

DIMENSÕES FILOSÓFICAS DA DOCTRINA BUDDHISTA DO ANĀTMA ('NÃO-SI')

PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE ANATMA BUDDHIST DOCTRINE

Giuseppe Ferraro

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O artigo distingue e apresenta sumariamente os três fundamentais registros filosóficos que podem ser identificados na doutrina budhista do não-si (*anātmavāda*). Essa é, em primeiro lugar, uma descrição da realidade em si que se opõe à descrição 'ordinária' da realidade fenomênica. Em segundo lugar, na mesma doutrina, é visível um registro epistemológico, que diz respeito a dois níveis de conhecimento, respectivamente correspondentes aos dois modos com os quais a realidade pode ser vista: 'convencionalmente', como uma pluralidade de entes subjetivos e objetivos dotados de autonomia ontológica; ou 'supremamente', como um universo vazio ou desprovido de si. Finalmente, *anātmavāda* descreve algumas condições psíquicas; o nosso relacionamento cognitivo com a realidade, 'ordinário' ou 'supremo', condiciona nossos estados mentais: acreditar no si traz sofrimento; ver a realidade do não-si significa, ao contrário (numa acepção que se torna soteriológica), extinção da dor.

Palavras-chave: Buddha, não-si, sofrimento, libertação.

Abstract: The paper singles out and briefly presents the three basic philosophical aspects that can be identified in Buddhist doctrine of 'no-self' (*anātmavāda*). This is, first of all, a description of reality in itself which counters the 'ordinary' description of phenomenal reality. Secondly, in the same doctrine is evident an epistemological aspect, regarding two knowledge levels, respectively referring to the two ways reality could be seen: 'conventionally', as a plurality of subjective and objective beings, endowed with ontological independence; or 'utmostly', as an empty or selfless universe. Finally, *anātmavāda* describes some psychological states; our 'ordinary' or 'utmost' cognitive relation with reality influences our mental condition: to believe in the self carries suffering; to see the reality of no-self means, on the contrary (in a way which turns out to be soteriological), cessation of suffering.

Keywords: Buddha, no-self, suffering, liberation.

Introdução

A doutrina do 'não-si' (*anātmavāda*) – provavelmente a contribuição mais profunda e original que o buddhismo acrescenta à história da filosofia universal – possui um desenvolvimento e uma articulação que se estendem ao longo do inteiro curso da milenar história do pensamento budhista: desde as

formulações originárias do Buddha Śākyamuni, às elaborações das escolas *abhidharma* e *mahāyāna*, até a produção acadêmica dos estudos buddhológicos mais recentes, chegamos a uma conspícua quantidade de material literário, frequentemente de grande valor filosófico.

O estudioso ocidental que queira orientar-se dentro desse amplo material, compreendê-lo criticamente e reelaborá-lo através das categorias e da terminologia especializada da prática filosófica contemporânea, não pode eximir-se de perguntar-se: independente dos seus detalhes conteudísticos, que tipo de doutrina é *anātmavāda*? A qual área da filosofia ela pertence? O propósito deste artigo é o de mostrar – como resposta a tais perguntas – que a doutrina do não-si, apesar de apresentar um fundamental grau de coesão e organicidade, não é, contudo, uma teoria unívoca, classificável dentro de um único setor da filosofia. Ao contrário, os autores budhistas que trataram e desenvolveram o *anātmavāda* têm utilizados diferentes registros analíticos e, por consequência, na mesma doutrina podem ser encontradas mais de uma ‘dimensão filosófica’.

Mais especificamente, será mostrado que, dentro do *anātmavādaco* existem problemáticas e linguagens mais imediatamente próprias de três setores da filosofia¹: o metafísico, o epistemológico e o psico-soteriológico². Em cada uma das numerosas análises que os *sūtras* canônicos, os tratados abhidharma e as obras mahāyāna dedicam à doutrina do não si, descobriremos o emprego de um ou de mais de um desses três registros filosóficos³.

¹Outros registros filosóficos – por exemplo, os da lógica e da filosofia da linguagem – podem ser, com certeza, encontrados na doutrina do não-si; entretanto, de um modo menos imediato que os três registros por nós investigados neste escrito.

² A soteriologiabudhista – na medida em que convida à superação da condição psíquica de desconforto e frustração própria do *samsāra*, e uma vez que promove o alcance de um estado mental de extinção do sofrimento – possui uma forte caracterização psicológica.

O fundamento textual deste escrito serão passagens extraídas apenas da literatura canônica (em pāli). Como dito, a doutrina do não-si conhece um desenvolvimento que se desenrola paralelamente ao do inteiro curso da história da filosofia budhista; no entanto, incontestavelmente, seu núcleo e seus aspectos filosóficos fundamentais estão inteiramente contidos dentro dos discursos originais do Buddha histórico. Em específico, já nos *sūtras* canônicos podem ser perfeitamente distinguidos os três registros que aqui se pretende diferenciar. Ao longo da história do buddhismo posterior ao Buddha⁴, sem dúvida, a doutrina do não-si será estendida, ampliada e reelaborada; nunca, porém, será modificada a abordagem original com a qual o Buddha a apresenta nos seus antigos sermões. Como suporte textual para demonstrar que em *anātmavāda* estão presentes as três dimensões filosóficas apontadas acima, os *sūtras* canônicos são, portanto, suficientes (não, porém, se quisermos ter uma ideia completa da

³As três diferentes vertentes filosóficas aqui identificadas podem estar simultaneamente presentes dentro de uma única elaboração da doutrina do não-si. Por exemplo, podemos encontrar análises mais imediatamente metafísicas de *anattā* que, secundariamente, revelam um profundo sentido soteriológico. Em outros casos, a dimensão epistemológica de um discurso budhista sobre o não-si pode ser indistinguível daquela psicológica; ou, ainda, o ‘peso’ da vertente metafísica e da epistemológica podem ser equivalentes, dentro de um mesmo enunciado.

⁴Siderits (2007), p. 14, propõe uma subdivisão da história da filosofia budhista em três fases:

“1. Early Buddhism: the teachings of the Buddha and his immediate disciples; 2. Abhidharma: the development of rigorous metaphysical and epistemological growing out of the attempt to give consistent, systematic interpretations of the teachings of early buddhism; 3. Mahāyāna: philosophical criticism of aspects of Abhidharma doctrines, together with an alternative account of what Buddhist metaphysics and epistemology should look like”.

mesma doutrina: para isso, a investigação do que foi dito nas escolas budistas sucessivas ao desaparecimento do Buddha é indispensável).

Aspectos metafísicos de *anātmavāda*.

A dimensão filosófica da doutrina do não-si à qual o buddhismo, durante sua história, dedicará mais espaço e discussão é a metafísica: desde a primeira predicação do Buddha aos desenvolvimentos mais recentes da reflexão budista, não há escola ou movimento que não tenha proposto uma própria versão ou reformulação de *anātmavāda* como descrição da realidade em si. Contra a aparência ordinária de um mundo plural, feito de entidades discretas, cada uma das quais contendo um *attā* (em pāli; *ātman* em sânscrito), a dizer, uma essência capaz de conferir, às mesmas entidades, identidade e autonomia ontológica, os autores budistas representam a realidade em si nos termos de *anattā* (*anātmān* em sânscrito); os *principia individuationis* que a nível fenomênico determinam a subdivisão do real em entidades objetivas e subjetivas – a dizer, em coisas e pessoas – se revelam inexistentes aos olhos de quem tenha percorrido até o final o caminho cognitivo e espiritual apontado pelo Buddha.

O ponto de partida do milenar percurso filosófico através do qual a doutrina do não-si se desenvolve e se articula é o *Anattālakkhana-sutta* ('Discurso sobre as marcas do não-si')⁵, tradicionalmente considerado o segundo discurso do Buddha. Um sermão que, portanto, imediatamente se segue ao *Dhammacakkapavattana-sutta* ('Discurso sobre a colocação da roda do Dharma em

movimento')⁶, no qual o Buddha (apesar de não ter feito alusões à ideia de não-si) tinha afirmado que a 'reta visão' (*sammādiṭṭhi*) é um aspecto crucial para a superação do sofrimento inerente à condição humana. Ora, já no *Anattālakkhana-sutta*, começa a ficar claro que, ao menos uma parte fundamental da reta visão, é a capacidade de observar a intrínseca 'ausência de si' das componentes psicofísicas que nos constituem: "Monges, a forma física não é o si [...] a sensação não é o si [...] a ideiação não é o si [...] as volições não são o si [...] e a consciência não é o si"⁷. A análise da pessoa, portanto, mostra que ela pode ser reduzida a 5 "agregados" (*khandha* em pāli; *skandha* em sânscrito)⁸, nenhum dos quais identificável como referente daquela 'sensação egoica' (*ahaṃkāra*) que governa nossa existência ordinária. O si pessoal, portanto, se revela como uma crença ou uma impressão à qual não corresponde nada da nossa dimensão fisiológica ou psicológica.

Após o *Anattālakkhana-sutta* o Buddha voltará outras vezes no assunto do não-si, dele oferecendo novas ilustrações⁹ e

⁶SN.Mahāvagga.12.2.1 (a.i. 56.11)

⁷*rūpaṃbhikkhaveanattā [...] vedanāanattā [...] saññāanattā [...] saṅkhārāanattā [...] viññāṇaṃanattā*. (SN.Kandhavagga.1.6.7 [a.i. 22.59])

⁸Sobre a teoria dos agregados, cf. p.e., Boisvert (1995); Gethin (1998), p. 133-162; Siderits (2007), p. 35-50.

⁹ Por exemplo, no *Pheṇa-sutta* ('Discurso da espuma'), SN.1.10.3. (a.i. 22.95), os cinco agregados são representados através de imagens de fenômenos internamente desprovidos de núcleo: "A forma material é como uma bola de espuma; a sensação como uma bolha; a ideiação como uma miragem; as volições como uma bananeira [cujo tronco consiste em camadas sobrepostas, ao redor de um núcleo vazio]; a consciência como uma

⁵SN.Kandhavagga.1.6.7 (a.i. 22.59)

enriquecendo-o com importantes detalhes conceituais. Em particular, em outros sermões canônicos, encontraremos – embora de uma forma embrionária – os elementos teóricos que, mais desenvolvidos pela filosofia posterior, permitem uma extensão da teoria do não-si (inicialmente apresentada como uma descrição apenas da realidade subjetiva) ao mundo dos objetos: “Enxerga [o mundo (*lokam*)] como espuma; olha-o como uma miragem”¹⁰; “Quem não encontra um núcleo (*sāram*) nos entes (*bavesu*) [...], este é um monge que abandona ambas as beiras”¹¹ – o comentário a esse último verso explicará: “Non c’è un elemento permanente, un sé (*attā*) immutabile, in nessunodi coloro che – sianoesisenzienti, insenzienti o né senzienti né non [sic] insenzienti – abitanoneglistati d’esistenzadeldesiderio, della forma e della non forma”¹².

Ademais, a ausência de essência no mundo dos objetos está implícita no outro ponto firme conceitual da metafísica do Buddha: a impermanência (*anicca* ou, substantivado, *aniccatā*, em pāli; *anitya* ou *anityatā* em sânscrito). Tal noção pode ser considerada o equivalente, no plano das coisas, do que *anattā* qualifica no plano das pessoas: “In the physical realm, this constant changing of things is denoted by the term *anityatā*, «impermanence», while the constant change in sentient beings gives rise to the term *anātman*, «no

self»”¹³. Mais corretamente, ‘impermanência’ e ‘ausência de si’ devem ser entendidas como duas noções complementares e reciprocamente dependentes: se tudo é *anicca*, a dizer, em constante mudança, não há espaço para um *ātman* que, por definição, é permanente e substancial; por outro lado, dizer que algo é desprovido de si significa automaticamente dizer que é ‘algo’ em contínua mudança. Com efeito, é o próprio Buddha que, já no *Anattālakkhana-sutta*, junta indissolivelmente os conceitos de *aniccae anattā*: para comprovar o que, na primeira parte do próprio sermão, tinha sido apresentado dogmaticamente – ou seja, que nenhum dos cinco agregados pode ser considerado o si –, ele pergunta aos seus ouvintes se “a forma física [a sensação, a ideação, as volições e a consciência] é permanente ou impermanente”¹⁴; a respostas dos *bhikkhusé* que todos os cinco *khandha* são *anicca*; portanto, conclui o Buddha, como pode o que é impermanente ser “meu, eu, o meu si”¹⁵.

Como ulterior aspecto metafísico da doutrina do não-si apresentada pelo Buddha, deve aqui ser ao menos citada a doutrina da ‘co-originação dependente’ (em pāli, *paṭicca-samuppāda*; em sânscrito, *pratītya-samutpāda*): um modelo teórico que – postulando que a origem e a subsistência dos seres é devida à sua recíproca dependência, e não à posse de identidade e autonomia ontológica – se põe como uma explicação do mundo fenomênico que não utiliza a noção de *ātman*. A importância – filosófica e

mágica” (*Phenapiṇḍūpamaṃrūpaṃ, vedanābubbūlūpamā*[...]; *Marīcikūpamāsaññā, saṅkhārākadālūpamā; Māyūpamañcaviññāṇaṃ*).

¹⁰ *Yathāpubbujakam* [...] *passee, yathā passee marīcikam* (DhP. 13.170)

¹¹ *Yonājjhagamābhavesusāraṃ, [...] sobhikkhujahātorapāraṃ* (SuNi. 1.1.5)

¹² Cicuzza, em Gnoli (2001), p. 921.

¹³ Ross Reat, em Potter (1996), vol.VII, p. 40

¹⁴ *taṃkiṃmaññatha, bhikkhave, rūpaṃniccaṃvāniccaṃvā?* (SN.Kandhavagga.1.6.7 [a.i. 22.59])

¹⁵ *etaṃ mama, esohamasmī, eso me attā* (ibid.)

soteriológica – dessa doutrina é crucial, até o ponto de o Buddha declarar que “Quem vê a ‘co-originação dependente’ vê a Lei; quem vê a lei, vê a co-originação dependente”¹⁶.

O *Mahātaṇhāsāṅkha-sutta* (“Grande discurso sobre a destruição da cobiça”)¹⁷ apresenta o que podemos considerar como ‘formulação padrão’ do *pratītya-samutpāda*: uma lista de 12 fenômenos psicofísicos¹⁸, ligados causalmente entre eles, que explicam o que acontece na dimensão do *samsāra*. Começando pela fundamental ‘nesciência’ própria de um determinado sujeito, se produzem ‘atividades kármikas’, ‘consciência’ e, em seguida, toda a série de mecanismos psíquicos (como a ‘cobiça’ e o ‘apego’) que conduzem, enfim, a um novo nascimento e, por consequência, ao ulterior sofrimento de ‘velhice e morte’, fonte, por sua vez, de um novo ciclo existencial.

¹⁶ *yopaṭṭicasamuppādampassatisodhammaṃpa ssati;*
yodhammaṃpassatisopaṭṭicasamuppādampass atī (MN.Mūlapaṇṇāsa.3.8 [a.i.28]).

¹⁷ MN.Mūlapaṇṇāsa.4.8 [a.i.38]). Outras referências canônicas que contêm formulações (mais ou menos ‘completas’) do *pratītyasamutpāda* são o *Mahānidāna-sutta* (“Grande discurso sobre as causas”, DN.Mahāvagga.2 [a.i. 15]) e o *Paṭṭicasamuppādavibhanga-sutta* (“Discurso analítico sobre a co-originação dependente”, SN.Nidānavagga.1.1.1-2 [a.i. 12.2]).

¹⁸ 1) Nesciência (pāli *avijjā*; sânscrito *avidyā*); 2) Volições/Atividade kármika (p. *saṅkhāra*; s. *saṃskāra*); 3) Consciência (p. *viññāṇa*; s. *vijñāṇa*); 4) Mente/corpo (p. e s. *nāmarūpa*); 5) Seis sentidos (p. *saḷāyatanā*; s. *ṣaḍāyatana*); 6) Contato (p. *phassa*; s. *sparsā*); 7) Sensação (p. e s. *vedanā*); 8) Cobiça (p. *taṇhā*; s. *tṛṣṇā*); 9) Apego (p. e s. *upādāna*); 10) Devir (p. e s. *bhava*); 11) Nascimento (p. e s. *jāti*); 12) Velhice e morte (p. e s. *jarāmaraṇa*)

A tradição comentarial, começando por Vasubandhu (século IV-V) e Buddhaghosa (século V) – cuja autoridade é especialmente respeitada pela literatura comentarial dos séculos sucessivos –, entende o *pratītya-samutpāda* como um processo que se desenvolve no arco de três vidas: os primeiros dois elos se referem à existência passada; os elos do terceiro ao décimo, à vida presente; os últimos dois elos à existência futura, condicionada pela presente.

No entanto, além da ‘formulação padrão’ (que, às vezes¹⁹, podemos encontrar exposta na ordem inversa, a dizer, de ‘velhice e morte’ até ‘nesciência’), existe, também, uma outra versão – recorrente nos discursos do Buddha²⁰ – do *pratītya-samutpāda*, que pode ser considerada a sua extrema síntese ou o seu verdadeiro sentido: “Quando há isto, há aquilo; isto surgindo, surge aquilo; não havendo isto, não há aquilo; isto cessando, aquilo cessa”²¹. Dessa fórmula parece decorrer que o segundo elemento não depende do primeiro por uma causalidade eficiente que o primeiro elemento exerceria: *é a simples presença* de x a determinar o surgimento de y.

São essas as temáticas fundamentais com base nas quais se desenvolverá a história da metafísica budhista. O peculiar caráter do ensinamento do Buddha – aberto, dialogado e, sobretudo, especialmente no que diz respeito à

¹⁹ P.e., no *Lalitavistara-sūtra* (“Longo discurso sobre os jogos [do Buddha] – texto *mahāyāna* do século III).

²⁰ P.e., MN.II.32; SN.II.28; AN.V.184.

²¹ *Imasminsati, idamhoti; imassuppada, idamuppajjati; imasmimasati, idam na hoti; imassanirodha, idamnirujjhati.*

metafísica, flexível e versátil dependendo das diferentes exigências da sua audiência²² – fará com que, dentro de tal história, os pontos de vista defendidos pelos vários autores acabem frequentemente diferenciando-se, e às vezes opondo-se. Em particular, nas fases abhidharma e mahāyāna da história da filosofia budhista, o registro metafísico de *anātmavāda* se enriquecerá, respectivamente, com as teorias dos *dharmas* da ‘vacuidade’ (cujas premissas estão, em ambos os casos, abundantemente presentes nos *sūtras* canônicos); teorias que, por sua vez, se diferenciarão profundamente dentro das várias escolas budhistas, cada qual com sua própria versão do significado último de *anattā* com o próprio posicionamento perante às problemáticas e às aporias que o pluralismo abhidharma e o conceito de ‘vazio’ mahāyāna apresentam.

Teoria das duas verdades

A doutrina do não-si se põe, evidentemente, como um desafio ao nosso

²²Característica fundamental do magistério do Buddha é sua capacidade de adaptação ao nível intelectual e espiritual do seu interlocutor; palavras, conceitos e imagens utilizadas pelo Buddha nunca devem ser entendidos como pontos de vista absolutos e definitivos sobre determinados assuntos, e sim, sempre, como *upāya*, a dizer, “meios” ou “expedientes” (com relação aos quais o Buddha demonstra sua completa *kausālya*, “mestria” ou “habilidade”) finalizados ao conseguimento, no mesmo interlocutor, de determinados objetivos de desenvolvimento.

Sobre o conceito de *upāya-kausālya*, referências importantes, no âmbito mahāyāna, são, especialmente, o *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (“Sūtra do Lotus”) e o *Upāyakauśalya-sūtra* (“Sūtra sobre a habilidade nos meios”). Com relação à literatura secundária, possíveis referências são, entre outras, Pye (1978) e Williams (1990), p. 165-175.

modo ordinário de nos relacionarmos com nossa experiência interna e de percebermos o mundo fora de nós. A ideia de ‘ego’, muito antes de ser um conceito teórico, se apresenta como uma sensação, uma modalidade aparentemente ‘natural’ e imediata de estarmos em contato conosco; e, também, nossa percepção da realidade externa como um conjunto de objetos separados e dotados de autonomia ontológica é um fato pré-filosófico, radical e aparentemente insuperável. A proposta de uma ontologia como aquela centrada sobre o conceito de *anattā*, contraditória com as nossas modalidades cognitivas mais imediatas e enraizadas, precisa, portanto, da sustentação de uma teoria epistemológica suficientemente rigorosa e convincente. Tal teoria consistirá, basicamente, na afirmação de que existem dois planos de conhecimento ou de verdade: o ordinário, no qual os entes subjetivos e objetivos se apresentam como dotados de si, e o supremo, no qual o mundo se apresenta na sua ausência de si.

O desenvolvimento da dimensão epistemológica de *anātmavāda* acontecerá principalmente no âmbito da filosofia budhista sucessiva à predicação do Buddha histórico²³. No entanto, já dentro dos *sūtras* canônicos, é possível encontrar o

²³A complexidade do debate ontológico acabará complicando o debate epistemológico, multiplicando as respostas ao dilema do que deve ser entendido como supremo e o que como convencional. Na fase abhidharma, a solução será aquela de considerar ‘verdade convencional’ a dimensão fenomênica, e ‘verdade suprema’ o nível ontológico dos *dharmas*, porções mínimas, atômicas de realidade, das quais os fenômenos psicofísicos resultam compostos. Já na fase mahāyāna do pensamento budhista, e mais ainda no meio do budhismo tibetano, a teoria das duas verdades chegará a diferenciar-se (e complicar-se), alcançando altos níveis de desenvolvimento e articulação filosóficos.

estádio embrional da teoria das duas verdades.

Praticamente, pode-se dizer que nos discursos do Buddha há a dimensão ‘implícita’ ou potencial da ideia de que existam dois níveis de conhecimento: frequentemente, no *sūtra-piṅka*, encontramos elencados, entre os pontos de vista errados, aqueles baseados na visão egoica ou substancialista da realidade.

Por exemplo, no *Utena-sutta* (“Discurso ao rei Utena”)²⁴ encontramos: “Somente enrolado na ilusão é que o mundo aparece dotado de consistência”²⁵; no *Assutāva-sutta* (“Discurso do homem inculto”)²⁶: “O homem inculto, o homem ordinário, é apegado, identificado, submetido à ideia: isso é meu, este sou eu, este é o meu si”²⁷; no *Vipallāsa-sutta* (“Discurso da perversão [do pensamento]”)²⁸: “monges, há quatro distorções da percepção, da mente, da opinião. Quais? Ter como permanente o que é impermanente, ter como prazeroso o que é doloroso, *ter como dotado de si o que é desprovido de si*, ter como puro o que é impuro”²⁹.

²⁴U.7.10.70.

²⁵*Mohasambandhanoloko, bhabbarūpovadissati.*

²⁶SN.Nidānavagga.1.7.1. (a.i. 12.61)

²⁷*assutavatoputhujjanassaajjhositamamāyita ṃparāmaṭṭhaṃ – 'etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā'ti.*

²⁸AN.Catukkanipāta.5.9 (a.i. 4.49).

²⁹*Cattārome, bhikkhave, saññāvipallāsācittavipallāsādiṭṭhivipallāsā. Katamecattāro? Anicce, bhikkhave, niccantisaññāvipallāsocittavipallāsodiṭṭhivipallās o; dukkhe, bhikkhave,*

Por outro lado, em outras passagens, o Buddha aponta aquela que é a visão correta das coisas: em contraste com a visão do homem ordinário, que tende a identificar o próprio si com os *skandhas*, o “nobre discípulo, [...] enxerga a forma física [e cada um dos outros quatro *skandha*] dessa maneira: essa não é minha, esta não sou eu, esta não é o meu si”³⁰.

Para indicar tais duas dimensões cognitivas – a primeira, errada, baseada na concepção do si, a segunda, correta, no reconhecimento do não-si – o Buddha não utiliza uma terminologia específica, como aquela usada pelos seus epígonos, que escolherão a dupla de termos *saṃvṛti-satyā paramārtha-satyā*, referidos, respectivamente, à dimensão cognitiva convencional e àquela última ou suprema.

Saṃvṛti e *paramārtha*, com efeito, são palavras atestadas nos *sūtras* canônicos, onde, porém têm um sentido ético e não epistemológico³¹. A dupla de palavras que mais explicitamente, nos discursos do Buddha, diz respeito ao duplo nível da

sukhantisaññāvipallāsocittavipallāsodiṭṭhivipallā so; anattani, bhikkhave, attāntisaññāvipallāsocittavipallāsodiṭṭhivipallāso; asubhe, bhikkhave, subhantisaññāvipallāsocittavipallāsodiṭṭhivipallā so.

³⁰*ariyasāvako[...]rūpaṃ 'etaṃ mama, nesohamasmi, na mesoattā'tisamanupassati. (Alagaddūpamasutta, “Discurso da similitude do serpente”.MN.Mūlapaṇṇāsa.3.2.241 [a.i. MN.22]).*

³¹“Having defined the good as the fruitful, the Buddha characterized the ultimate good as the ultimately fruitful. The term *paramatthas* was thus used to refer to the «ultimate fruit» rather than «ultimate reality». *Sammuti* and *paramatthas* are therefore not two contrasting truths [...]. *Paramatthas* thus becomes the moral ideal as reflected in the Buddha’s own attainment of freedom and happiness”. Kalupahana (2006), p. 332.

epistemologia budhista é *nītārtha* / *neyārtha* (pālinītattha / *neyyattha*), a saber, '[discursos] de significado definitivo / [discursos] provisórios'. Entretanto, na passagem onde o Buddha utiliza esses dois termos³², ele não os refere diretamente às duas visões do mundo, a primeira capaz de ver ou vivenciar o não-si, a outra centrada na ideia de si. Será somente nas *MilindaPañha* ("Perguntas ao rei Milinda")³³ e, em seguida, nos tratados *abhidharma*³⁴, que encontraremos um uso de *sammuti* e *paramattha* como respectivamente referidas ao conhecimento baseado na ilusão do *ātman* e aquele 'sintonizado' na visão *anātmada* realidade.

³²AN.Dukanipāta.3.25 (a.i.2.25): "Monges, duas coisas incomodam o Buddha. Quais? Apresentar como definitivo (*nītattho*) um discurso provisório (*neyyattham*); e apresentar como provisório (*neyyattho*) um discurso definitivo (*nītattham*)" (*Dveme, bhikkhave, tathāgataṃabbhācikkhanti. Katamedve? Yocaneyyatthamṣuttantaṃnītatthosuttantotidip eti, yocanītatthamṣuttantaṃneyyatthosuttantotidip eti. Imekho, bhikkhave, dvetathāgataṃabbhācikkhanti*"t).

³³ Um texto que Nayak (2006, p. 51) define "a Pali work which belongs to the lesser vehicle". Com efeito, se, por um lado, as *MilindaPañha* são consideradas parte da tradição theravāda (de fato, a tradição budhista birmana as inclui no *KhuddakaNikāya* ["Coleção menor"], ou seja, as considera um texto canônico), por outro lado o diálogo entre o monge Nāgasena e o rei Milinda explora temáticas (cf. Ferraro, 2011) e possui uma sensibilidade filosófica de natureza já mahāyāna.

³⁴AN.*Aṭṭhakathā* ("Comentário ao AN").1.94 (cit. em Jayatilleke, 1963, p. 363), por exemplo, explica a dicotomia *neyyattho*/*nītattham* como referente a discursos – respectivamente implicantes ou excludentes da ideia de 'pessoa' – de tipo *sammuti* e *paramattha*, a dizer, ordinários (ou convencionais) e supremos (ou últimos).

De qualquer forma, embora sem muita sistematicidade e sem o uso de uma terminologia particularmente 'técnica', dentro dos discursos de *anātmavāda* propostos pelo Buddha, é nítido um registro epistemológico subjacente, que acompanha o metafísico, e o completa.

Anātmavāda* como diagnóstico e terapia de *dukkha

Os aspectos metafísicos e epistemológicos da doutrina do não-si ocupam, no complexo da literatura filosófica budhista, um espaço com certeza maior do que o aspecto 'psicológico' identificável na mesma doutrina. No entanto é esse último o registro filosófico mais importante de *anātmavāda*. Qualquer elemento especulativo produzido pelo pensamento budhista deve ser considerado como um comentário, uma extensão ou uma implicação contidos na doutrina das 'quatro nobres verdades' (sânscrito: *catur-ārya-satya*; pāli: *cattāri-ariya-saccāni*).

A metafísica e a epistemologia somente fazem sentido quando funcionais à superação da condição intrinsecamente dolorosa da existência humana.

São vários os discursos e as imagens do Buddha que denunciam e descartam como inúteis perguntas e raciocínios filosóficos que não visam, direta e imediatamente, o objetivo da libertação do sofrimento³⁵. Perante questões metafísicas

³⁵Especialmente famosa é a similitude, no *Cūḷamāluṅkyā-sutta* ("Discurso breve de Māluṅkyāputta", MN.Majjhimaṇṇāsa.2.3.126, [a.i. MN.63]), entre a especulação estéril e a atitude de alguém que, atingido por uma flecha, ao invés de extraí-la imediatamente de

soteriológicamente estéreis³⁶, como por exemplo aquela sobre a finitude/infinitude do cosmo, o Buddha se recusa a responder e fica em silêncio, para, logo depois, explicar: “Se houver o ponto de vista ‘o cosmo é finito’ ou se houver o ponto de vista, ‘o cosmo é infinito’, ainda há nascimento, envelhecimento, morte, sofrimento, lamentação, dor, aflição e angústia”³⁷. A dizer: esse tipo de especulação é totalmente ineficaz em relação às questões – de natureza psicológica e existencial – que interessam primeiramente ao Buddha; a reflexão filosófica em si, desligada da problemática psico-soteriológica, se delonga em questões “que não são saudáveis, não conduzem à vida religiosa, à desilusão (*nibbidā*), ao desapego (*virāga*), à extinção (*nirodha*), à calma, à vivência direta, à iluminação, ao *nirvāṇa*”³⁸. Evidentemente,

si, ficasse perguntando-se sobre quem atirou a flecha, o seu estado social, o seu nome e suas feições, o tipo de corda que tinha o arco, o tipo de flecha, etc. Aquele homem não conseguiria responder a essas perguntas e morreria nos tormentos.

³⁶ Ainda no *Cūḷamāluṅkya-sutta* há 10 questões que se tornarão conhecidas, na tradição budhista, como *avyākṛta* (em pāli, *avyākata*) – “inexplicados” ou “indetermináveis”: 1) se o mundo é eterno; 2) não eterno; 3) finito; 4) infinito; 5) se espírito e corpo são a mesma coisa; 6) se são diferentes; 7) se o Iluminado, depois da morte, existe; 8) não existe; 9) existe e não existe; 10) nem existe, nem não existe.

³⁷ *'no sassatoloko'tivā, mālukyaputta, diṭṭhiyāsati, 'asassatoloko'tivādiṭṭhiyāsatiatthevajāti, atthijarā, atthimaraṇaṃ, santi sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā*. MN.Majjhimaṇṇāsa.2.3.127, (a.i. MN.63).

³⁸ *Na hetam, mālukyaputta, atthasamhitam na ādibrahmacariyakam na [netam (sī.)] nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na*

portanto, se o Buddha fala de *anattā* é porque ele o considera um assunto funcional ao alcance das metas espirituais mais elevadas.

A doutrina das ‘quatro nobres verdades’ é claramente, em primeiro lugar e fundamentalmente, um discurso de psicologia.

No *Dhammacakkavattana-sutta* o Buddha descreve *estados psíquicos*, negativos na primeira nobre verdade e positivos na terceira, e aponta – respectivamente na segunda e na quarta verdade – as condições que determinam a produção de tais estados. Isto é, no seu primeiro sermão, Śākyamuni, como um moderno terapeuta³⁹, faz um diagnóstico, identifica uma etiologia e propõe uma terapia.

Os aspectos metafísicos e epistemológicos presentes no pensamento budhista têm valor, portanto, somente se e a medida em que contribuírem para o projeto ‘terapêutico’, ou melhor (ênfatizando a ligação etimológica entre ‘saúde’ e ‘salvação’), soteriológicobudhista. Mesmo, então, o que (de metafísico e de epistemológico) foi dito até agora sobre a doutrina do não-si somente faz sentido se se encaixar de

nibbānāya samvattati.

MN.Majjhimaṇṇāsa.2.3.128, (a.i. MN.63).

³⁹No *Devadaha-sutta* (“Discurso [para a cidade] de Devadaha”, MN.Upariṇṇāsa.1.1. [a.i. MN.101]) o Buddha é chamado de ‘médico’ (*bhisakko*), no *Sela-sutta* (“Discurso para a monja Sela”, MN.Majjhimaṇṇāsa.5.2 [a.i. MN.92]) ‘supremo cirurgião’ (*sallakattoanuttaro*). Williams (2002), p.44, observa que “a formulação das quatro nobres verdades baseia-se, provavelmente, na fórmula dos diagnósticos médicos. Isto é, identifica primeiramente a doença, depois a origem da doença, depois a cura e o método da cura” (nossa tradução da edição italiana).

alguma maneira no projeto psicosoteriológico do Buddha; a dizer, se contribuir para esclarecer algo sobre a gênese do sofrimento e apontar para direção da sua extinção.

Frequentemente o Buddha, no momento em que mais explicitamente se propõe como psicólogo (ou seja, quando mais diretamente fala de estados psíquicos, negativos ou positivos), fala de *anattā*. No entanto, a maneira com a qual *anattā* estados mentais são conectados não é simples, nem unívoca.

Examinemos duas passagens exemplares (às quais, respectivamente, é possível aproximar outras passagens canônicas) nas quais *anattā* é apresentado, no primeiro caso como causa do sofrimento, no segundo como uma realidade cuja descoberta e conquista possuem um forte valor soteriológico:

- 1) SN.Kandhavagga.1.6.7 (a.i. 22.59)⁴⁰:
 “A forma material, ó monges, não é o si. Se a mesma fosse o si, essa não levaria à insatisfação [...]. Mas, justamente porque a forma material não é o si, a forma material leva à insatisfação”⁴¹.

O mesmo raciocínio é repetido para cada um dos outros quatro *khandha*. A tese, aqui, é que se houvesse um si, não haveria sofrimento; mas uma atenta análise da nossa psique leva à descoberta de que não existe nada além de instantes discretos de experiência, física ou mental, sem nenhum substrato subjetivo, base ou continente daqueles instantes. E é *por*

⁴⁰ *Anattālakkhana-sutta*.

⁴¹ *Rūpaṃ, bhikkhave, anattā. Rūpañcahidam, bhikkhave, attāabhavissa, nayidaṃrūpaṃābādhāyasaṃvatteyya [...]. Yasmācako, bhikkhave, rūpaṃanattā, tasmārūpaṃābādhāyasaṃvattati.*

causa dessa falta de si que cada um dos cinco agregados é fonte de insatisfação.

- 1) SuNi. 5.15⁴².1119: “Contempla o mundo como vacuidade, ó Mogharājan, sempre mantendo-te vigilante – destruindo a concepção do si, chegarás a ultrapassar a morte”⁴³.

Aparentemente, essas duas passagens são incongruentes: em (1) – uma passagem especialmente relevante, uma vez que é extraída do *Anattālakkhana-sutta*, o *locus classicus* onde é exposta a doutrina do não-si – é dito que a *falta de um si* é fonte de sofrimento; em (2), ao contrário, a contemplação de *anattā* é descrita como uma vivência capaz de derrotar a morte, ou seja, de por fim à dor.

Como resolver tal incongruência? *Anattā*, enfim, é fonte de dor ou (elemento que conduz ao) fim do sofrimento existencial?

O *sūtra* “da similitude da serpente” (MN.22.244) oferece respostas a tais perguntas:

- “O que vocês pensam, monges, a forma material [e os outros *skandhas*] é permanente ou impermanente?”
 “Impermanente, Senhor”
 “O que é impermanente é [fonte de] sofrimento ou prazer?”
 “Sofrimento, Senhor”
 “É apropriado olhar o que é impermanente, doloroso, mutável como «este é meu, eu sou isto, isto é o meu si»?”
 “Não é, Senhor”⁴⁴

⁴² *Mogharājamānavapucchā* (“Perguntas de Mogharāja”).

⁴³ *Suññatolokaṃavekkhassu, mogharājasadāsato; Attānudiṭṭhiṃūhacca, evaṃmaccutarosiya.*

⁴⁴ “*Taṃkiṃmaññatha, bhikkhave, rūpaṃniccaṃvāniccaṃvā’ti? “Aniccaṃ, bhante.” “Yaṃpanāniccaṃ,*

Até aqui, o teor do discurso está perfeitamente em sintonia com a passagem (1) citada acima. Pouco mais adiante, porém, no mesmo *sūtra*, o discurso muda drasticamente:

Por isso, monges, cada e qualquer forma material [e os outros quatro *skandhas*] – [...] – deveria ser vista, por meio da apropriada sabedoria (*sammappañāya*), pelo que ela é (*yathābhūtam*), ou seja: «este não é meu, eu não sou isto, isto não é o meu si».

Entendendo isto, monges, um nobre discípulo, corretamente instruído, se desilude (*nibbindati*) para com a forma material, a sensação, a ideação, a volição e a consciência; livre do engano, liberta a mente do apego (*virāga*)⁴⁵.

Esse *sūtra*, portanto, nos diz que o elemento crucial que faz de *anattā* um fator patogênico ou, ao contrário, uma condição de libertação é a circunstância de que nós, respectivamente, vemos, por meio da ‘apropriada sabedoria’ – ou melhor, vivenciamos⁴⁶ –, *anattā*, ou não o vemos, e

dukkhaṃvātaṃsukhaṃvā"ti? "Dukkhā, bhante". Yampanāniccaṃdukkhaṃvipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃsamanupassituṃ – etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā"ti? "No hetuṃ, bhante".

⁴⁵MN.Mūlapaṇṇāsa.3.2.244 [a.i. MN.22]: *Tasmātiha, bhikkhave, yaṃkiñcirūpaṃ[...]sabbamrūpaṃ 'netam mama, nesohamasmi, na mesoattā"ti – evametam yathābhūtaṃsammappañāyadaṭṭha bbaṃ[...]245. "Evampassaṃ, bhikkhave, sutavāriyasāvakorūpasmimnibbindati, vedanāyanibbindati, saññāyanibbindati, saṅkhāresunibbindati, viññānasmimnibbindati, nibbidāvirajjati[nibbindamvirajjati (sī. syā. pī.)], virāgāvimuccati.*

⁴⁶“[È] subito da precisare che tale conoscenza non si limita al vedere «teorico», al puro «*theorēin*» ma implica un’*esperienza corporea* dell’oggetto conosciuto, comporta cioè l’*esperire*, in termini fisicamente

continuamos acreditando na existência real daquele *attā*, autônomo e separado, do qual temos ordinariamente a sensação.

Foi visto precedentemente que, no plano epistemológico, existem dois níveis de conhecimento, ou duas verdades: um nível convencional, que acredita na realidade do si, e uma verdade suprema, que reconhece a intrínseca falta de si nos entes subjetivos e objetivos. Do ponto de vista psicológico podemos agora acrescentar que a verdade convencional é patogênica, enquanto a verdade suprema é ‘libertadora’. *Anattā*, produz sofrimento – como diz a passagem (1) – *somente se e em quanto não é reconhecido*; se, pelo contrário, é vivenciado, em sintonia com quanto dito pela passagem (2), se torna causa de salvação.

O aspecto relevante desse discurso é que (como defende a metafísica budhista) o homem é intrinsecamente desprovido de si, logo, vazio; o fato dele, no plano da consciência ordinária, *acreditar* (e *querer*) ser ‘pleno’ não pode, naturalmente, anular sua condição essencial e inerente de vacuidade. Determina-se, dessa forma, uma situação existencial na qual o indivíduo, confuso e desorientado no que diz respeito à sua própria verdadeira realidade, procura continua e inutilmente ‘encher’ o que é vazio; a ideia, aqui, não é aquela de tentar encher um continente vazio: o vazio do qual falamos os budhistas é a própria *ausência de continente*.

Todas nossas tentativas de ‘nos darmos conteúdos’, a dizer, construirmos uma identidade, são, dessa forma, fadados ao fracasso, pois o que carece é, justamente, o sujeito a ser identificado. O

percepibili, l’impermanentia e, quindi, ilvuotodiconsistenzaautonomadicui sono costituitetutte le cose, siano essi oggetti materiali o mentali”. Pasqualotto (1992), p. 43.

insucesso determina, porém, quase sempre (ao invés de um impulso para uma séria busca de suas causas e possíveis soluções), uma compulsão a repetir a tentativa de nos identificarmos, e a intensificar nossos esforços nessa errada direção. Quanto menos conseguimos definir nossa (inexistente) subjetividade, e quanto mais fracassamos em nosso esforço de construir uma identidade durável, tanto mais sentimos nossa radical incompletude.

O Buddha descreve cuidadosamente esse processo:

[O homem ordinário] percebe duas sensações [doloridas]: a física e a mental. Sentindo a sensação dolorida, se torna cheio de aversão (*paṭighavā*) para com ela. E sentindo aversão para com a sensação dolorida, surge nele uma tendência latente (*anuseti*) à aversão para com as sensações doloridas. Atingido por aquela sensação dolorida, aquele homem busca, portanto, o prazer sensual (*kāmasukhaṃ*). Por qual razão? Porque, monges, o homem ordinário (*puṭhujjano*), não educado, não conhece outra maneira de fugir das sensações doloridas, a não ser os prazeres sensuais. Por isso, ele busca os prazeres sensuais. Buscando os prazeres sensuais, surge nele uma tendência latente ao apego (*rāgānusayo*) [...]. Quando esse homem percebe uma sensação prazerosa, a percebe identificado (*saññutto*)⁴⁷; quando percebe uma sensação dolorida, a percebe identificado; e quando percebe uma sensação neutra, a percebe identificado⁴⁸

⁴⁷Nyanaponika Thera
(www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn36/sn36.006.nypo.html) verte *saññutto* com "fettered".

⁴⁸*Sodvedanāvedayati* – *kāyikañca, cetasikañca. Tassāyevakho pana dukkhāyavedanāyaphuṭṭhosamānopaṭighavāho ti. Tamenamdukkhāyavedanāyapaṭighavantam, yodukkhāyavedanāyapaṭighānusayo, soanuseti. Sodukkhāyavedanāyaphuṭṭhosamānokāmasukhaṃ abhinandati. Tamkissahetu? Na hiso,*

O homem ordinário, portanto, sente uma insatisfação fundamental que, ao invés de empurrá-lo na direção de uma séria investigação sobre suas causas, o conduz cega e mecanicamente (especialmente relevante é a consideração, no texto, de que a aversão para com o que dolorido e o apego ao prazeroso são 'tendências latentes', a dizer, inconscientes e automáticas) rumo a ulterior sofrimento.

O apego e a identificação são estratégias existenciais intrinsecamente erradas, que conduzem a um êxito final inevitavelmente trágico:

[Os homens ordinários]
Correm sem noção e perdem o que é essencial,
Desenvolvem vínculos sempre novos.
Como insetos que caem na chama,
Alguns são [constantemente] apegados/identificados (*nivīṭṭhā*) com o que veem e escutam⁴⁹

Aquele homem de mente aprisionada,
Ébrio de felicidade por seus filhos e animais,
A morte o leva,
Como uma enchente um vilarejo que dorme⁵⁰

*bhikkhave,
pajānātiassutavāpuṭhujjanoaññatrukāmasukhā
dukkhāyavedanāyanissaraṇam,
tassakāmasukhañca abhinandato,
yosukhāyavedanāyārāgānusayo, soanuseti.
[...]* *Sosukhañcevedanamvedayati,
saññuttonamvedayati.
Dukkhañcevedanamvedayati,
saññuttonamvedayati.
Adukkhamasukhañcevedanamvedayati,
saññuttonamvedayati.* SN.Saḷāyatana vagga.2.1.
6 (a.i. 36.6), (*Salla-sutta* "Discurso da flecha").
⁴⁹*Upātidhāvanti na sāramenti.
Navaṃnavambandhanambrūhayanti;
Patantipajjotamivādhipātakā [... dhipātā (sī.
syā.)]Ditthe sute itihekenivīṭṭhā. U.6.9.59
(Upātidhāvanti-sutta "Discurso dos que correm sem noção").*

⁵⁰*Taṃputtapasusammattam,
byāsattamanasaṃnaram;*

A proposta do Buddha é a de inverter a rota da existência⁵¹, mudar drasticamente de estratégia: é preciso parar de ‘remover’ *anattā* e, inutilmente, tentar fugir desse, e começar a tomar consciência da vacuidade, encarando-a diretamente. Ao invés de continuar tentando ‘encher-se’ é mais oportuno começar a ‘cortar’ os objetos (materiais ou ideais) com os quais tem mais identificação: “Cortem a floresta, não apenas uma árvore; da floresta nasce o medo (*bhayam*)”⁵².

No mesmo momento no qual se consegue “largar” as identificações, se começa a ver que não há nada que possa definir um indivíduo, ou que possa ser chamado de *própria* característica:

Por isso, monges, larguem o que não é seu; assim que o largarem, isso proporcionará vantagem e felicidade por muito tempo. E o que, monges, não é seu? A forma material, monges, não é sua – largue-a [...]. A sensação [e os outros *skandhas*] não é sua [...]. O que vocês pensariam, monges, se um homem levasse, queimasse ou fizesse o que ele quisesse com a grama, os gravetos, os galhos ou as folhas dessa floresta de Jeta? Vocês pensariam: “um homem me leva, me queima, faz [comigo] o que ele quer?”
 “Não, senhor”;
 “Por quê?”
 “Pois [essas coisas] não são o [meu] si ou pertencem ao si.”⁵³

Suttamgāmaṃmahoghova, maccuādāyagacchati.
 DhP. 20.287.

⁵¹Ivu.109 fala da necessidade de “nadar contra a corrente”, com a especificação que a “correnteza” da qual se fala é a “cobiça” (*taṇhā*).

⁵²*Vanamchindathamārukkham, vanatojāyatebhayam.*DhP.20 (*Maggavaggo*, “Capítulo «o caminho»”).283a.

⁵³*Tasmātiha, bhikkhave, yaṃ na tumhākaṃtampajahatha; taṃvopahīnaṃdīgharattamhitāyasukhāyabhavissati. Kiñca, bhikkhave, na tumhākaṃ? Rūpaṃ, bhikkhave, na tumhākaṃ, taṃpajahatha*

A maneira para conseguir a *des-identificação* (logo, o fim da dor) é *treinar* a percepção das coisas pelo que elas são, sem as concreções e as distorções continuamente acrescentadas pelas nossas projeções e expectativas:

Portanto, ó Bāhiya, tu deverás treinar dessa forma: no que é visto, haja meramente (*mattaṃ*)o que é visto; no que é ouvido, meramente o que é ouvido; no que percebido, meramente o que é percebido; no que é conhecido, meramente o conhecido. Quando no que é visto houver meramente o que é visto [...], então, não haverá mais, ó Bāhiya, identificação⁵⁴; quando não houver mais identificação, ó Bāhiya, então, tu não estarás mais naquele [objeto visto, ouvido, etc.]; quando não estiveres mais naquele, então, ó Bāhiya, tu não estarás mais aqui, ali ou em ambos os lugares. Isso é fim do sofrimento⁵⁵.

Enfim, como U.2.1.11 confirma de forma sintética e inequívoca, a solução da aflição e da angustia que conotam intrinsecamente a existência humana consiste, em última análise, na extinção da ideia de ‘ego’: “A remoção da ideia «eu

[...].*Vedanā, bhikkhave, na tumhākaṃ...Taṃkiṃmaññatha, bhikkhave, yaṃimasmiṃjetavanetiṇakatthasākhāpalāsaṃ, taṃjanohareyyavādaheyyavāyathāpaccayaṃvākareyya. Api nu tumhākaṃevamassa – 'amhejanoharativādahativāyathāpaccayaṃvākaroti'ti ? "No hetam, bhante". "Taṃkissahetu"? "Na hi no etam, bhante, attāvāattaniyaṃ vā".MN.Mūlapaṇṇāsa.3.2.247 (a.i. MN.22).*

⁵⁴ Literalmente, a passagem diz: *tvamtena*, “tu por meio daquilo”.

⁵⁵*Tasmātiha te, bāhiya, evaṃsikkhitabbaṃ – 'diṭṭhediṭṭhamattaṃbhavissati, sute sutamattaṃbhavissati, mutemutamattaṃbhavissati, viññāteviññātamattaṃbhavissati'ti. Evañhi te, bāhiya, sikkhitabbaṃ. Yatokho te, bāhiya, diṭṭhediṭṭhamattaṃbhavissati, [...], tato tvam, bāhiya, na tena; yatotvam, bāhiya, na tena tato tvam, bāhiya, na tattha; yatotvam, bāhiya, na tattha, tato tvam, bāhiya, nevidha na huram na ubhayamantarena. Esevantodukkhassā.U.1.10.*

sou» – é isto, na verdade, a suprema felicidade”⁵⁶.

Dessa forma, *anattā*, que quando mal entendido, evitado e ‘removido’, se qualifica como o problema à base de todo o sofrimento, quando diretamente encarado e vivenciado, se torna a solução do mesmo problema.

Nossa vacuidade tem, portanto, dois aspectos. Um é o sentido negativo e problemático de falta. O outro é o estar em contato com, e manifestar, algo maior do que a minha sensação do ego, ou seja, algo além da minha mais ordinária compreensão de mim mesmo. O termo budhista traduzido comumente com vacuidade (*pālisuññata*, sânscrito *śūnyatā*) tem, de fato, esse duplo sentido. Deriva da raiz *shu*, com o significado de ‘enchido, cheio’: não apenas de uma bola cheia de ar, mas também a gravidez de uma gestante, prenha de possibilidade. Uma tradução mais precisa de *śūnyatā* seria, portanto, ‘vacuidade/plenitude’, que descreve melhor a experiência do nosso núcleo vazio: tanto o problema, como a solução⁵⁷

Abreviações

a.i.:

<http://www.accesstoinight.org/tipitaka/>,

AN: *Anguttaranikāya* (“Coletânea [dos discursos] em progressão”)

DhP: *Dhammapada* (“Palavras de Dharma”)

DN: *Dīghanikāya* (“Coletânea [dos discursos] longos”)

Ivu: *Itivuttaka* (“Assim foi dito”)

MN: *Majjhimanikāya* (“Coletânea [dos discursos] de médio tamanho”)

SN: *Samyuttanikāya* (“Coletânea [dos discursos] reunidos”)

SuNi: *Suttanipāta* (“Coletânea de discursos”)

U: *Udāna* (“[Versos] inspirados”).

Referências

SUTTAPIṬAKA, <http://www.tipitaka.org/romn/> (último acesso, 08-05-2011)

<http://www.accesstoinight.org/tipitaka/> (último acesso, 08-05-2011)

BOIVERT, M. *The five Aggregates. Understanding Theravāda psychology and soteriology*. Toronto: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1995.

FERRARO, G. Alguns momentos do debate sobre as teorias do ‘não-si’ e das ‘duas verdades’ na história da filosofia budhista. *Kriterion*, 2011; 123: 7-29

GETHIN, R. *The foundations of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 1998.

GNOLI, R. (org.) *Larivelazione del Buddha* (Volume primo). Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001.

KALUPAHANA, D. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass 2006 (1ª ed. 1991).

LOY, D. *Denaro, Sesso, Guerra, Karma* (tit. orig. *Money, Sex, War, Karma*). Roma: Ubaldini Editore, 2008.

NAYAK, G.C. *Nirvāṇa in Candrakīrti's Prasannapadā*. Shimla: Indian Institute of advanced Study, 2006.

⁵⁶ *Asmimānassayovinayo, etaṃveparamamsukha*

⁵⁷ Loy (2009), p. 31 (nossa tradução da edição italiana).

PASQUALOTTO, G. *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*. Venezia: Marsilio Editori, 1992.

WILLIAMS, P. *Il Buddhismo Mahāyāna* (tit. orig. *Mahāyāna Buddhism*). Roma: Ubaldini Editore, 1990.

POTTER, K. (org.) *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

PYE, M. *Skilfull Means: a Concept in Mahāyāna Buddhism*. London: Duckworth, 1978.

SIDERITS M., *Buddhism as a philosophy*. Aldershot (UK): Ashgate Publishing, 2007.

TABER, J. On Nāgārjuna's so-called fallacies: a comparative approach. *Indo-iranian Journal*, 1998; 41:213-244.

WILLIAMS, P. *Il Buddhismo dell'India* (tit. orig. *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition*). Roma: Ubaldini Editore, 2002.

Sobre o autor

Giuseppe Ferraro, Doutorando em filosofia pela UFMG. Giuseppferraro2003@yahoo.com.br