ou modalidades de

¹⁰⁰ II DALAI LAMA, citado in *Tantra de Kālachakra. Le Livre du Corps subtil*, acompanhado do seu grande comentário *La Lumière Immaculée*, composto por Pundarīka, segundo rei Kalkin de Shambhala, prefácio de Sua Santidade o XIV Dalai Lama, introdução, notícias, notas e tradução do sânscrito por Sofia STRIL-REVER, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p.287.

¹⁰¹ Cf. *The Flower Ornament Scripture*, tradução de Thomas Cleary, Boston & London, Shambhala, 1993, p.1145.

¹⁰² Arthur KOESTLER, *The Ghost in the Machine*, London, Hutchinson, 1990.

consciência. Neste sentido, a mudança numa pérola efectua uma mudança em cada uma das outras e em toda a rede ¹⁰³.

Entre muitas outras fontes textuais do Mahāyāna, que apontam a dimensão cósmica do Buda ou da consciência desperta, destaquem-se os ensinamentos do mestre zen chinês Huang Po (séc. IX), que declara na abertura dos *Ensinamentos essenciais sobre o Dharma da transmissão da mente*: “Todos os Budas e todos os seres vivos são a Mente Única; não há outro Dharma senão este” ¹⁰⁴. Acrescenta que “entre o Buda e os seres vivos não há qualquer diferença” e que “o Buda é a totalidade dos seres vivos” ¹⁰⁵, para concluir que a natureza da mente “é a pureza original da Budeidade inerente a todos os seres. Tudo o que palpita forma com os Budas e Bodhisattvas uma só essência” ¹⁰⁶. Destacamos mais um trecho, particularmente sugestivo: “Assim é a pureza original da nossa mente. Não faz distinções entre seres vivos e Budas, montanhas e rios do mundo, o que tem forma e o que dela carece, pois a totalidade de todos os mundos nas dez direcções forma uma completa igualdade, livre das características de “semelhança” e “diferença”. Esta pureza original da mente é sempre plena e a sua luminosidade transparece em todas as coisas” ¹⁰⁷.

No âmbito do Mahāyāna, destaque-se ainda o mestre japonês Dogen (séc. XIII), que alerta para o erro de se pensar que “a natureza do dharma está separada de todos os fenómenos neste momento”, declarando que “todos os fenómenos e a natureza do dharma vão para além de argumentos acerca de serem os mesmos ou diferentes, de serem idênticos ou separados” ¹⁰⁸. A esta luz

¹⁰³ Cf. Philippe CORNU, “Avatamsakasūtra”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, p.61; Jules CASHFORD, “Gaia & the Anima Mundi”, in AAVV, *Spiritual Ecology. The Cry of the Earth*, Point Reyes, The Golden Sufi Center, 2013, p.176.

¹⁰⁴ HUANG-PO, *Ensinamentos essenciais sobre o Dharma da transmissão da mente*, in *Enseñanzas sobre la Mente Única del zen maestro Huang-po*, introdução, tradução e notas de Aigo Castro, Madrid, Miraguano Ediciones, 2013, p.23.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp.25-26.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.31.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.32.

¹⁰⁸ DOGEN, *Dharma Nature*, in *Treasury of the True Dharma Eye (Shobo Genzo)*, 55, p.559.

se pode compreender a sua famosa declaração: “Estudar a via da iluminação é estudar o eu. Estudar o eu é esquecer o eu. Esquecer o eu é ser realizado pela miríade de coisas. Quando realizado pela miríade de coisas, o nosso corpo e mente, tal como os corpos e mentes dos outros, desaparecem”¹⁰⁹. O autoconhecimento profundo conduz à dissipação do pressuposto do eu como entidade única, independente e permanente, física e/ou mental, revelando-o como um fluxo em mutação interdependente dos fenômenos do mundo, que revelam a mesma natureza desprovida de qualquer id-entidade imutável, substancial e autónoma. O apagamento desse conceito-imagem de si é inseparável do despertar para o tal qual da fenomenalidade cósmica, em cuja realidade autêntica reside a mais poderosa força iluminativa ou realizativa. A natureza das coisas é assim o mais profundo Dharma e o mais sábio dos mestres.

Com efeito, na abertura do fascículo sobre a “natureza de Buda” do *Shobo Genzo*, Dogen cita uma afirmação do *Nirvana Sūtra* - “Todos os seres sencientes sem exceção têm a natureza de Buda” – dando-lhe o sentido não tradicional de “Todos os seres vivos são a natureza de Buda”¹¹⁰. O sábio japonês inova ao radicalizar a não-dualidade entre mente e mundo e não distinguir os “seres vivos” (*shujo*) de “todos os seres” (*shitsuu*)¹¹¹, o que o leva a afirmar que “erva, árvores, terra são coração”, tal como “sol, lua, estrelas”, e que assim são “seres vivos” e “possuem a natureza de Buda”¹¹². Na visão alargada de Dogen, “montanhas, rios e a grande terra são todos o oceano da natureza de Buda”¹¹³ e “a própria impermanência de ervas, árvores, bosques e florestas”, “estados, terras, montanhas, rios”, “é a natureza de Buda”¹¹⁴, na medida em que todos os

¹⁰⁹ *Id.*, *Actualizing the Fundamental Point*, in *Ibid.*, 3, p.30.

¹¹⁰ Cf. *Id.*, *Buddha Nature*, in *Ibid.*, 23, p.234. Cf. Masao ABE, *Zen and Western Thought*, editado por William R. LaFleur, prefácio de John Hick, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, p.27.

¹¹¹ Cf. Masao ABE, *Zen and Western Thought*, p.46.

¹¹² Cf. DOGEN, *Buddha Nature*, in *Treasury of the True Dharma Eye (Shobo Genzo)*, 23, p.250. Cf. Masao ABE, *Zen and Western Thought*, p.46.

¹¹³ Cf. DOGEN, *Buddha Nature*, in *Treasury of the True Dharma Eye (Shobo Genzo)*, 23, p.238.

¹¹⁴ Cf. Masao ABE, *Zen and Western Thought*, p.52.

fenómenos são igualmente vacuidade, sendo cada um deles “um atributo não atribuído a nada” ¹¹⁵.

Uma mais antiga e importante fonte para a compreensão da interdependência de todos os fenômenos é o já referido e clássico *Sutra da Essência do Conhecimento Transcendente*, onde surge a célebre declaração “forma é vacuidade e vacuidade é forma” ¹¹⁶. Num comentário a este sutra, o mestre vietnamita contemporâneo Thich Nhat Hanh mostra que numa simples folha de papel (esta que eu e o leitor seguramos nas mãos) há a nuvem de onde veio a chuva que irrigou as árvores de onde se fez o papel, bem como a luz do sol que as fez crescer e também o lenhador que cortou a árvore e a levou para ser transformada, assim como o trigo de onde veio o pão que nutriu o lenhador. Com a mesma visão da sabedoria, *prajña*, podemos ainda reconhecer cada um de nós nesta mesma folha de papel, na medida em que ela integra a nossa percepção e é inseparável dos nossos presentes estados mentais. Nesta perspectiva, e alargando ao infinito o horizonte desta descoberta, facilmente constatamos que não podemos apontar nada que não esteja presente nesta simples folha de papel: “tempo, espaço, a terra, a chuva, os minerais no solo, a luz do sol, a nuvem, o rio, o calor”. Daí a inadequação das noções de “ser” e “não-ser” para designarem a natureza profunda das coisas, que convoca um neologismo – “entre-ser” (*interbeing*) – para ser meramente indicada, tal como o dedo aponta a lua sem ser a própria lua. Toda a existência é uma coexistência universal, “ser é entre-ser”, tudo *entre-é* com tudo: “Esta folha de papel é porque tudo o mais é”, ela é apenas constituída por “elementos não-papel”, o que significa que, se dela fosse possível retirá-los, pura e simplesmente desapareceria ¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p.39.

¹¹⁶ *The Heart Sutra*, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.412.

¹¹⁷ Cf. Thich Nhat HANH, *Ibid.*, pp.413-414. Cf. Paulo BORGES, “O que há nesta simples folha de papel?”, in *Quem é o meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional*, Lisboa, Edições Mahatma, 2014, pp.128-130. De notar que já Fernando Pessoa criou o neologismo “entreser-se” para designar a relação de

O mesmo tipo de análise aplica-se, com as mesmas conclusões, a tudo o que o *Sutra do Diamante* designa como “eu”, “pessoa”, “ser vivo” e “duração de vida”¹¹⁸, irreflectidos conceitos convencionais recortados pela abstracção separativa e utilitária na íntima trama do real, mas que não resistem ao minucioso exame racional e crítico que revela como as supostas identidades que designam são apenas constituídas por alteridades, compondo afinal uma rede de relações nas quais se subsumem os seus supostos termos e deixa de fazer sentido falar de identidade ou alteridade. Com efeito, o “eu”, a “pessoa” e os “seres vivos” nada são sem o sol, a água, a terra, o espaço, o trigo e demais alimentos, os estados mentais que os percebem e nomeiam como tais, etc., tudo elementos não-“eu”, não-“pessoa” e não-“seres vivos”. Do mesmo modo, uma “duração de vida”, aparentemente iniciada no momento do nascimento e extinta no momento da morte, designa na realidade um processo de contínua metamorfose em que constantemente inúmeras células morrem e nascem, sendo uma pura abstracção distinguir entre vida e morte num processo onde todos os organismos a cada instante se transformam de modo interdependente¹¹⁹. É nesse sentido que Thich Nhat Hanh considera que os votos de Feliz Aniversário mais correctamente seriam de “Feliz Continuação”, recordando aliás com humor que, apesar de as células morrerem e nascerem continuamente, não celebram “nascimentos” nem “funerais”¹²⁰.

Cortar ou cristalizar a tessitura dinâmica, metamórfica e entrelaçada do real em *id-entidades* supostamente permanentes, distintas e isoladas é nesta perspectiva o fruto de *avidyā*, a ignorância, geradora das duas emoções básicas, o apego e a aversão, que estão na origem de todo o sofrimento e conflitos

cada ente com todos os demais entes – cf. Fernando PESSOA, *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, p.38.

¹¹⁸ “Se, Subhuti, um bodhisattva se agarra à ideia de que um eu, uma pessoa, um ser vivo ou uma duração de vida existe, essa pessoa não é um autêntico bodhisattva” – *The Diamond Sutra*, in Thich Nhat HANH, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.318.

¹¹⁹ Cf. Thich Nhat HANH, *Ibid.*, pp.343-344; *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, introdução de Alan Weisman, Berkeley, Parallax Press, 2008, pp.71-74.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p.43.

internos e externos. Em termos histórico-civilizacionais, como sustenta o mesmo Thich Nhat Hanh, discriminar e erigir uma falsa barreira entre a “ideia de pessoa” e a de “não-pessoa” teve como consequência o antropocentrismo, o considerar-se que os animais, as plantas e o mundo natural existem para servir a espécie humana, com o consequente investimento massivo numa tecnologia que permite explorar os demais seres vivos e a natureza em prol do mero bem-estar de uma espécie, o que todavia, devido à natureza interdependente de todas as coisas e à consequente lei de causa-efeito ou acção-reacção, conhecida como lei do *karma*, não pode deixar de afectar gravemente e cada vez mais a vida humana por via das alterações climáticas, da poluição, da destruição da biodiversidade e do surgimento de novas doenças, entre outros aspectos das mutações antropogénicas em curso no mundo natural do qual somos inseparáveis e responsáveis ¹²¹.

Daí, neste fundador do “budismo comprometido”, a exortação a que todo o seguidor da via do Buda seja um protector da Terra e de todos os seres vivos ¹²², sem discriminar entre animado e inanimado, bem como a proposta de uma ética global que desperte os humanos do sonho sonâmbulo de viverem sem consciência do impacto que têm sobre o planeta e a biodiversidade ¹²³. Tal ética global, adequada a uma época de “crise global”, é baseada nos “Cinco Treinos da Atenção Plena”, que promovem o despertar da compreensão e do amor fraterno por uma via universalista, em que todos se possam reconhecer, sem qualquer marca religiosa, étnica ou ideológica ¹²⁴. Trata-se do reconhecimento e da abstenção de contribuir para todos os sofrimentos causados 1) pela destruição da vida, humana, animal, vegetal e mineral, 2) pela opressão e exploração da Terra e dos seres vivos, pela injustiça social e pela

¹²¹ Cf. *Id.*, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p.343. Cf. também *Id.*, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, p.72. Cf. Jorge Riechmann, *Interdependientes y Ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Cànoves i Samalús, Editorial Proteus, 2012.

¹²² Cf. Thich Nhat HANH, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, pp. 5, 8 e 15.

¹²³ Cf. *Ibid.*, pp. 1 e 5.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p.10.

falta de partilha generosa do tempo, energia e recursos materiais com os necessitados, 3) pela violência e falta de ética sexual, 4) pela falta de escuta e discurso atentos e compassivos e 5) pelo consumo desatento e ávido dos quatro nutrientes ¹²⁵ que continuamente são absorvidos pelo organismo psicofisiológico, integrando o processo do ser, condicionando a sua saúde e a qualidade da experiência da consciência e da vida: a) comida e bebida, com destaque para a carne e o álcool, cuja produção, segundo o autor, além de ser nociva para as gerações presentes e futuras de humanos e animais, também o é por consumir grande parte da água e dos cereais disponíveis, que poderiam alimentar os cerca de mil milhões de seres humanos que padecem de fome no planeta; b) os seis tipos de impressões, mental e sensoriais, com destaque para música, anúncios publicitários, filmes, leituras, conversações reais e virtuais, jogos de computador, etc.; c) as intenções, muitas vezes dominadas pela sede ardente de fama, honras e elogios, riqueza, poder e sexo; d) os conteúdos mentais conscientes e inconscientes, pensamentos e emoções, memórias e expectativas, que incluem a herança, no mais fundo do psiquismo, de toda a experiência humana e não-humana que nos precedeu e continua viva e activa em nós, condicionando as nossas percepções, acções e reacções presentes ¹²⁶.

Segundo o autor, esta ética global tem de se enraizar na transformação profunda do próprio agente ético, chamado a mudar o mundo pela mudança substancial do modo como pensa, fala e age. Cultivando a visão do entre-ser, cada ser humano pode reconhecer em si todo o passado e presente humano, animal, vegetal e mineral do planeta, bem como as consequências das suas acções para as gerações futuras, humanas e não-humanas, e a Terra, deixando de discriminar entre o humano e o não-humano ou reconhecendo, no mínimo, que para proteger o humano tem de proteger o não-humano de que o humano é

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, pp.11-15. Para uma apresentação mais desenvolvida dos Cinco Treinos da Atenção Plena, cf. *Id.*, *For a Future to Be Possible. Buddhist Ethics for Everyday Life*, prefácio de Joan Halifax, posfácio de Jack Kornfield, Berkeley, Parallax press, 2007.

¹²⁶ Cf. *Id.*, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, introdução de Alan Weisman, Berkeley, Parallax Press, 2008, pp.17-32.

feito. Esta visão do entre-ser, acompanhada de atenção plena a si e a tudo, é geradora de uma atitude amorosa, compassiva e não-violenta, que traz paz e felicidade e mostra que cuidar do ambiente começa pelo auto-cuidar do ativista ambiental, libertando-o de cólera ou desespero perante o estado do mundo e os seus responsáveis ¹²⁷. Na verdade, a visão do entre-ser e da interdependência de todos os fenómenos opera uma mutação radical da percepção de si, convidando a não mais se identificar com os limites do que aparentemente se encerra sob a pele para reconhecer que o verdadeiro corpo de cada indivíduo é vasto como o espaço que tudo engloba, incluindo todos os seres e fenómenos, florestas, rios, mares, montanhas e a camada de ozono. Neste sentido, “o sentimento de respeito por todas as espécies” promove o reconhecimento e o cultivo da “mais nobre natureza em nós mesmos”, a descoberta de quem realmente somos e o implícito aperfeiçoamento ético. Thich Nhat Hanh conclui que para proteger a “integridade ecológica da Terra” é necessária uma “ecologia da mente”, “profunda” e “universal” ¹²⁸, que se nos afigura convergente com a experiência da “realização de si” e do “eu ecológico” em Arne Naess ¹²⁹, bem como com várias propostas da ecopsicologia ¹³⁰ e da ecosofia ou eco-espiritualidade ¹³¹. Só ela pode levar a espécie humana a despertar para deixar de viver como um vírus destrutivo, convertendo-se antes num organismo vivo protector da Mãe Terra ¹³², matriz comum de todos os seres sencientes, viventes e existentes.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, pp.69-70 e 76.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, pp.80-85.

¹²⁹ Cf. Arne NAESS, *Écologie, Communauté et Style de Vie*, tradução e prefácio de Charles Ruelle, posfácio de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008, pp.136-139.

¹³⁰ Cf. Paul SHEPARD, *Nature and Madness*. San Francisco, Sierra Club Books, 1992; AAVV, *Ecopsychology. Restoring the Earth. Healing the mind*, editado por Theodore Roszak, Mary E. Gomes e Allen D. Kanner, prefácios de Lester R. Brown e James Hillman, São Francisco, Sierra Club Books, 1995; Theodore ROSZAK, *The Voice of the Earth. An Exploration of Ecopsychology*, com um novo posfácio do autor, Grand Rapids, Phanes Press, 2001, 2ª edição.

¹³¹ Gregory BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler Publishing Company, 1972.

¹³² Cf. Thich Nhat HANH, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, p.100.

Esta ética, que já na proposta de Thich Nhat Hanh visa transcender e dispensar qualquer formulação doutrinal exclusivamente budista, pode ser uma ética laica do bem comum a todos os seres, fundada na sabedoria da interconexão, na contemporânea visão científica e sistêmica do mundo e no sentimento de empatia e reverência responsável para com todas as formas de vida ¹³³, que amplie a comunidade moral estendendo a todas a categoria bíblica e ética do “próximo”, como temos defendido ¹³⁴. Inseparável de um outro sentido do humano, não antropocêntrico, onde a relativa singularidade da modalidade humana do processo universal se assuma precisamente como a sua capacidade de cuidar e servir o bem comum de todos os seres e da Terra, esta ética global ou integral é hoje - quando está em curso a sexta extinção massiva da biodiversidade desde o Holoceno, a primeira por causas humanas - cada vez mais indispensável para que o futuro - para muitas espécies, incluindo a humana - seja simplesmente possível.

Referências

II DALAI LAMA. *Tantra de Kālachakra. Le Livre du Corps subtil*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

ABE, Masao. *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*: XI, IX, 11. Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler Publishing Company, 1972.

BORGES, Paulo. *Mente, ética e natureza no budismo. A constituição kármica da experiência do mundo*. In: *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do despertar*. Lisboa: Âncora Editora, 2010.

_____. *A ética na via do Buda*, In: BECKERT, Cristina *et al.* (org.). *Ética. Teoria e Prática*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

¹³³ Cf. Albert SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization*, traduzido por C. T. Champion, Nova Iorque, Prometheus Books, 1987.

¹³⁴ Cf. Paulo BORGES, *Quem é o meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional*.

- _____. *Quem é o meu Próximo?* Ensaio e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional. Lisboa: Edições Mahatma, 2014.
- BRETON, Stanislas. *L'avenir du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- CALLICOT, Baird; MCRAE, James (org.). *Environmental Philosophy in Asian Traditions of Thought*. Albany: State University of New York, 2014.
- CASHFORD, Jules. Gaia & the Anima Mundi. In: *Spiritual Ecology. The Cry of the Earth*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2013.
- CLEARY, Thomas. *The Flower Ornament Scripture*. Boston & London: Shambhala, 1993.
- CORNU, Philippe. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*. Paris: Seuil, 2001.
- CORNU, Philippe; CARRÉ, Patrick. *Soûtra do Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*. Paris: Fayard, 2001.
- DEVAL, Bill; SESSIONS, George. *Ecologia Profunda. Dar prioridade à natureza na nossa vida*. Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2004.
- DOGEN. *Dharma Nature*. In: TANAHASHI, Kazuaki (org.). *Treasury of the True Dharma Eye (Shobo Genzo)*. Boston & London: Shambhala, 2013.
- DROIT, Roger-Pol. *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010.
- FRAMARIN, Christopher. *Ātman, Identity, and Emanation: Arguments for a Hindu Environmental Ethic*. *Comparative Philosophy*, v. 2, n. 1, 2011.
- HANH, Thich Nhat. *The World We Have*. A buddhist approach to peace and ecology. Berkeley: Parallax Press, 2008.
- _____. *Awakening of the Heart*. Essential buddhist sutras and commentaries. Berkeley: Parallax Press, 2012.
- HERACLITO. *Fragments*. Paris: PUF, 1987.
- HUANG-PO. *Ensinamentos essenciais sobre o Dharma da transmissão da mente*. In: *Enseñanzas sobre la Mente Única del zen maestro Huang-po*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2013.
- KOESTLER, Arthur. *The Ghost in the Machine*. London: Hutchinson, 1990.
- LINGPA, Dūdjom. *The Vajra Essence: From the Matrix of Pure Appearances and Primordial Consciousness, a Tantra on the Self-Originating Nature of Existence*. Alameda: Mirror of Wisdom, 2004.
- LOVELOCK, James. *Gaia*. A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MARTÍN, Consuelo (org.) *Bhagavad Gītā: com os comentários advaita de Shankara*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- _____. (org.). *Upanisad con los comentarios advaita de Śankara*. Madrid, Editorial Trotta, 2001
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *The Tree of Knowledge*. Boston: Shambhala, 1987.
- NAESS, Arne. *Écologie, Communauté et Style de Vie*. Paris: Éditions MF, 2008.

- NĀGĀRJUNA. *Stances du Milieu par Excellence*. Paris: Gallimard, 2002.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PASQUALOTTO, Giangiorgio. *Dez lições sobre o budismo*. Lisboa, Editorial Presença, 2010.
- RABJAM, Longchen (Longchenpa). *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*. Junction City: Padma Publishing, 2001.
- RENOU, Louis. *Hymnes Spéculatifs du Veda*. Paris: Gallimard, 1985.
- RENOU, Louis; FILLIOZAT, Jean. *L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes*, I. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient / Jean Maisonneuve, 1985.
- RIECHMANN, Jorge. *Todos los animales somos hermanos*. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005.
- _____. *Interdependientes y Ecodependientes*. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella). Cànoves i Samalús: Editorial Proteus, 2012.
- ROSZAK, Theodore et al. (org.). *Ecopsychology. Restoring the Earth. Healing the mind*, São Francisco, Sierra Club Books, 1995.
- SCHWEITZER, Albert. *The Philosophy of Civilization*. Nova Iorque: Prometheus Books, 1987
- SHEPARD, Paul. *Nature and Madness*. San Francisco: Sierra Club Books, 1992.
- TAYÉ, Jamgön Kongtrul Lodrö. *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālachakra and Dzog-Chen*. Ítaca/Nova Iorque: Snow Lion, 1995.
- WALLACE, Allan B. *Mind in the Balance*. Meditation in Science, Buddhism, and Christianity. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.
- ZAEHNER, R. C. *Hindu Scriptures*. Nova Iorque: Everyman's Library, 1992.