



## Capra e a loucura da analogia

### Capra and the analogy delusion

Derley Menezes Alves<sup>1</sup>  
derley@gmail.com.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar as afirmações feitas por Fritjof Capra na obra *O Tao da Física* acerca da unidade fundamental das tradições místicas orientais e de como tal unidade expressa ideias que a física do século XX defende acerca da natureza fundamental da matéria. Neste sentido analisaremos a tese fundamental da obra de Capra, os pontos de comparação que ele aponta como expressões de um mesmo pensamento nas várias tradições orientais escolhidas por ele para em seguida centrar nossa atenção no budismo. Após uma crítica do modo como Capra reconstrói esta tradição religiosa, apresentaremos uma possibilidade de diálogo entre budismo e física que acreditamos ser mais promissora do que aquela feita por Capra.

**Palavras-chave:** Budismo; oriente; ciência e religião.

**Abstract:** The goal of this article is to analyze the statements made by Fritjof Capra in the book *The Tao of Physics* about the fundamental unity of Eastern mystical traditions and how such unity expresses ideas that twentieth-century physics defends about the fundamental nature of matter. In this sense, we will analyze the fundamental thesis of Capra's work, the points of comparison that he points out as expressions of the same thought in the various oriental traditions chosen by him, and then focus our attention on Buddhism. After a critique of the way Capra reconstructs this religious tradition, we will present a possibility for a dialogue between Buddhism and physics that we believe is more promising than that made by Capra.

**Keywords:** Buddhism; Orient; science and religion.

---

1 Doutor em Ciências das Religiões (UFPB) - Docente do Instituto Federal de Sergipe.

O objetivo deste artigo é fazer uma análise crítica da tese fundamental da obra de Fritjof Capra, *O Tao da Física*, obra cuja proposta consiste em demonstrar a existência de paralelos entre as tradições místicas orientais (notadamente da Índia e da China e Japão) e as descobertas da física dos séculos XX e XXI. A obra consiste em 3 grandes momentos, a saber, uma descrição do que o autor chama de o caminho da física, seguida de uma apresentação do que ele chama de o misticismo oriental e por fim uma última parte chamada os paralelos, na qual são apresentados conceitos comuns tanto à física quanto ao misticismo oriental.

A minha análise neste texto se concentrará no método comparativo e em uma tradição específica dentre as várias apresentadas pelo autor, a saber, o budismo. No que diz respeito a comparação que fundamenta a obra de Capra, tomamos como referência de análise a crítica feita por Jacques Bouveresse a um certo método de se fazer filosofia que consiste em usar a linguagem científica de modo metafórico-analógico para defender mediante a analogia e as supostas semelhanças encontradas, teses filosóficas. No caso presente, temos um cientista se valendo da analogia para defender a semelhança entre misticismo e física. O procedimento, porém, é o mesmo e consiste no seguinte:

O método repousa sobre dois princípios simples e particularmente eficazes nos meios literários e filosóficos: 1) destacar sistematicamente as semelhanças mais superficiais, apresentando isso como uma descoberta revolucionária, 2) ignorar de modo igualmente sistemático as profundas diferenças, apresentando-as como detalhes insignificantes que só podem interessar e impressionar os espíritos pontilhosos, mesquinhos e pusilânimes. (Bouveresse, 2005, p.2).

Nosso objetivo é mostrar que Capra segue estas duas regras ao longo de sua obra e os problemas derivados desse procedimento, ou seja, a busca por analogias ou semelhanças pode, muitas vezes, nos levar a descaminhos e enganar. Além disso, mostraremos que a comparação se perde ao não lidar com objetos equivalentes de cada lado dos sistemas de pensamento comparados. Ao final apresentaremos uma possibilidade de diálogo interessante tomando como referência o que o budismo entende por matéria.

No prefácio à edição de 2009, onde Capra reafirma sua tese acerca da semelhança entre física atual e mística oriental, lemos que

O misticismo – pelo menos no Ocidente – esteve tradicionalmente associado, de maneira totalmente errônea, com coisas vagas, misteriosas e, em grande medida, não científicas. Felizmente, essa atitude está mudando. Depois que o pensamento oriental passou a interessar a um número significativo de pessoas e que a meditação não é mais considerada um motivo de zombaria e suspeita, o misticismo está sendo levado a sério até mesmo dentro da comunidade científica. (Capra, 2013, p.11-12).

Esta citação já nos diz muito. Em primeiro lugar, nos diz que o ocidente associa misticismo<sup>2</sup> com o misterioso e o não científico, ou seja, o misticismo é algo inferior. Além disso ficamos sabendo que só com o aumento do interesse pelo pensamento oriental é que a postura quanto ao misticismo foi se modificando, de modo que até mesmo os cientistas levam isso a sério agora. Considerando que estudos científicos sobre tradições místicas e religiosas existem desde o tempo de Max Müller, pelo menos, está claro que para Capra comunidade científica quer dizer comunidade dos praticantes das ciências naturais ou exatas. Podemos pensar ainda que, se o interesse e a avaliação acerca do misticismo mudaram entre os membros da comunidade científica, significa que os temas tratados pelo misticismo oriental estão mais afinados com as investigações dessa comunidade, o que nos leva a pensar que, o misticismo ocidental não teria essa característica. Na verdade, segundo ele, o misticismo ocidental é marginal na história espiritual do ocidente, de modo que seu impacto não seria equivalente ao do misticismo oriental.

Ao falar em oriente, o recorte de Capra contempla, especificamente, hinduísmo, taoísmo e budismo (com ênfase especial no zen). Temos aqui a famosa polarização segundo a qual o oriente é místico e o ocidente é racional e ambos seriam irmãos que dizem a mesma coisa acerca do universo de um modo diferente. Nessa comparação o oriente é descoberto e legitimado pela comunidade científica ocidental. Estamos diante de uma versão suave do orientalismo descrito por Said. Para este recorte funcionar é preciso ignorar que há misticismo no ocidente e escolas filosóficas no oriente inclusive materialistas<sup>3</sup>, além das escolas filosóficas dentro das tradições religiosas.

Capra aponta, na sequência, as implicações ecológicas das teses apresentadas no Tao da Física. Ele entende que há um novo modo de entender a vida que pode ser derivado das teses apresentadas nessa obra e esse modelo supera a concepção do universo como máquina seccionada em partes e adota o modelo segundo o qual o planeta é um organismo, uma totalidade de partes interligadas. A ecologia é, segundo Capra (2013, p.14), “o arcabouço abrangente para essa nova compreensão da vida”. Além disso, assumindo como base a ideia da conexão entre todas as coisas, ideia derivada das teses defendidas no Tao da Física, ele aponta que ecologia e espiritualidade se fundem, pois, “a experiência de estar conectado com toda a natureza, de pertencer ao universo, é a própria essência da espiritualidade” (Capra, 2013, p.14). Ele iguala as palavras *spiritus*, *psyche* e *atman* como querendo dizer sopro de vida. Como o budismo nega a existência de um *atman* e fala em *anatta* (não-eu), podemos entender que esta tradição não estaria representada aqui. Mas esse não é o caso pois o recorte de budismo feito por Capra uma tradição budista que

2 Misticismo é a palavra usada na tradução para descrever aquilo que é mais corretamente chamado de mística ou tradições místicas. Manterei, ao longo do texto, o termo usado na tradução, mas é importante ter em mente isso pois a palavra misticismo tem em português também um sentido pejorativo como indicando algo enganoso.

3 Especificamente as escolas Lokāyata e Cārvāka.

pode ser lida como dizendo algo muito semelhante ao hinduísmo das Upaniṣadas. Os problemas desse movimento ficarão claros ao longo do texto.

Capra afirma que as cosmologias religiosas dessas tradições são equivalentes à cosmologia da física atual, apesar de quase nada falar acerca dessas cosmologias ao longo de sua obra. Acabamos de ler *O Tao da Física* sem ver nenhuma comparação ou diálogo acerca da origem do universo, do ser humano e acerca da natureza da matéria segundo a nova física e o misticismo oriental. Tudo que temos são algumas observações feitas sobre o hinduísmo – aqui ele apresenta ainda que não se aprofunde, alguns aspectos cosmológicos – e o taoísmo, pois aqui ele aponta alguns pontos de observação da natureza de acordo com o taoísmo.

Se ele fala tão pouco de cosmologia, em que bases o diálogo, a comparação e as semelhanças são construídas? Ao falar da conexão entre ecologia e espiritualidade temos uma pista acerca disso.

A percepção de estar conectado com toda a natureza é particularmente intensa na ecologia. A conexão, a relação e a interdependência são conceitos fundamentais da ecologia; e a conexão, a relação e o pertencer também constituem a essência da experiência religiosa. Por isso, acredito que a ecologia é a ponte ideal entre ciência e espiritualidade. (Capra, 2013, p.15).

Podemos deduzir desta passagem que o ponto de contato entre misticismo e nova física não passa por investigar o que ambos falam acerca dos mesmos assuntos, para Capra, o que há de próprio na experiência mística é o mesmo que a ciência descobre, ou seja, o que a física dala do mundo e o que a ecologia fala sobre a existência humana é a mesma coisa que as experiências místicas das tradições orientais. As experiências dos místicos, nesse contexto, não se referem ao conhecimento do mundo, mas sim ao que cada tradição entende como ponto máximo da prática espiritual. Poderíamos entender como descrições acerca do modo como a mente iluminada experimenta o mundo. Uma vez que os físicos não clamam para si mesmos o mesmo estatuto, nem falam da mesma coisa ao praticar física, entendemos que Capra começa sua investigação metodologicamente equivocado. As tradições religiosas apresentam teorias sobre o universo além de descreverem as práticas e experiências místicas. Capra não fala muito sobre aquelas e equivale estas com as descobertas da física. Entendo que um caminho muito mais profícuo seria comparar e dialogar tendo como base as cosmologias das várias tradições. O que Capra faz é se apoiar numa analogia, como todos os riscos inerentes a este procedimento.

Capra finaliza este novo prefácio fazendo uma referência à filosofia perene. No último parágrafo do texto ele diz:

Está se tornando cada vez mais evidente que o misticismo, ou a “filosofia perene”, como às vezes é chamado, proporciona uma base

filosófica consistente para as nossas modernas teorias científicas. (Capra, 2013, p.16).

Filosofia perene é uma forma de entender todas as tradições místicas e religiosas como tendo uma mesma origem e ensinando a mesma verdade metafísica. Todas as doutrinas exotéricas e esotéricas de todas as tradições teriam a mesma origem. Esta visão remonta ao renascimento leitor do neoplatonismo e do conceito neoplatônico de Uno do qual emana tudo mais; passa pelo tradicionalismo ou perenialismo de Guénon e Schuon até um autor como Aldous Huxley, que escreveu um livro chamado Filosofia Perene, no qual ele apresenta fragmentos de vários autores de várias tradições espirituais e procura extrair dessa diversidade a unidade comum. A bibliografia apresentada no final do livro não mostra nenhum desses autores que mencionei, mas há um nome importante entre os autores consultados por Capra que preenche esta lacuna, a saber, Ananda K. Coomaraswami.

Capra usa como referência duas obras deste autor, quais sejam, *Hinduism and Buddhism* e *The Dance of Shiva* (Coomaraswami, 1943, 1969). Coomaraswami foi curador no Departamento de Arte Indiana no Museu de Belas Artes de Boston e teve contato com Guénon no final dos anos 20 quando já era respeitado como historiador da arte.<sup>4</sup> As conversas entre ambos se deram por correspondência e segundo Sedgwick ele foi “o primeiro acadêmico a se tornar um tradicionalista ‘duro’” (Sedgwick, 2020, p. 78). O livro *Hinduísmo e Budismo* é uma das obras da fase tradicionalista de Coomaraswami e nesta obra ele afirma a unidade fundamental de hinduísmo e budismo como expressões da Filosofia Perene original. Gostaria de destacar ainda duas passagens citadas por Sedgwick, uma é uma carta de Coomaraswami que anuncia um objetivo similar ao de Capra e a outra é uma resenha acerca do livro *Hinduísmo e Budismo*.

Minha obra está voltada para professores universitários e especialistas, aqueles que minaram nossos valores em tempos recentes, mas cuja alardeada erudição é, na verdade, superficial. Sinto que a retificação deve começar na <ponta> que detém a reputação, e apenas assim chegará aos livros escolares e enciclopédias. (Sedgwick, 2020, p. 79).

Capra parece assumir uma versão dessa ideia na medida em que reabilita os valores antigos fundando os mesmos a partir da nova física. Não sei se podemos chamá-lo de tradicionalista, mas com certeza ele adapta a tese da unidade entre as tradições e estende a mesma para além das tradições, englobando a ciência moderna no que outros chamariam de Tradição e ele chama de misticismos orientais. Sobre a unidade entre budismo e hinduísmo tentada por Coomaraswami, vejamos o que diz a resenha de Walter E. Clark, citada por Sedgwick:

4 Todas as informações que seguem acerca deste autor foram retiradas do livro *Contra o Mundo Moderno*, de Mark Sedgwick (2020).

Qualquer interpretação motivada por tal ideia fixa tende a forçar etimologias e significados sobre palavras e trechos, com o objetivo que se conformem a ideias preconcebidas. (...) O livro tem algumas coisas boas, mas [...] o autor ignora completamente um volume de evidências que não se encaixam na teoria. (Clark apud Sedgwick, 2020, 523).

Se trocarmos budismo e hinduísmo por misticismo oriental e nova física, a crítica se aplica integralmente a Capra. Entendo que temos aqui uma importante chave de leitura para entender Capra, ou seja, ele não está falando de tradições orientais, ele está apresentando uma leitura destas tradições nos moldes da filosofia perene, pelo menos no que diz respeito ao budismo e ao hinduísmo a principal referência dele é um estudioso que ajudou a forjar o Tradicionalismo guenoniano. Esse tipo de leitura tende a distorcer e minimizar as diferenças entre as várias tradições para que elas possam ser vistas como dizendo as mesmas coisas, notadamente afirmando algo como a unidade fundamental das coisas.

O capítulo 1 apresenta a tese básica de Capra, qual seja, as descobertas da nova física conduzem a uma visão de mundo semelhante ao misticismo oriental. Para mostrar essa conexão ele apresenta 3 citações de grandes físicos que apontam para tais semelhanças, Oppenheimer, Bohr e Heisenberg (Capra, 2013, p. 30-31).

As noções gerais acerca da compreensão humana [...], ilustradas pelas descobertas da Física atômica, estão longe de constituir algo inteiramente desconhecido, inédito, novo. Estas noções possuem uma história em nossa própria cultura, desfrutando de uma posição mais destacada e central no pensamento budista ou hindu. Aquilo com que nos depararemos não passa de uma exemplificação, de um encorajamento e de um refinamento da velha sabedoria. (Julius Robert Oppenheimer)

Se buscamos um paralelo para a lição da teoria atômica [...] [devemos nos voltar] para aqueles tipos de problemas epistemológicos com os quais já se defrontaram, no passado, pensadores como Buda e Lao Tsé em sua tentativa de harmonizar nossa posição como expectadores e atores no grande drama da existência. (Niels Bohr)

A grande contribuição científica em termos de Física teórica que nos chegou do Japão desde a última guerra pode ser um indício de uma certa relação entre as ideias filosóficas presentes na tradição do Extremo Oriente e a substância da teoria quântica. (Werner Heisenberg)

O tipo de semelhança que eles apontam não me parece algo específico do pensamento oriental, posto que, considerando as citações acima, o ponto que aproxima Física e Oriente para estes autores é a descoberta de que não há substâncias imutáveis nem em termos de matéria tampouco em termos de consciência humana. Podemos encontrar este tipo de ideia na tradição filosófica ocidental também, em pensadores tão diversos quanto Hume, Nietzsche e Heráclito. Me parece que a comparação com sistemas de pensamento orientais se deve muito mais ao fato

destes terem sido conhecidos com mais detalhes entre fins do século XIX e começo do XX, do que pelo fato deles apresentarem de modo inédito aspectos comparáveis com teorias da física. Note-se ainda que, Capra enuncia a comparação em termos diferentes daqueles usados por ele mesmo ao detalhar a mesma comparação. Ele aponta fenômenos que dizem respeito a natureza e ao comportamento da matéria, mas não faz o levantamento do que as tradições orientais falam acerca dessas coisas.

Veremos, igualmente, de que forma essa similaridade se fortalece à medida que observamos as recentes tentativas de combinar essas duas teorias com o fito de descrever os fenômenos do mundo submicroscópico: as propriedades e interações das partículas subatômicas de que toda matéria é composta. (Capra, 2013, p. 31).

Esta passagem sugere que os orientais e os físicos modernos estudam as mesmas coisas de um modo parecido e alcançam resultados semelhantes. Não é isto que Capra fará ao longo da obra, ele compara a física descrevendo a natureza da matéria e os místicos falando de experiências que elevam o ser humano acima da natureza e da matéria.

Quando Capra explica o que ele entende por misticismo oriental a coisa fica ainda mais complicada. Quando me refiro ao “misticismo oriental”, tenho em vista as filosofias religiosas do Hinduísmo, do Budismo e do Taoísmo. Nesse recorte ele despreza as especificidades e a diversidade filosófica de cada tradição pois entende que o básico do que elas dizem é a mesma coisa e não só no misticismo oriental, na mística ocidental também haveria esse núcleo comum de ensinamento. A diferença é que no ocidente a mística seria mais marginal do que no oriente. Esta é uma tese segundo a qual as religiões possuem uma tradição oficial, formal e morta e uma tradição informal, marginal que representa a vida da mensagem original de seu fundador. Esta tese não se sustenta se analisamos as tradições mencionadas. Vemos no desenvolvimento de budismo e hinduísmo, por exemplo, o surgimento de várias escolas que debatem e discordam entre si. Cada religião é internamente diversa, ou seja, existem grupos que interpretam certas coisas de modo próprio sem que seja preciso criar a tese de uma verdade oculta e uma que atravessa todas as religiões.

A parte final do capítulo afirma que esse misticismo redescoberto na física seria um retorno ao misticismo originário dessa disciplina, o que leva Capra a uma infeliz reconstrução da história dos primeiros filósofos, chamados de físicos ou pré-socráticos. Nesta reconstrução ele afirma que a primeira escola de filosofia, a escola jônica, seria uma tradição também mística.

Notem bem, a escola de Mileto, chamada de mística por Capra, buscava produzir uma explicação acerca da origem das coisas baseada não mais nos aspectos religiosos da sociedade grega, mas sim a partir de observações e argumentos racionais. Diógenes Laércio afirma que Tales se dedicava ao estudo da natureza e afirmava ser a água a substância original de todas as coisas. Os relatos antigos dizem

ainda que Tales apresentou argumentos para explicar a tese da água como princípio da natureza. Anaximandro, pensava que o primeiro princípio seria o indeterminado, pois determinação alguma daria conta da origem de tudo e Anaxímenes afirma ser este princípio o ar. Aqui é preciso mencionar um erro inexplicável, a saber, Capra atribui a Anaximandro a tese de que o ar é o princípio, quando na verdade essa é a filosofia de Anaxímenes.<sup>5</sup> Em nenhum relato ou fragmento desses autores encontramos elementos místicos que se encaixem na caracterização de Capra, nenhum deles apresenta um conjunto de práticas para nos levar a uma experiência mística da unidade de todas as coisas. A unidade se dá não pela afirmação de algo transcendente, mas na busca do princípio originário identificado com algum aspecto da realidade transformado em unidade primordial.

Capra entende os eleatas como os pensadores que pressupunham um princípio divino acima de deuses e homens identificado posteriormente com a unidade do universo e mais tarde ainda tal princípio passou a ser considerado um deus pessoal. Aqui estaria a origem do dualismo ocidental. O eleatismo, na verdade, é marcado pela tese de que o mundo natural, marcado pela mudança, não tem existência substancial. Somente o ser é substância, existe de fato. O verdadeiro conhecimento é resumido na afirmação: o ser é, o não-ser não é. O poema de Parmênides apresenta uma experiência religiosa de ser levado pela deusa para conhecer a verdade, mas o texto não é religioso, o autor nos apresenta uma sólida reflexão racional para dar conta de transmitir sua doutrina.

Depois dessa consideração inicial ele apresenta o problema da unidade-multiplicidade considerando Parmênides e Heráclito e em seguida as tentativas de resolver o problema. Ele ignora Empédocles e concentra-se nos atomistas, ignora Platão e pula para Aristóteles. É no mínimo estranho ele falar de filosofia, mística e dualismo metafísico e ignorar Platão, o pai da metafísica ocidental. De Aristóteles ele passa rapidamente pela Idade Média como lugar de obscuridade para passar ao renascimento e modernidade.

Com o renascimento a influência da igreja e de Aristóteles diminui. A ciência moderna começa com Galileu e com Descartes temos uma radical formulação do dualismo na divisão entre *res cogitans* e *res extensa*. Com isso foi possível tratar a matéria como algo morto e separado das pessoas, além do que ao afirmar pensamento como critério para medir a existência ele afirma a identidade humana com a mente e não com o corpo. Daí temos o mecanicismo e a tese do universo

5 Não é um erro de tradução, tampouco de digitação pois encontramos a frase no original. Pesquisando os fragmentos e a doxografia, encontrei uma afirmação acerca do pensamento de Anaximandro que pode ser a origem desta afirmação: “Anaximandro afirma que, por ocasião da gênese deste cosmos, a força criadora do princípio eterno separou-se do calor e do frio, formando-se uma esfera deste fogo ao redor do ar que envolve a Terra, assim como a casca em torno da árvore. Quando esta se rompeu, dividindo-se em diversos círculos, formaram-se o sol, a lua e as estrelas. (Pseudoplut., Strom. 2)”, cf. Bornheim (2016). Disto não se segue a afirmação de Capra, pois a tese do universo como algo mantido pelo *pneuma* é de Anaxímenes, inclusive com a metáfora da respiração usada em seu argumento.



como máquina que podemos entender examinando suas partes isoladamente. Para Capra, a ciência contemporânea supera essa visão mecanicista e retorna a um modo de pensar a partir da unidade e isso leva os estudiosos a falar da unidade conforme os gregos antigos na visão de Capra falavam. Não só os gregos, os orientais falariam nos mesmos termos e por isso a tese de Capra ao longo do livro.

Para ele, orgânico quer dizer que todas as coisas e fatos são inter-relacionados e são aspectos de uma mesma realidade última. Ver a si mesmo como ego isolado é uma ilusão que deriva da mentalidade que mede e categoriza as coisas. De acordo com Capra isso é o que os budistas chamam de avidya ou ignorância.

Embora as diversas escolas do misticismo oriental divirjam em inúmeros detalhes, todas enfatizam a unidade básica do universo, característica central de seus ensinamentos. O objetivo mais elevado para seus seguidores – sejam hindus, budistas ou taoístas – é precisamente tornar-se consciente dessa unidade e da inter-relação mútua de todas as coisas, transcender a noção de um Si-mesmo (Self) individual e identificar-nos com a realidade fundamental. (Capra, 2013, p.37).

O principal problema com este tipo de afirmação é que as diferenças entre estas tradições que Capra tende a desprezar muitas vezes refutam sua tese. A tradição do budismo mais antigo, por exemplo, apresenta várias listas e tabelas que categorizam todos os aspectos do samsara desde a matéria até a mente e os estados mentais. Isto é parte do projeto de libertação e de prática espiritual do budismo. Portanto, uma tradição de origem mais antiga como o theravada refuta a tese de Capra. Um exemplo claro disso é o conceito de nibbana, a libertação do sofrimento. Segundo o budismo theravada, nibbana é a cessação dos processos físicos e mentais que produzem sofrimento, não se fala em experimentar a unidade de todas as coisas nessa importante tradição budista.

Portanto, para Capra, o dualismo de tipo cartesiano não seria correto pois os objetos estão em fluxo e eterna mudança. A visão oriental é dinâmica e o cosmo é visto como uma realidade inseparável em eterno movimento. Capra vê uma diferença dessa visão com aquela da filosofia grega clássica, pois aqui movimento e mudança são propriedades essenciais das coisas e as forças geradoras do movimento não são exteriores aos objetos. Não me parece que entender o mundo das coisas extensas como campo no qual temos movimento e mudança seja um problema para Descartes, acredito que seu mecanicismo seria mais difícil de Capra aceitar do que seu dualismo. Importante mencionar de novo autores como Hume e Nietzsche, que aceitam, cada um a seu modo, a tese de que os objetos estão em fluxo e mudança.

Depois desse resumo histórico acerca do reencontro da física com suas raízes místicas gregas, temos no capítulo 2 a metodologia que orientará a comparação entre a tradição oriental e a física contemporânea. O autor afirma aqui que “o que desejamos comparar são as afirmações feitas pelos cientistas e pelos místicos

orientais acerca de seu conhecimento do mundo” (Capra, 2013, p. 39). Trata-se de saber se a natureza do conhecimento perseguido pelos físicos e pelos místicos é a mesma e analisar a linguagem usada por ambos ao expressar suas descobertas.

Neste sentido, Capra mantém a tese segundo a qual o oriente é intuitivo e o ocidente é racional como pano de fundo de sua metodologia. O ocidente é principalmente racional-científico e o oriente intuitivo-religioso. Dentre os exemplos citados para corroborar esta ideia temos a distinção budista entre conhecimento relativo e conhecimento absoluto e das Upaniçadas ele extrai uma distinção entre um conhecimento mais elevado, próprio da consciência religiosa e um conhecimento inferior próprio das diversas ciências. Uma reflexão que não encontramos na obra de Capra e que seria crucial para sua comparação é acerca da evolução do conceito de ciência em todas estas tradições. Afinal, o conhecimento relativo dos budistas é equivalente às ciências naturais como estas passaram a ser entendidas a partir do século XVII? Ou o conhecimento inferior mencionado nas Upaniçadas seria equivalente a mesma coisa dos budistas e ambos falam de uma forma de investigar a natureza que ainda não havia sido descoberta na Europa? Nesse caso, como se explicaria a ciência, como Capra a entende, ter surgido e se desenvolvido inicialmente na Europa? Nenhuma dessas questões é posta por nosso autor, ele toma uma semelhança aparente ou uma analogia e segue a partir dela. Tal procedimento apresenta vários problemas. Vejamos algumas considerações.

Uma primeira consideração que faço aqui é sobre os limites da comparação entre física e mística no recorte escolhido pelo autor. Sendo a física uma ciência que busca entender o mundo físico em todos os seus aspectos, podemos entender que ela lida principalmente com o aspecto material da realidade, em que pese aqui a carga de sentido que a palavra material traz. Quero dizer com isso que os físicos não estão falando de coisas que transcendem a esfera daquilo que pode ser, de alguma forma, quantificável, seja quando falam do mundo que vemos, seja quando falam de átomos e partículas subatômicas. Sempre podemos apontar algo no mundo quando estamos estudando física. A física nada fala acerca da consciência humana, no máximo fala sobre o observador, mas não há aprofundamento no modo como a mente desse observador opera nem se fala de algum observador como uma consciência sem corpo, tampouco o observador foi transformado em termo de alguma equação física.

Uma segunda consideração diz respeito à diferença entre experiência e experimentação. As tradições místicas/religiosas lidam com experiência e não com experimentação. A experimentação é algo criado pelo pesquisador, pressupõe um ambiente ou objetos controlados, se trata de uma “realidade purificada” das variáveis irrelevantes para o que se quer entender. Experimentação exige laboratório, exige perguntas específicas acerca de fenômenos específicos, experiência pode ser entendida como um passo anterior, aquilo que acontece espontaneamente na natureza e pode ou não se tornar foco de nossas observações e de perguntas que impliquem a criação

de experimentos para confirmar ou não hipóteses. Não é incomum que o cientista imagine um cenário livre de certos aspectos como a resistência do ar por exemplo e deduza disso consequências, como foi o caso de Galileu e o experimento da pena e da bola de canhão.

Para fazer o contraponto com as tradições místicas analisadas por Capra, tomarei como referência exclusivamente o budismo.<sup>6</sup> Minha hipótese é de que ou o budismo é diferente das demais tradições religiosas ou a leitura de Capra destas tradições é de tal modo tendenciosa que, mostrando os problemas em uma delas, mostrarei o problema mais geral da tese defendida por ele.

Neste sentido, minha terceira consideração analisa o que o budismo investiga acerca do conhecimento da natureza e acerca da linguagem que expressa este conhecimento. Tomando, pois, o budismo como exemplo, observamos que, para esta tradição (ou conjunto de tradições) a mente humana é o foco principal das investigações e das práticas espirituais. O Buda não toma a natureza como objeto a ser investigado nem desenvolve experimentações que sejam remotamente similares ao que se faz em um laboratório de física ou química e, quando fala do universo e da natureza do mundo, ele o faz tendo em mente a importância dessas considerações para a prática espiritual de seus discípulos. Em termos cosmológicos temos uma estrutura do universo apresentada pelo Buda que condiz com as etapas dos seres ao longo de suas trajetórias no samsara, ou seja, cada mundo, reino ou ordem do real explica também um nível mais ou menos elevado de realização espiritual, tomando a esfera humana como referência. Quanto à natureza da matéria, Buda desconhece a tabela periódica e fala em termos dos quatro grandes elementos principais e outros secundários, dos quais falaremos mais no final deste texto.

Feitas estas considerações, gostaria de retomar a distinção entre verdade relativa e verdade absoluta. É preciso dizer, em primeiro lugar, que os vários conceitos budistas comuns a maioria das escolas apresentam uma evolução e desenvolvimento ao longo da história de cada uma dessas escolas. Em segundo lugar, isto não significa que se trata de um aprimoramento, de modo que os conceitos mais atuais seriam os mais verdadeiros. Isto apenas mostra que a tradição é viva e se transforma. Feitas estas considerações tentaremos apresentar estes conceitos segundo dois grandes grupos de tradições budistas.<sup>7</sup>

6 É importante deixar claro que “budismo” é um termo guarda-chuva dentro do qual se encontram tradições religiosas muito diversas entre si e que, apresentam muitas vezes alguns aspectos comuns apesar das grandes diferenças entre as tradições ou escolas budistas. É sempre arriscado afirmar que o budismo pensa isso ou aquilo, de modo que oscilarei, ao longo do texto, entre o uso genérico feito por Capra e um uso mais específico sempre que se fizer necessário. Em outras ocasiões levarei em conta aspectos comuns a todas as tradições como por exemplo, as quatro nobres verdades, o caminho óctuplo, a originação dependente, impermanência, sofrimento, não-eu, entre outros.

7 Dentre as várias tradições budistas conhecidas, uma distinção muito comum que se costuma fazer é dividir o budismo em theravada e mahayana. Theravada é uma escola que possui um cânone completo preservado e segue este cânone. Países como Birmânia e Tailândia seguem esta tradição, e de modo geral no sudeste asiático ela é predominante. Mahayana é um termo que se refere a muitas escolas diferentes

Tomando como referência o budismo antigo conforme presente no cânone páli da tradição theravada, percebemos que não há nesta escola exatamente esta distinção entre tipos de verdade. A verdade enunciada pelo Buda é a mesma, os modos de expressão variam. No cânone, um texto pode ser *nītattha* ou *neyyattha*. No primeiro caso não é preciso explicar e no segundo é preciso pois o texto pode ser desorientador sem a devida explicação.

Bhikkhus, estes dois interpretam errado o Tathāgata. Que dois? Aquele que explica um discurso cujo significado requer interpretação [*neyyattha*] como um discurso cujo significado é explícito [*nītattha*] e aquele que explica um discurso cujo significado é explícito como um discurso cujo significado requer interpretação. Estes dois interpretam erradamente o Tathāgata. (Anguttara Nikaya 2: 24).

Esta distinção motivou uma série de debates para resolver o problema de saber quando um texto é explícito e quando ele exige interpretação. A tradição theravada resolve a questão recorrendo a distinção desenvolvida nos textos do Abhidhamma entre *sammūti-sacca* (verdade convencional) e *paramattha-sacca* (verdade última). Neste sentido, o que não exige interpretação é qualquer discurso onde o Buda fale de sofrimento, impermanência e não-eu. Caso o Buda fale sobre uma ou mais pessoas, é preciso interpretação para não se cair no erro de assumir a existência substancial de uma pessoa. Ao interpretar um discurso cujo sentido é explícito, corre-se o risco de afirmar o permanente, o prazeroso e a existência de um si<sup>8</sup>. De acordo com a nota de Bhikkhu Bodhi para este sutta, aqui se faz crítica, provavelmente, a alguma forma inicial de teoria do tathāgatagarbha. Outro ponto importante a se notar aqui é que não há uma hierarquização entre os tipos de discurso e mesmo quando nos movermos para a distinção entre verdade convencional e verdade última do abhidhamma, veremos que esta característica vai se manter. Falaremos sobre isso mais adiante, agora é preciso entender a distinção entre verdade convencional e verdade última.

Nossa referência para entender os conceitos de verdade convencional e verdade última é o livro de Y. Karunadasa (2019), *The Theravada Abhidhamma: inquiry into the nature of conditioned reality*. A primeira observação importante feita por este estudioso é de que no budismo indiano os tipos de discurso são dispostos hierarquicamente, ou seja, um texto *nītārtha* . . . é recomendado como um guia em preferência texto que é *neyārtha*. Do ponto de vista etimológico a palavra *samūti* (convencional) não tem parentesco com o equivalente sânscrito, *saṃvṛti*. Este

---

e não há um cânone inteiro preservado nessa escola, são textos remanescentes de outras escolas e uma rica tradição comentarial que servem de base para as várias escolas budistas que se reconhecem como mahayanas. Os principais países onde temos esta escola são China, Coreia, Japão, entre outros. Minha estratégia é começar pelo theravada e depois buscar as referências mahayanistas acerca do mesmo assunto. Como Capra adota um recorte mahayanista do budismo, sempre que ele estiver falando tomarei seu recorte como a referência do mahayana a ser analisada.

8 Sigo aqui a nota de Bhikkhu Bodhi em sua tradução do Anguttara Nikaya.

último tem o sentido geral de encobrimento ou ocultação, ao passo que samuti tem o sentido de consentimento, convenção, acordo. Aqui, portanto, temos um elemento que explica o fato de que no mahayana há uma hierarquia e no theravada não há. Paramatha é um termo que significa último ou absoluto e diz respeito, no contexto do cânone páli aquilo que não pode ser dividido quando analisado. Explicando: o objetivo do abhidhamma é sistematizar o ensinamento contido nos discursos do Buda e para isso se desenvolve aquilo que chamamos de teoria dos dhammas. Esta teoria consiste em analisar os componentes da realidade a partir do ensinamento do Buda até chegar às partes mais elementares ou últimas que são assim pois possuem uma natureza própria de modo que não podem ser analisadas mais. É possível, portanto, que se fale em termos de verdade convencional e de verdade última acerca dos mesmos objetos.

Quando uma situação específica é explicada com base nos termos indicativos dos existentes reais (dhammas), aquela é uma explicação paramatha-sacca. Quando a mesma situação é explicada com base em termos indicativo de coisas cujo ser depende da função sintetizadora da mente, esta é uma explicação sammuti-sacca. A validade daquela se baseia na correspondência dos objetos com os dados últimos da realidade empírica. A validade deste se baseia na correspondência das coisas estabelecidas por convenções. (Karunadasa, 2019, p. 74).

Note-se, portanto, que tal distinção não é hierarquizada e tampouco descreve duas coisas diferentes, na verdade ela descreve modos diferentes de descrever as mesmas coisas. Vejamos como esta noção de duas verdades se desenvolveu no mahayana, especificamente tomando Nagarjuna como referência.

A doutrina das duas verdades ou satyadvaya se encontra no Mūlamadhyamakakārikā (“Versos fundamentais do Caminho do Meio”) de Nāgārjuna (2016). Vejamos o que diz o texto:

24.8 O ensinamento dos buddhas sobre o Dharma está baseado em duas verdades: a verdade ordinária do mundo e a verdade conforme o sentido supremo.

24.9 Aqueles que não entendem a distinção entre essas duas verdades não entendem a realidade presente no ensinamento profundo do Buda.

24.10 Sem recurso ao sentido convencional, o sentido supremo não pode ser ensinado. E, sem a realização do sentido supremo, o nirvāna não é alcançado. (Nagarjuna, 2016, p. 61).

Temos, pois, no verso 24.8 a distinção inicial entre as duas verdades e notamos aí que há nessa doutrina uma hierarquia segundo a qual a verdade convencional diz respeito aquilo que aparece como verdadeiro para a pessoa comum e esta visão comum supõe a existência de seres ou substâncias separadas. A verdade última diz

respeito ao nirvāṇa, entendido por Nagarjuna como vacuidade, ou seja, vazio de qualquer realidade substancial.

Mais do que propor um estudo acerca destas doutrinas nas diferentes escolas budistas, algo que em muito ultrapassa os objetivos do presente trabalho, quero principalmente mostrar a complexidade das várias tradições budistas, de modo a deixar claro que a exposição de Capra não apresenta esta variedade e tende, como toda abordagem desse tipo, a escolher uma tradição e identificar esta com “o budismo”.

Depois de caracterizar o misticismo oriental, Capra analisa sua contraparte, o conhecimento científico-racional. Segundo ele, o conhecimento racional é marcado pelo caráter discriminatório, ou seja, ele mensura, divide, categoriza. Mediante procedimentos de abstração construímos um mapa intelectual da realidade reduzindo as coisas a seus perfis mais gerais. O mundo natural, por sua vez, é mais complexo e variado que as categorizações como mostra a física contemporânea, embora nossa linguagem não dê conta dessa complexidade. Segundo ele, ainda, o misticismo oriental busca superar as dificuldades de nosso modo de classificar racional que produz uma representação do real mais fácil de se entender do que a realidade em si mesma. Ele cita o zen budismo: uma vez que o dedo apontou para a lua não deveríamos nos preocupar com o dedo. Os místicos orientais voltam-se para uma experiência direta da realidade e essa experiência é chamada pelos budistas de conhecimento absoluto. Para os místicos orientais, a realidade última não pode ser objeto de raciocínio ou conhecimento demonstrável. Ela está além das limitações conceituais. O que Capra não diz é que esta realidade não é a realidade natural investigada pela física, trata-se da experiência supramundana do incondicionado. Aqui não se está falando do mundo material objeto da física. Capra parece confundir sistematicamente a experiência da libertação do sofrimento (para usar o termo budista) com o conhecimento do mundo conforme a física contemporânea.

É preciso notar outro ponto importante aqui. Capra censura as categorizações oriundas do conhecimento científico/racional como limitadas frente à realidade e que os místicos vão além deste tipo de categorização ou sistematização. Mas o budismo, tanto nos suttas quanto na tradição do abhidhamma, é marcado exatamente por categorizar não só estados mentais, até mesmo a estrutura material da realidade é sistematizada em termos dos quatro grandes elementos. Isto é verdade tanto para as escolas antigas quanto para as mais recentes. Os Nikayas do theravada e os ágamas da tradição chinesa, por exemplo, apresentam grande similaridade nesse sentido: temos nestas duas tradições listas similares com estados mentais, tipos de pessoas, fatores da iluminação, quatro verdades, etc. A literatura do abhidhamma é exatamente a organização de todas estas classificações feitas pelo Buda nos suttas num formato sistemático coeso e lógico. Podemos concluir, portanto, que esta divisão ocidente/oriente nos termos apresentados pelo autor não leva em conta o aspecto racional próprio das tradições orientais, especificamente a budista.

Capra acredita que todo este aspecto racional da pesquisa científica seria inútil sem o complemento dos insights e criatividade que esta estimula nos novos cientistas e os insights não são controláveis, eles ocorrem em momentos de relaxamento, não quando se faz pesquisa. A ciência é, pois, racional apesar de ter um aspecto intuitivo. Em complemento a isto, ele afirma que a filosofia oriental, apesar de intuitiva, possui certos elementos racionais. Um grande yin/yang epistemológico. Diante dessa afirmação moderada cabe a seguinte consideração: como minimizar o papel da razão em uma tradição que tem desde o seu fundador um ímpeto categorizador como instrumento para melhor entender a experiência humana? Por mais que o aspecto analítico-racional seja um momento inferior à experiência da iluminação, sem este aspecto não haveria tradição budista para orientar a busca dos interessados. E o zen, apesar de todo suposto anti-intelectualismo, desenvolveu, ao longo de sua história, uma rica tradição erudita consolidada em várias obras que exigem do estudante tanta dedicação quanto a prática do zazen. Podemos concluir este ponto dizendo que tanto o misticismo quanto a ciência possuem aspectos racionais e aspectos intuitivos, porém, no caso da ciência, o papel da intuição é menor devido ao tipo de objeto estudado, ao passo que no misticismo, o papel da intuição é maior dada a natureza do que se estuda e se pratica nesse campo. Isto me parece muito diferente da abordagem dicotômica apresentada por Capra.

Esta confusão entre objetos de estudo pode ser mais facilmente entendida a partir da citação de D. T. Suzuki feita por Capra. Para o autor japonês, “A experiência pessoal é [...] o fundamento da filosofia budista. Nesse sentido, o Budismo constitui um experimentalismo ou empirismo radical” (Suzuki apud Capra, 2013, p. 48). Segundo ele, a palavra experiência no contexto da física e da mística se refere à mesma coisa. Claramente percebe-se nessa leitura a confusão de método e objeto que caracteriza a obra inteira de Capra, senão vejamos. A experiência da qual fala a física não é pessoal nem supramundana como a do budismo, trata-se de uma experiência como experimentação, como algo feito com equipamentos em laboratórios. E esta experimentação leva o físico a entender o mundo natural. A experiência mística é a de uma transformação completa da mente do praticante, o que o leva a uma realização espiritual transcendente, ou seja, não é algo que possa ser assimilado a investigação do mundo natural. A experiência científica não se reduz à experiência mística, nem esta àquela. Trata-se, no máximo, de uma analogia levada longe demais por Capra.

Depois de falar sobre construção de modelos na física e apontar que os modelos costumam ter limitações, ele conclui disso que estas limitações derivam dos limites inerentes à razão humana e que é preciso abandonar a pretensão da razão entendida como faculdade limitada de entender o que está além dela, ou seja, um tipo de renúncia da arrogância da razão em nome de um abrir-se para a intuição. A história da ciência não mostra esse tipo de postura, ao contrário, os

cientistas seguem investigando, errando, testando e acertando, ou seja, há uma grande confiança dos cientistas na capacidade da razão humana de conhecer o mundo natural. Se podemos falar de um limite além do qual a razão não passa é no campo do misticismo, pois, de modo geral, a experiência mística ou religiosa, em seus níveis mais elevados, é algo acerca do qual a linguagem e a razão não dão conta pois se trata de um tipo de experiência completamente outra em relação a tudo que conhecemos de nossa perspectiva não-iluminada.

Além disso, é preciso levar em consideração mais um aspecto importante que diferencia fundamentalmente física de mística: na física, bem como nas ciências em geral, cada descoberta resolve problemas ao mesmo tempo que cria novos, de modo que não existe no horizonte das ciências, até o momento a perspectiva de um ponto final na busca pelo conhecimento. No caso das tradições místicas, claramente há um fim ou meta a se realizar depois do qual não há mais nada a ser feito e curiosamente é este aspecto das tradições orientais que Capra toma como modelo para comparar com a física e vê aí semelhanças. Onde reside a semelhança entre um empreendimento aberto sujeito a mudanças e ampliações e um empreendimento que tem uma meta clara a alcançar e que não apresenta variações nem novas descobertas que mudem a substância de suas teses?

Passarei agora a analisar o budismo reconstruído por Capra. Inicialmente, vamos falar algumas palavras iniciais sobre o zen. Capra parece encontrar nesta escola budista grande apoio para sua tese, a ponto de falar sobre budismo em um capítulo e abrir outro só para tratar do zen. Ele caracteriza o zen como paradoxal, pouco afeito a intelectualismo, livre e espontâneo. Esta visão é bastante difundida, mas caso vocês decidam visitar um templo zen perceberão, além do grande rigor na prática, a zelosa preservação da tradição intelectual de cada escola. São muitos livros a se estudar para se tornar um monge zen, de modo que esta idealização romântica precisa ser abandonada de uma vez. Entendo que as tradições religiosas são, de modo geral, marcadas pela ideia de superação do intelecto, mas isso não anula o fato de que estas tradições existem graças aos esforços de praticantes eruditos e que há um momento de estudo vinculado à prática, afinal sempre precisaremos entender o que estamos fazendo para fazer melhor. A questão é que tais tradições não reificam ou elevam o intelecto para além de seu campo de atuação. Não se trata de um anti-intelectualismo.

Uma segunda consideração nos leva ao capítulo 3, Além da linguagem. Neste capítulo, Capra parte das limitações da linguagem comum para dar conta de conceitos complexos da física contemporânea e afirma que as tradições místicas orientais por lidarem também com coisas complexas e para além da lógica comum seriam mais apropriadas para fornecer uma base para a nova física. Disso ele conclui que física e mística precisam ser paradoxais e o zen seria um exemplo disso junto com a nova física. Porém, a nova física já tem mais de 100 anos e parece se assentar



em bases sólidas o suficiente, e utilizar uma linguagem própria para lidar com seus assuntos. Além disso, não sei de nenhum físico que tenha sentido a necessidade de inserir em sua prática de físico algo de alguma tradição mística.

Se analisamos os textos mais antigos do budismo, percebemos que o Buda explicava tudo que dizia respeito ao seu ensinamento e ele mesmo afirmava nunca ter ensinado mantendo algum ensinamento em segredo.<sup>9</sup> O limite da linguagem para o Buda é o nibbana, mas aqui não há o pressuposto de que devemos abandonar a razão e abrir caminho para a intuição. O problema é que nibbana não é algo que tenha relação com o samsara e como nossa mente foi talhada para o samsara ela tende a reduzir tudo ao modo samsárico de pensar. Logo, a mente não iluminada não pode falar ou compreender adequadamente algo completamente outro em relação a ela mesma. Além disso, é importante deixar claro que, para o Buda, o nibbana é para ser experimentado/realizado.

Passemos agora ao budismo reconstruído por Capra. Ele começa com uma distinção entre budismo e hinduísmo:

Se o hinduísmo tem um sabor mitológico e ritualístico, o do budismo é definitivamente psicológico. Buda não estava interessado em satisfazer a curiosidade humana acerca da origem do mundo [...]. Ele estava preocupado exclusivamente com a situação humana, com o sofrimento e as frustrações dos seres humanos. Sua doutrina, portanto, não era metafísica; era uma psicoterapia. (Capra, 2013, p. 106).

Sobre esta passagem, algumas coisas precisam ser ditas. Em primeiro lugar, entendo que esta caracterização do hinduísmo é injusta com a rica e complexa tradição filosófica desta religião. Em segundo lugar, dizer que o budismo é uma psicoterapia confunde religião e ciência, a não ser que a expressão seja uma analogia ou licença poética. Afinal, psicoterapia remete à psicologia, e esta é uma ciência com procedimentos próprios, que opera dentro da lógica da ciência, ou seja, a compreensão da psicologia do ser humano não é fixa, não deriva de intuições religiosas, ela deriva de pesquisas, experimentos e é sujeita a aprimoramentos e mudanças de perspectiva. O budismo, por se tratar de uma religião, deriva suas afirmações da experiência suprassensível de seu fundador e não está sujeita a mudanças ou novas descobertas. O Dhamma do Buda é o mesmo sempre, a doutrina sendo comparada com uma cidade abandonada redescoberta por cada iluminado de cada época.

Depois ele afirma que o budismo se dividiu em duas escolas após a morte do Buda: hinayana de um lado e mahayana do outro. Além disso ele afirma que hinayana é a escola budista do sudeste asiático, portanto, identificando hinayana com theravada. Capra aceita, pois, a leitura relativamente comum de que este termo se refere ao

9 “Eu ensinei o Dhamma sem fazer qualquer distinção entre ensinamentos esotéricos e exotéricos; não há nada, Ananda, acerca dos ensinamentos, que o Tathagata tenha retido até o final com o punho cerrado de um mestre que mantém algo escondido.” (Digha Nikaya 16: 2.25).

budismo do sudeste asiático, a tradição theravada. O termo deriva da palavra hina que significa inferior e yana que quer dizer veículo. Se formos ao páli, veremos que o contrário de maha, ou grande é cula, pequeno e não hina. Portanto, identificando este termo com o theravada como Capra faz ele perpetua um antigo preconceito com esta tradição que se originou quando o mahayana passou a se perceber com mais clareza como escola.<sup>10</sup> Outro problema é afirmar que esta divisão ocorreu após a morte do Buda sem explicar exatamente quando. Logo depois da morte do Buda, temos várias divisões no budismo a ponto de chegar a 18 escolas diferentes, segundo os estudiosos<sup>11</sup>. Foram séculos de desenvolvimentos até que tivéssemos o mahayana como conhecemos hoje. Além disso, é importante ressaltar que o termo mahayana cobre uma grande variedade de tradições muito diferentes entre si, de modo que reduzir sua diversidade a este termo pode levar a equívocos. Por fim, preciso ressaltar que nessa dicotomia, Capra claramente assume o lado do mahayana como correto e isso tem várias implicações para sua leitura, como veremos.

Nessa reconstrução de Capra, há um budismo superior e um inferior. Naturalmente o hinayana é inferior e Capra dedica a ele poucas linhas. De resto falará do budismo mahayana, o grande veículo, superior ao pequeno. O grande veículo enfatiza o espírito do ensinamento, o pequeno a letra. Tudo contribui para que ele entenda o mahayana como a forma mais elevada de budismo e, portanto, ao falar de budismo ele terá em mente sempre esta tradição. Nesse sentido, enquanto estiver falando da visão de Capra usarei budismo mahayana a título de especificação.

De acordo com sua leitura do budismo mahayana, Capra descreve o despertar budista nos seguintes termos

Como ocorre sempre no misticismo oriental, o intelecto é visto simplesmente como um meio de aclarar o caminho para a experiência mística direta, que os budistas denominam “despertar”. A essência dessa experiência consiste em ultrapassar o mundo das distinções e dos opostos intelectuais, para alcançar o mundo de acintya, o impensável, onde a realidade aparece como uma “quididade” indivisível e indiferenciada. (Capra, 2013, p.107).

A libertação ou o despertar do qual o budismo fala não tem, de modo geral e na maioria das tradições o sentido de libertar-se de distinções intelectuais e sim libertar-se da ignorância e de tudo que dela resulta. O intelecto e suas distinções só se configuram como obstáculos no contexto das visões errôneas e no caso de apego com relação ao ensinamento do Buda. Prova disso é que temos uma rica tradição filosófica no budismo que não perde de vista o objetivo principal do ensinamento do Buda, a libertação do sofrimento. O intelecto por ele mesmo é neutro, nem bom nem mau. Com relação ao termo acintya como indivisível parece haver aí algo próximo

10 Acerca desta questão recomendo a leitura do artigo *O Mito do Hinayana*, escrito por Kåre A. Lie presente no link <https://nalanda.org.br/incompreensoes/o-mito-do-hinayana>.

11 Sobre as escolas budistas da Índia cf. o livro *A Tradição do Budismo* de Peter Harvey, especialmente o capítulo 4 e o livro *A Concise History of Buddhism* de Andrew Skilton, especificamente o capítulo 8.

ao conceito de ser da metafísica tradicional. Mais adiante analisaremos com mais detalhe esse tipo de ideia a partir da tradição budista escolhida pelo autor. Por hora basta observar que essa caracterização do despertar soa profundamente não budista posto que parece sugerir a existência de algo imutável como o ser da metafísica ocidental ou o brahman hindu. Ora, para o budismo tudo é impermanente debaixo do samsara, a única coisa que nos leva para fora do samsara é o nibbana. Com a experiência do nibbana o sofrimento acaba, acaba o renascimento. De certa forma acaba o samsara. O Buda não descreve isso como a experiência de algo que lembre o brahman do hinduísmo.

Na sequência do texto Capra fala sobre as quatro nobres verdades, fundamento do ensinamento budista. Este ensinamento se encontra no texto consagrado como o primeiro discurso proferido pelo Buda, o Dhammacakkappavattana Sutta (Colocando em Movimento a Roda do Dhamma), cf. Samyutta Nikaya 56:11. De acordo com a explicação de Capra, o sofrimento resulta de nos apegarmos ao que sempre se transforma, ou seja, maya. A palavra maya, embora seja estranha no contexto do budismo antigo, justifica-se aqui dada a predileção de Capra pelo budismo mahayana. Este termo é comum nos textos Prajñāpāramitā nos quais significa ilusão. No sutta sobre as quatro nobres verdades não há menção a maya. O Buda, nesse discurso, caracteriza desta forma o sofrimento:

Agora esta, bhikkhus, é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, doença é sofrimento, morte é sofrimento; união com o que é desagradável é sofrimento; separação do que é agradável é sofrimento; não conseguir o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados sujeitos ao apego são sofrimento. (Samyutta Nikaya 56:11.)

Como encontramos este discurso em fontes não só theravada como também mahayanas sem o termo maya, cabe concluir que este uso é uma liberdade do autor e não uma citação. No sutra do diamante, por exemplo, um texto da tradição Prajñāpāramitā, temos ocorrências do termo ilusão no sentido de ilusão do ego e das características materiais. Entendo que o uso desse termo demandaria algum esclarecimento do autor, especialmente no contexto de um discurso no qual o termo não aparece. Em conclusão, a verdade do sofrimento diz respeito principalmente à impermanência (nascimento, envelhecimento, doença, morte etc.) e o Buda em nenhum momento chama tais características da condição humana de ilusão.

Em seguida veremos as poucas referências feitas por Capra a um ensinamento fundamental do budismo, a saber, o conceito de insubstancialidade pessoal ou anatta (não-eu). Infelizmente, Capra não se detém muito neste aspecto da doutrina budista e suponho que isto se deva ao fato de que seria difícil harmonizar este ensinamento com a tese da unidade das tradições místicas em torno de uma mesma experiência da unidade fundamental de todas as coisas. Nas tradições budistas em geral, este tipo de afirmação soa muito estranho.

Acerca da segunda nobre verdade vejamos o texto do discurso do Buda:

Agora esta, Bhikkhus, é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que leva à renovação da existência, acompanhado pelo deleite e cobiça, buscando deleite aqui e ali; quer dizer, desejo por prazeres sensoriais, desejo pela existência, desejo por não-existência. (Samyutta Nikaya 56:11).

Vamos ver agora como Capra explica esta afirmação. Ao falar da segunda nobre verdade ele usa o termo apego ou avidez. O desejo é entendido por Capra como apego a um ponto de vista que divide o mundo em coisas individuais e separadas. Notem que o Buda não fala nada acerca de pontos de vista aqui, o foco desta nobre verdade é desejo, renovação da existência no samsara, prazeres sensoriais. Ponto de vista é algo que pode ser comparado com o conceito budista de visões errôneas, o oposto da visão correta, primeiro aspecto do caminho óctuplo. Em resumo, Capra não explicou o conceito de modo satisfatório.

A terceira nobre verdade nos diz o seguinte:

Agora esta, Bhikkhus, é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento sem resíduo e cessação deste mesmo desejo, abandoná-lo e a ele renunciar, libertar-se dele, não se apoiar nele. (Samyutta Nikaya 56:11).

Esta é a nobre verdade que afirma o fim do sofrimento como possibilidade, ou seja, o nirvãna é possível. Ao descrever este estado, Capra o caracteriza como transcender o círculo vicioso de samsara, livrar-se do jugo do karma. Esta realização significa ainda, segundo ele, a superação das noções falsas de um eu separado e a sensação constante de unidade da vida. Por fim, ele afirma a equivalência entre nirvãna e moksha, a libertação na visão do hinduísmo. Notemos que, no discurso a única coisa a se superar é o desejo, não há menção a nada dessas coisas mencionadas por Capra e caso consideremos o ensinamento do Buda nos discursos, ele não fala em superar um eu separado, mas sim em superar a visão de que há um eu entendido como uma substância eterna. Eu separado sugere a ideia de uma unidade nos moldes da noção hindu de atman segunda a qual haveria um eu inferior e um eu superior. O budismo nega qualquer tipo de eu. Em termos de realidade última não há um eu como algo permanente e em termos relativos o que chamamos de eu é um fluxo que vai de uma vida a outra, sem substância e que cessa de fluir com a realização do nirvãna. não havendo um eu superior e um inferior, não há a noção de recuperar a unidade perdida. Capra descrevendo nirvãna descreve, na verdade, moksha. Ora, se ambos são conceitos iguais, qual o sentido do Buda pregar e polemizar com o bramanismo da sua época?

A quarta nobre verdade afirma e detalha o caminho que leva ao fim do sofrimento. Não há nada notável a respeito desse ponto na exposição de Capra. Na sequência dessa exposição ele afirma que o Buda não desenvolveu

doutrina ou sistema filosófico consistente. Explicando melhor isso, ele afirma o seguinte:

Suas afirmativas acerca do mundo foram restritas à ênfase sobre a impermanência de todas as “coisas”. Buda insistia na necessidade de nos libertarmos de toda autoridade espiritual, inclusive da sua própria, afirmando que somente poderia indicar o caminho para o Estado de Buda, e que cabia a cada indivíduo percorrê-lo por seus próprios esforços. (Capra, 2013, p. 110).

Que o Buda não era um filósofo isto está claro pelo que lemos nos registros de seu ensinamento. Me parece errôneo, porém, afirmar que não há consistência naquilo que ele ensina. Não é incomum discursos onde o Buda compara sua doutrina com a de outros líderes religiosos, apontando diferenças entre elas e demonstrando a superioridade de seu ensinamento. Frequentemente vemos no cânone debates entre o Buda e representantes de outras escolas e, além disso, as ideias preservadas nos discursos exibem sim coerência e consistência. O único modo dessa afirmação fazer sentido é entender que o Buda não escreveu um sistema organizado, pois ele não escrevia, discursava e conversava com pessoas. Nestes ensinamentos, o Buda diz muito mais acerca do mundo do que “é tudo impermanente”. Temos uma cosmologia e uma teoria acerca da matéria também como partes de seus ensinamentos. Quando à autoridade, ele fundou uma escola monástica, ensinou até o último momento, desenvolveu regras para os monges e para os leigos. Logo, é preciso ler com cuidado estas afirmações sobre libertar-se da autoridade.

Uma vez que Capra parte da tese da superioridade do mahayana, ele parte para uma apresentação desta escola como aquela mais relevante e que melhor representa o ensinamento do Buda. Nesse sentido, ele escolhe a obra de um autor que seria um dos mais profundos patriarcas do budismo, ou seja, Ashvagoshā e sua obra *O Despertar da Fé*.

O primeiro comentador da doutrina Mahayana, e um dos mais profundos pensadores entre os patriarcas budistas, foi Ashvagoshā, que viveu no primeiro século da era cristã. Ashvagoshā explicou os pensamentos fundamentais do budismo Mahayana, em particular aqueles relacionados com o conceito budista de “quididade”, em um pequeno livro denominado *O Despertar da Fé*. Esse texto lúcido e extremamente belo, que nos recorda, sob vários aspectos, o *Bhagāvād Gītā*, constitui o primeiro tratado representativo da doutrina Mahayana, vindo com o tempo a se tornar uma das principais autoridades para todas as escolas do budismo Mahayana. (Capra, 2013, p.110-111).

A primeira coisa a se mencionar aqui é que há um consenso entre os estudiosos quanto ao fato de que Ashvagoshā não é o autor desta obra. Nesse sentido, todas as considerações feitas por Capra que pressupõem esta autoria, como por exemplo

a suposta influência de Ashvagoshā sobre Nagarjuna,<sup>12</sup> não vão ser levadas em consideração. O fato da obra de Capra ter sido revisada algumas vezes e nada disso ser revisto diz muito sobre o rigor deste autor.

Apesar de não haver esta influência de Ashvagoshā sobre Nagarjuna, Capra reproduz a leitura segundo a qual as duas filosofias seriam complementares, ou seja, Nagarjuna representaria o aspecto metafísico-filosófico e Ashvagoshā representaria o que ele chama de “consciência religiosa budista, que envolve fé, amor e compaixão” (Capra, 2013, p.111). Capra descreve aqui a doutrina do Dharmakaya ou “Corpo do Ser” conforme sua tradução.

Nesse sentido, a natureza essencial das todas as coisas é descrita no Budismo Mahayana não apenas por intermédio dos termos metafísicos abstratos *Quiddidade* e *Vazio* mas, igualmente, pelo termo Dharmakaya, o “Corpo do Ser”, que descreve a realidade tal como esta se apresenta à consciência religiosa budista. O Dharmakaya assemelha-se ao Brahman do Hinduísmo, e permeia todas as coisas materiais no universo, refletindo-se na mente humana como Bodhi, a sabedoria iluminada. O Dharmakaya é, pois, espiritual e material ao mesmo tempo. (Capra, 2013, p.111).

Considerando a referência ao livro *O Despertar da Fé*, parece correto entender que este uso de dharmakaya liga-se ao uso do termo nesta obra. No caso dessa tradição, dharmakaya é entendido como a realidade luminosa e eterna do despertar que, em seu aspecto não iluminado, é chamada de embrião do Tathagata. Conforme Ferraro:

Dentro da literatura aqui examinada, a expressão dharmakaya (corpo do Dharma) é também (como buddhadhatu etc.) estreitamente ligada a tathāgatagarbha, por definir o aspecto realizado ou atualizado daquilo que na noção de garba é posto como potencial. (Ferraro, 2021, p. 306, nota 392).

Justifica-se, nesse sentido, a tradução como “Corpo do Ser”. Mas, é importante registrar que os ensinamentos da tradição do tathāgatagarbha, embora tenha sido muito influente na história do budismo chinês são também criticados pela tese de um Absoluto muito similar ao brahman do hinduísmo, comparação essa feita por Capra. Uma análise acerca disso excede os limites do presente trabalho, de modo que deixo registrado que ao escolher descrever o budismo tomando como referência esta obra, Capra escolhe a tradição que corrobora sua tese e ignora todos os ensinamentos budistas que discordam de suas escolhas sem sequer apresentar o problema. A impressão que fica no leitor é de que budismo é o budismo mahayana que aceita os ensinamentos acerca do embrião do Tathagata.

12 Giuseppe Ferraro (2021), em seu livro *A Filosofia do Budismo Indiano*, afirma que a escola do tathāgatagarbha, na qual o texto analisado por Capra se situa, tinha como objetivo inibir as tendências metafísicas envolvendo o conceito de vacuidade da escola madhyamaka, ou seja, não há que se falar em influência de Ashvagoshā sobre Nagarjuna.

Depois dessas considerações passemos aos paralelos percebidos por Capra entre física e mística. No capítulo 10 temos a tese da unidade de todas as coisas como descoberta comum da física e do misticismo. A tese é que os elementos básicos da visão de mundo da física são os mesmos das tradições orientais. Ele iguala unidade com interrelação o que já me parece uma simplificação pois da interrelação budista não emerge uma unidade de tipo bramânica, mas sim uma unidade no sentido de que o comum no samsara é o fato dele ser insubstancial. O atman do bramismo é uma substância e além do mais ele é a grande experiência religiosa do praticante, nesse sentido equivaleria a experiência do nibbana budista, entendida como Dharmakaya, ou “Corpo do Ser” segundo a referência principal de Capra para o budismo, a obra *O Despertar da Fé*. Gostaria de esboçar aqui algumas considerações acerca dessa tradição.

Dois sentidos em que vejo problemas na doutrina do embrião do Tathāgata: primeiro, a afirmação de um ser permanente, um atman, é algo que contradiz o ensinamento budista consolidado em todas as fontes mais antigas, notadamente a ideia de anatta. Em segundo lugar, supondo que estes ensinamentos sejam um tipo de performance com o objetivo de evitar que a doutrina da vacuidade evolua para uma metafísica niilista, como afirma Ferraro, me parece desnecessário pois afirma-se toda uma metafísica idealista e ao mesmo tempo se mantém o ensinamento sobre a vacuidade. Além disso, a escola do budismo crítico japonesa, ao se debruçar sobre estes textos afirma que qualquer ideia que não apresente condicionalidade e não-eu não seria uma ideia budista, de modo que para estes autores, o embrião do Tathāgata não seria um ensinamento originalmente budista.

Eternalismo e niilismo são visões errôneas combatidas pelo Buda. O seu caminho do meio pretende superar essas dicotomias propondo a condicionalidade como solução, ou seja, nem coisas eternas, nem o nada, o que temos são fenômenos surgindo a partir de outros fenômenos em uma dinâmica processual sem um princípio discernível. Este processo é o samsara e o fim desse processo é o nirvana. Nesse sentido, já temos nos textos antigos do budismo uma solução que não implica nem uma metafísica niilista nem um idealismo, de modo que não me parece coerente todo o esforço para a construção dessa doutrina.<sup>13</sup> É como se o budismo revivesse dentro de sua própria história o surgimento de problemas filosóficos que, na época do Buda, eram oriundos de outras tradições religiosas.

Gostaria de concluir retomando um ponto apresentado no início desse texto, a saber, o fato de que ao estabelecer a comparação entre nova física e misticismos orientais, o foco de Capra nunca é o que parece ser o ponto comum a ambos, a saber o mundo natura, universo e a matéria. Afinal é isso que a física estuda, nela não vemos reflexões acerca da condição humana e caminhos para se viver de modo a se realizar algum tipo de despertar espiritual. Nosso autor compara a cosmologia da física com

13 Um aprofundamento acerca desse tema é necessário, mas exigiria um espaço que já não tenho nesse texto.

as tradições místicas não no que elas têm de cosmogônico ou cosmológico (ele até fala algo assim sobre o hinduísmo, mas no geral não é o centro da investigação). Ele parece entender que a experiência mística nos termos em que ele descreve produz uma visão de mundo comparável aquela construída pela física. Entendo que se trata de uma analogia possível, porém limitada e que pode produzir equívocos. Gostaria de apresentar aqui, de modo resumido, a cosmologia budista conforme os textos mais antigos para que percebamos o que há de diferente e como isso é importante.

Para falar de cosmologia budista gostaria de dividir em dois aspectos. Em primeiro lugar a estrutura do universo de acordo com o budismo e em segundo lugar o modo como o budismo entende a matéria. Este me parece um caminho mais interessante e no qual a comparação é mais justa pois se compara um tema semelhante do ponto de vista da física e do budismo.

A primeira observação a se fazer é que as descrições do universo se encontram espalhadas em vários suttas como por exemplo: Saleyyaka Sutta (Majjhima Nikaya 41), Mahasaccaka Sutta (Majjhima Nikaya 36), Janussonin Sutta (Anguttara Nikaya 10.177) e Aggañña Sutta (Digha Nikaya 27). Como budismo não é física, tais descrições do universo não são apresentar por elas mesmas, mas sim para ajudar a entender a posições de cada ser no samsara conforme seu karma. O universo é composto de reinos ou esferas de existência<sup>14</sup>, algumas elevadas, outras não, e os seres renascem nessas esferas ou reinos conforme seu karma.<sup>15</sup>

Em segundo lugar, seguimos aqui os 3 princípios adotados por Gethin (1997) a propósito da cosmologia budista: existem diferentes reinos de existência que constituem uma hierarquia; os seres renascem continuamente nesses reinos conforme suas ações e os vários níveis de existência assumem a configuração de 'sistemas de mundos'. Isto quer dizer que entender a estrutura do cosmos para o budismo é entender quem habita cada local e o que leva um ser a renascer neste local. A libertação do sofrimento é sempre o guia de qualquer aspecto da doutrina.

Em terceiro lugar, é importante notar que a estrutura do cosmos já aparece em destaque no texto considerado o primeiro discurso do Buda, o Dhammacakkapavattana Sutta (SN 56:11). Ao final do discurso se diz que a fala do Buda repercutiu ao longo do universo desde o reino dos Quatro Grandes Reis até o reino dos devas da companhia de Brahma.

Em quarto lugar, não há um princípio discernível para a origem do samsara, tampouco um fim discernível. O que ocorre são períodos de expansão ou retração do cosmos.<sup>16</sup> A retração pode ser comparada com um certo "fim do mundo" e a expansão com o começo, ou o surgimento de um novo universo. Neste movimento

14 Para uma lista dos reinos e das causas para renascer em cada um deles, ver <https://www.accesstoinight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html> acessado em 24/09/2021.

15 Temos suttas que listam ações benéficas e prejudiciais que levam ao renascimento nestes reinos como por exemplo o já citado Saleyyaka Sutta (MN 41) e o Parikuppa Sutta (AN 5. 129).

16 A respeito desse aspecto a fonte mais conhecida é o Aggañña Sutta (DN 27).



de expansão temos uma característica muito diferente da compreensão científica do universo, a saber, a “criação” é um processo gradual descendente. Temos no começo seres imateriais, feitos de mente que vão decaindo até chegar no mundo humano e nos reinos infernais. Na física o universo surge e só depois de muitos bilhões de anos teremos consciências nele. E estas evoluem a partir de formas mais simples da vida animal, não derivam de seres imateriais renascidos.

Para finalizar apresentarei de forma resumida como o budismo entende a matéria, ou seja, como o budismo entende o objeto de estudo da física. Tomarei como referência o livro *Abhidhammattha Sangaha* (Bodhi, 1993), obra que apresenta o ensinamento do abhidhamma de forma resumida. Aqui temos um capítulo intitulado *Compêndio sobre a Matéria (Rupasangahavibhaga)*. O segundo parágrafo da obra afirma:

A matéria é dupla, a saber: os quatro grandes essenciais e os fenômenos materiais derivados dos quatro grandes essenciais. Estes dois constituem onze categorias. (*Abhidhammattha Sangaha* cf. Bodhi, 1993, p. 235).

Os quatro grandes essenciais são os quatro grandes elementos, a saber: terra, água, fogo e ar. Deles se origina tudo mais no que diz respeito à forma. De acordo com o abhidhamma são 28 tipos de fenômenos materiais agrupados nas onze categorias mencionadas no parágrafo. Estes 28 se dividem em matéria concretamente produzida (18) e matéria não-concreta (10).

A matéria concretamente produzida compreende: (1) os quatro grandes elementos; (2) fenômenos da sensibilidade: sensibilidade do olho, ouvido, nariz, língua e corpo; (3) fenômenos objetivos: forma visível, som, odor e sabor; (5) fenômeno do coração: a base do coração; (6) fenômeno da vida: faculdade da vida; (7) fenômeno nutricional: nutrição.

A matéria não concreta: (8) fenômenos limitantes: elemento do espaço; (9) fenômeno comunicante: indicação corporal, indicação vocal; (10) fenômeno mutável: leveza, maleabilidade e habilidade (com mais duas indicações) e (11) características da matéria: produção, continuidade, decadência e impermanência.

Para evitar falar sobre tudo e exceder ainda mais o limite aceitável desse trabalho, basta analisar brevemente os quatro grandes essenciais. Os elementos não são entendidos em seu sentido mais evidente ou literal. A terra representa o princípio da extensão, é caracterizada pela dureza e por exercer a função de fundamento. A água representa a fluidez, o que torna possível a coesão das partículas. O fogo representa o calor e sua função é amadurecer os fenômenos materiais. O elemento ar é o princípio do movimento e pressão, se caracteriza pela distensão e sua função é causar o movimento dos demais fenômenos materiais.

Espero que tenha ficado claro com esta exposição pelo menos o fato de que há diferenças entre a física e o budismo no que diz respeito ao mundo material e ao cosmos em sentido amplo. Nos textos budistas a ideia é que aprendamos a perceber a nós mesmos como compostos desses elementos para que realizemos a insubstancialidade ou o anatta (não-eu). Não há a ideia de aprofundar o estudo da matéria para além do objetivo budista, o nibbana. A impermanência é um ponto de contato com a física e se entendemos impermanência como vazio de substância também da matéria não vejo problema na comparação.

Concluimos, portanto, que Capra, ao se valer dos procedimentos metodológicos mencionados por Bouveresse, descaracteriza o que é próprio da física e do budismo, na medida em que ele ignora deliberadamente a diversidade interna da tradição budista e toma por semelhantes os assuntos tratados no budismo e na física. As conclusões do misticismo oriental e da física não podem ser as mesmas nos termos desta comparação.

**Referências**

- ACCESS TO INSIGHT, The Thirty-one Planes of Existence. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html>> Acessado em: 24/09/2021.
- ANURUDDHA, Acarya. A Comprehensive Manual of Abhidhamma. (Trad. por Narada Mahathera; Rev. por Bhikkhu Bodhi.) Washington DC: Pariyatti Edition, 2000.
- ARNAU, Juan. Cosmologías de India: Védica, sãmkhya y budista. México D.F.: Fondo Económico de Cultura, 2012.
- BODHI, Bhikkhu (ed.). A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Acariya Anuruddha. Edited and translated by Mahatera Narada. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.
- BODHI, Bhikkhu (trans.) The Numerical Discourses of The Buddha: a translation of the Anguttara Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- BODHI, Bhikkhu (trans.) The Connected Discourses of The Buddha: a translation of the Samyutta Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- BORNHEIM, Gerd A. Os filósofos pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 2016.
- BOUVERESSE, Jacques. Prodígios e Vertigens da Analogia. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAPRA, Fritjof. O Tao da Física. Tradução: José Fernandes Dias, 2ª edição (5ª reimpressão). Edição comemorativa de 35 anos. São Paulo: Cultrix, 2013.
- FERRARO, Giuseppe. A Filosofia do Budismo Indiano. Valinhos, SP: Associação Buddha Dharma, 2021.
- HARVEY, Peter. A Tradição do Budismo. Tradução: Claudia Gerpe Duarte, Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019.
- GETHIN, Rupert. Cosmology and Meditation: From de Aggañña Sutta to the Mahayana. History of Religions, v. 36, n. 3, Feb. 1997, pp. 183-217.
- KARUNADASA, Y. The Theravada Abhidhamma. Massachusetts: Wisdom Publications, 2019.
- LIE, Kåre A. O Mito do Hinayana. In: <https://nalanda.org.br/incompreensoes/o-mito-do-hinayana>. Acessado em 24/09/21
- NAGARJUNA. Versos Fundamentais Sobre o Caminho do Meio. Tradução: Giuseppe Ferraro. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.
- ÑANAMOLI, Bhikkhu (trans.) The Middle Length Discourses of The Buddha: a translation of the Majjhima Nikaya. Translation edited and revised by: Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2001.
- SEDGWICK, Mark. Contra o Mundo Moderno: “o tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX”. Tradução: Diogo Rosas G. Belo Horizonte, Editora Âyiné, 2020.

SKILTON, Andrew. *A Concise History of Buddhism*. Cambridge: Windhorse Publications Ltd, 2013.

WALSHE, Maurice (trans.) *The Long Discourses of The Buddha: a translation of the Digha Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.