



## *Nirvāṇa* e o corpo: a hermenêutica da libertação

### *Nirvāṇa* and the body: the hermeneutics of liberation

Plínio Marcos Tsai<sup>1</sup>

pliniomarcostsai@gmail.com

**Resumo:** É o segundo artigo, de cinco, que estuda a noção da experiência do *nirvāṇa* interpretada e classificada como ensinamentos na forma de conceitos (*dharma*). Na literatura budista há a classe do *Abhidharma* como registro estruturado conceitual desde o tempo do Buddha histórico (V a.C.). A estrutura fundamental de exposição dos esquemas conceituais se dá pelas Quatro Nobres Verdades. O estudo do presente artigo se volta para o corpo como materialidade e como sensorialidade e o impacto da experiência do *nirvāṇa* sobre ele. Verifica também a complexidade da tradução dos termos que classificam os fenômenos (*dharmas*) como: puros e impuros, virtuosos e viciosos, condicionados e incondicionados, sob o nome de elementos “do corpo”. A complexidade da tradução se dá em função do contexto do registro budista indiano e do cristão católico romano sob os termos *kuśala* e *veris pieta*, ambas traduzidas como virtude. Depois passa para uma explicação sobre os efeitos da experiência do *nirvāṇa* que podem ser sentidos a partir da meditação como supressão pela concentração não discursiva. Por fim, prepara o caminho para futuros estudos sobre as faculdades (*indriya*) e o impacto da experiência do *nirvāṇa* sobre elas.

**Palavras-chave:** corpo, *nirvāṇa*, *abhidharma*, Vasubandhu, virtude, experiência

**Abstract:** It is the second article of five that studies the notion of *nirvāṇa* experience interpreted and classified as teachings in the form of concepts (*dharma*). In Buddhist literature there is the class of *Abhidharma* as a structured conceptual record from the time of the historical Buddha (V B.C.). The fundamental structure of exposition of the conceptual schemes is given by the Four Noble Truths. The study of this article turns to the body as materiality and as sensoriality and the impact of nirvana experience over it. But also verifies the complexity of the translation of the terms that classify the phenomena (*dharmas*) as: pure and impure, virtuous and vicious, conditioned and unconditioned, under the name of “body” elements. The complexity of the translation is due to the context of the Indian Buddhist record and the Roman Catholic Christian record under the terms *kuśala* and *veris pieta*, both translated as virtue. It then moves on to an explanation of the effects

1 Professor convidado do PPG de Ciências da Religião da UMESP, e professor do PG de Teologia Budista do Instituto *Pramāṇa*.

of the experience of *nirvāṇa* that can be felt from meditation as suppression by non-discursive concentration. Finally, it prepares the way for future studies of the faculties (*indriya*) and the impact of the experience of *nirvāṇa* on them.

**Keywords:** body, nirvāṇa, abhidharma, Vasubandhu, virtue, experience

## Introdução

A finalidade é empreender um estudo sobre a experiência do *nirvāṇa* e seu impacto sobre o corpo daquele que experiencia a libertação. O método de estudo é aquele proposto pela hermenêutica contemporânea. O corpo, como o local do estudo, é considerado sob o ponto de vista da tradição budista Sarvāstivāda, em função da influência inegável do tratado do Tesouro do Abhidharma e Comentário do grande erudito Vasubandhu (séc. V d.C.). Este tratado, embora seja a reunião de diversas escolas Sarvāstivāda, com destaque para as Vaibhāṣika e Sautrāntika, foi adotado também na formação monástica das principais tradições budistas Mahāyāna da China e Tibete, herdeiras da tradição indiana.

No domínio da experiência do *nirvāṇa* enquanto ensinamento (*dharmas*): a experiência do *nirvāṇa* como libertação irreversível do ciclo de existência sofredora (*samsāra*) impacta ou não o corpo da pessoa? Seria a experiência o completo abandono do corpo, o descarte completo pelo seu desaparecimento total? Ou ainda, seria a experiência algo exclusivamente do espírito e a libertação do corpo, nos mesmos moldes da centelha divina que abandona o corpo como uma borboleta abandona a casula da sua transformação? O que acontece com o corpo depois da experiência do *nirvāṇa*?

No que diz respeito ao diálogo interreligioso: há alguma possibilidade de dialogar com alguma tradição cristã ocidental? Existe alguma correlação aproximativa pela experiência como ser humano da santidade e do *nirvāṇa* em relação ao corpo?

Sobre as questões centrais do nosso tempo: a relação entre *nirvāṇa* e o corpo nos diz algo sobre a dignidade da pessoa humana? O corpo é o objeto de consumo ou de santidade? O corpo e a sexualidade humana nas transformações do consumismo se comunicam com a experiência do *nirvāṇa*?

Na persecução de respostas a estas questões, há o sistema corpo-mente como o local da investigação, sendo o primeiro a ser abordado. Isto será visto em 4 partes: (1) o panorama geral de alguns termos fundamentais; (2) a mente-corpo e seus elementos condicionais, (3) os *dharmas* como experiência do *nirvāṇa*, e (4) o corpo como fundamento do *nirvāṇa*.

## Uma o panorama geral de alguns termos fundamentais

Uma breve introdução se faz necessária para apreendermos a noção fundamental que permeia todo o tratado do Tesouro. Vasubandhu escreve o tratado por volta do

séc. V d.C., no contexto histórico da Índia dos grandes complexos monásticos de formação sistematizada pelo *abhidharma*. É o período em que o Mahāyāna não é mais uma escola periférica, as escolas Vibhajyāvāda/Theravāda e Sarvāstivāda estão também sendo estudadas e, possivelmente, há o início da estruturação do método de meditação que passará a ser uma doutrina meditativa, o Vajrayāna. O budismo já tinha pelo menos mil anos de existência e desenvolvimento comunitário. Havia alcançado o lugar de religião imperial há uns oitocentos anos atrás e deixado uma relevante contribuição na busca pela verdade e nos valores morais do modo de pensar indiano.

Os três pilares que sustentam toda esta mansão no centro do mandala. O primeiro diz respeito ao estudo do comportamento de si mesmo diante do outro, e do outro diante do si mesmo, e ambos diante dos *dharmas* puros, pelo cultivo destes a cada momento do pensamento. Estes *dharmas* puros aqueles fenômenos que constroem a desconexão do fluxo miserável do ciclo de existência (*samsāra*), explicados pela Verdade do Caminho, a Quarta Nobre Verdade. Na língua grega é chamado de ética, e no latim de moral, e em *sânscrito*, que coincide com o *pāli*, temos o termo *sīla*.

O segundo pilar é do mundo das relações do Buddha e seus principais discípulos com as demais pessoas e deuses na busca pela libertação. É o lugar do ensinamento geral, não sistemático, não organizado. É o estudo e a busca pela verdade que surge do trato entre o Buddha e seus interlocutores registrados na forma de narrativas. Estas combinam elementos descritivos e meditativos com a finalidade de construir no leitor uma ideia de quem era o Buddha caracterizado pelo modo como ele ensinava, a finalidade do ensinamento, o resultado naquele que era ensinado por ele. O nome deste pilar é, em *sânscrito*, *sūtra*, e em *pāli*, *sutta*.

Na tradição Theravāda e na Sarvāstivāda, temos a reunião em três importantes coleções (*nikāya/āgama*): discursos narrativos grandes (*dirgha/digha*), médios (*madhyama/majjhima*), e pequenos (*saṃyukta/saṃyutta*). E há ainda outras coleções de narrativas, mas as tradições os consideram de importância menor, embora sejam considerados parte canônica da coleção dos *sūtras/suttas*. Da análise em *pāli* e em *sânscrito*, respectivamente da tradição Theravāda e da Sarvāstivāda, há diferenças nos discursos narrativos ainda que tenham o mesmo título e estejam na mesma categoria de coleções.

Estas diferenças estão ligadas aos *dharmas* das taxonomias do *abhidharma*. Como a Theravāda tinha cerca de 86 *dharmas* enquanto a Sarvāstivāda tinha 75 *dharmas*, os monges copistas de certo aumentaram ou retiraram fatores que estavam nos textos dos discursos, de modo a dar ênfase pedagógica em seus respectivos sistemas. Então, o terceiro pilar é a sistematização dos *dharmas* por meio de uma combinação da doutrina da classificação e de uma doutrina da significação (TSAI,

2022)<sup>2</sup> que adentra o campo da reflexão meditativa teórica escolástica para além da análise linguística.

No que diz respeito ao pensamento ocidental<sup>3</sup> temos a ideia de ciência, com seu início possível no termo grego episteme (ἐπιστήμη), de modo que há uma ciência do comportamento humano, a ética (ἐπιστήμη ἠθική), uma ciência do mundo (ἐπιστήμη φυσική), e uma ciência do discurso (ἐπιστήμη λογική) (HEIDEGGER, 1986)<sup>4</sup>. No pensamento oriental (TSAI, 2022)<sup>5</sup>, no campo budista Theravāda e Sarvāstivāda, podemos dizer que há uma equivalência entre o termo sabedoria (γνώση) para *jñāna* (KLAUS, 2001)<sup>6</sup>, e ciência para (ἐπιστήμη, σοφία) para *prajñā* (KLAUS, 2001)<sup>7</sup>. Assim, há a ciência do comportamento humano (*sīla*), a ciência das relações com o mundo por meio da meditação (*samādhi*) e a ciência dos *dharma*s (*prajñā*) que depende da ciência do discurso, e que quando sistematizada por meio da doutrina da classificação e da doutrina da significação budista, recebe o nome de *abhidharma*.<sup>8</sup>

2 A ideia original pode ser vista em HEIDEGGER, 2008, p.75. No artigo (TSAI, 2022) faço uso já interpretado e expandido da doutrina da significação. No presente artigo a doutrina da significação vai além da etimologia e seus significados também. Aqui ela adquire o conteúdo de meditação analítica e expositiva dos *dharma*s pelo autor Vasubandhu e seu intérprete contemporâneo. Pode-se dizer que é uma doutrina da significação budista contemporânea. Enquanto a doutrina da classificação foi usada diretamente de Heidegger, por ser ligada diretamente a metafísica dos *dharma*s.

3 Considera-se o termo pensamento ocidental para todos os modos de pensamento que tiveram a sua origem na matriz do pensamento grego, teológico ou filosófico, e que possuem uma linguagem originária que é diretamente derivada da estrutura da linguagem grega, e aquelas estruturas de conhecimento que foram dominadas pelo helenismo. (TSAI, 2022, *adaptado*).

4 Uma visão geral sobre a interpretação dos três tipos de ἐπιστήμη pode ver vista na p.3.

5 “Considera-se o termo pensamento oriental para todos os modos de pensamento que não tiveram a sua origem na matriz do pensamento grego, teológico ou filosófico, e que possui uma linguagem originária que não é diretamente derivada da estrutura da linguagem grega, e aquelas estruturas de conhecimento que não foram dominadas pelo helenismo” (TSAI, 2022).

6 Para fazer a equivalência para o grego clássico dentro do registro da Budologia foi preciso recorrer a língua alemã. No caso presente, *Wissens*, p.125

7 *Weisheit*, p.139. No entanto, usa-se aqui o termo composto *Wissenschaft* como equivalente a *prajñā* no sentido de ciência. De fato, *prajñā* pode ser entendida como conhecimento e, por extensão, ciência (PED, 2009) (termo *pañña*). Como derivação do conhecimento, do *dharma* como ciência (no sentido amplo) obtida por meio da linguagem: *paññāyati* (PED, 2009).

8 Veja também, no termo *pañña*: “These 3 stages are: (1) *silā* — *kkhandha* (or *°sampadā*), code of moral duties; (2) *samādhi* — *kkhandha* (or *cittasampadā*) code of emotional duties or practice of concentration & meditation; (3) *paññā* — *kkhandha* (or *°sampadā*) code of intellectual duties or practice of the attainment of highest knowledge.” (PED, 2009). No entanto, a interpretação está mais voltada para o recorte da doutrina que poderia ser chamado de Psicologia Budista, termo usado pela *Pāli Text Society*. No nosso caso, estamos interpretando os três termos a partir da ciência no sentido amplo, onde não há um código de deveres morais, mas o entendimento do eu e do outro a partir do registro da ética (*sīla*). Isto se aplica para a *samādhi*, onde a concentração e a meditação se voltam para a ação no mundo, e a *prajñā* é a ciência que se fundamenta no conhecimento obtido por meio da *paññāyati/prajñāpti*, do discurso predicativo, com sua estruturação escolástica chamada de *abhidharma*, a ciência dos *dharma*s enquanto fatores virtuosos e fatores viciosos, ambos condicionados e que serão eventualmente abandonados pela experiência da paz (*nirvāṇa*).

A experiência do *nirvāṇa* vem como uma combinação dos três movimentos de prática da ciência acima, e que desenvolvem uma combinação entre conhecimento e prática. Esta combinação é chamada de sabedoria (*jñāna*). Enquanto tal, a sabedoria é a expressão da transformação que ocorre na relação interdependente da mente-corpo (*nama-rupa*) pela experiência irreversível do *nirvāṇa*. A sabedoria então é uma experiência de impacto sobre os dois elementos mutuamente determinantes e inseparáveis da mente-corpo. Esta experiência vai se manifestando de maneira gradual porque é o corte gradual do fluxo miserável do *samsāra*, a partir da desconexão com os *dharma*s impuros (aflictivos e degenerativos) que compõe o mesmo fluxo (ABDK (S), 2012)<sup>9</sup>.

Agora, diante de uma noção geral de alguns elementos fundamentais da ciência budista, vem o estudo sobre o corpo como lugar da experiência irreversível do *nirvāṇa*.

### **A mente-corpo e seus elementos condicionais**

Este tópico será visto em 3 partes: (1) a noção do sistema corpo-mente como interdependência, (2) o termo sofrimento/paixão no diálogo aristotélico-budista, (3) as noções de sofrimento/paixão no diálogo aristotélico-budista.

#### *A noção do sistema corpo-mente como interdependência*

Como dito anteriormente, o sistema mente-corpo é interdependente. Com isto se quer dizer que sem o corpo não há mente e sem a mente não há corpo. Mas só há mente quando há corpo e só há corpo quando há mente. Um traz a manifestação da outra de maneira inseparável. Como são constituídos de *dharma*s condicionados, estão submetidos a distorções no campo da cognição, aflições no campo emotivo e de degenerações no campo da materialidade corporal. Qual o motivo? Falta de maturidade, surgido da experiência do *nirvāṇa*, e que leva para fora do fluxo condicionado-miserável do *samsāra* das três esferas que compõe o sistema interdependente (mutuamente determinante) da pessoa-agregados (*puṅgala-skandha*).

O que são os agregados? São agrupamento de fatores condicionados impuros que compõe o sistema corpo-mente e que se reúnem como se fossem coleções (*skandha*): de matéria (*rūpaskandha*), de sensações (*vedanāskandha*), de noções (*saṃjñāskandha*), de condicionantes (*saṃskāraskandha*), e de consciências (*vijñānaskandha*) (ABDK (P), v.7a-b). Todos os *dharma*s que se reúnem em coleções assim, destituídos da experiência definitiva do *nirvāṇa*, são da natureza impura e são chamados de agregados das paixões (*upādānaskandha*) (ABDK (P), v. 8a-b, Comentário).

Qual o motivo do uso do termo paixões para *upādāna*? O motivo é a equivalência ao termo aflições (*kleśa*), que seria algo proveniente das paixões, regidos

<sup>9</sup> Uma passagem que exemplifica bem o que está sendo dito se encontra nos versos 4a e 4bd, p.208.

por elas, e no sentido de surgimento a partir das aflições (ABDK (P), v.8a-b). Como entender o sofrimento como paixão que pode ser comunicado ao outro por meio da linguagem? Será que o termo sofrimento, entendido no registro do conhecimento ocidental tem o mesmo sentido que no oriental budista?

Para responder a estas perguntas é preciso interpretar o termo sofrimento/paixão diante de uma análise na raiz do termo grego e verificar a raiz do termo em sânscrito e *pāli*. É o que será feito no próximo tópico.

### **O termo sofrimento/paixão no diálogo aristotélico-budista**

Este tópico precisa ser estudado em duas partes: (1) a noção do termo sofrimento/paixão no registro grego gramatical, e (2) a noção do termo no registro sânscrito/*pāli* no registro gramatical budista.

#### *A noção do termo sofrimento/paixão no registro grego gramatical*

As noções gerais fundamentais do registro do conhecimento ocidental cristão se encontram na língua grega clássica. Portanto, é preciso investigar as raízes gregas do termo sofrimento como paixão. Assim, em grego, o termo para paixão é *páthos* (πάθος; √ πάθ = sofrer) (de onde πάσχειν = receber uma impressão ou sensação (DUPL, 2014)<sup>10</sup>); o que se experimenta, e oposição a aquilo que se faz, e ainda tudo o que afeta o corpo ou a alma, de bem ou de mal, e que resulta em mal (ADGF, 1969)<sup>11</sup>. A partir disto, há alguns significados possíveis.

No sentido invariável do termo, paixão é aquilo que se experimenta, logo, o sofrimento é uma experiência. Como esta experiência ocorre? Por meio de conjunturas, encontros de condições e circunstâncias (ADGF, 1969).

No sentido de estado de alma (tomada como uma metáfora para os sentimentos) são as agitações que surgem nos sentimentos da pessoa (ADGF, 1969), a partir de diversas circunstâncias experienciais. Não é apenas uma experiência surgida das sensações como dados transmitidos objetivamente pelos órgãos sensoriais. Envolve também as disposições morais que agitam os sentimentos (ADGF, 1969).

No sentido filosófico, da experiência do conhecimento, há o sentido de eventos de mudança que são apreendidos a partir das coisas, de acordo com Platão, daquilo que se passa no céu e sobre a terra (ADGF, 1969). No sentido matemático abstrato, significa as propriedades das linhas geométricas (ADGF, 1969). No sentido retórico, significa apaixonado ou movido, o sujeito que foi movido por uma tragédia (ADGF, 1969). Um uso comum é aquele encontrado no estoicismo, onde *patheia* é sinônimo de paixão e passividade (DUPL, 2014)<sup>12</sup>

10 [p.745]. Pode receber o significado de passar por um tratamento, ou ainda de punição. No entanto, o termo se liga mais a um sofrer que vem de fora, uma relação passiva. O termo latino *perturbatio* é mais adequado para expressar o sofrimento mental, uma relação ativa, de movimento (energia).

11 Termo: πάθος, p. 642.

12 A noção foi extraída do texto: *From happiness to apathy and ataraxia*, p. 399.

Das noções vistas acima, o que pode ser usado para a compreensão dos *dharmas*? As noções não são coincidentes? A relação proposta como resposta para as perguntas tem seu início na compreensão do termo sofrimento/paixão no registro gramatical budista *sarvāstivādin* (é preciso delimitar para este registro apenas, do contrário, a entrada em um universo semântico por demais extenso é inevitável), o que será visto no próximo tópico.

### **A noção do termo no registro sânscrito/páli no registro gramatical budista**

O termo é *duḥkha* composto do prefixo *duḥ*+*√khan*, onde o prefixo *duḥ* é um substantivo (que pode ser usado como adjetivo) e significa: mal, malvado, difícil, perigoso, inferior; e *√khan* (*√khā*) é um verbo: cavar (HDS, 2022). Em português, o verbo cavar é transitivo, que traz consigo a ideia de ação por meio de um sujeito agente.

Então surge o termo *duḥkha*, um substantivo que pode ser masculino, neutro ou feminino. *Duḥkha* declinado no vocativo, neutro, singular. Se fosse masculino seria *duḥkha*; se feminino, *duḥkhe* (HDS, 2022).

O significado atribuído em sânscrito para *duḥkha* como substantivo: infortúnio, mal, sofrimento, tristeza e dor; e como adjetivo: desagradável, doloroso, difícil, desarmonioso (aquilo que gira com dificuldade) (HDS, 2022).

Não são pequenas as dificuldades de tradução dos termos ligados a experiência do sofrimento/paixão e da dor. Cada estrutura do conhecimento trata suas expressões sob um fundamento comum do sistema corpo-mente, no entanto, os conceitos que surgem das experiências e, depois, os conceitos condicionando a interpretação das novas experiências transformam a tradução em uma investigação extensa.

O centro desta diversidade parece estar na identidade construída da pessoa e na sua busca pela superação da impermanência pelo enfrentamento das consequências da mudança. Este esforço de superação que é experienciado, com consequências no corpo-mente, é o que aparece nas interpretações sobre as palavras, que se tornam como símbolos da experiência comum da degeneração. Dor, sofrimento, paixão, doença, tristeza, lamentação, são alguns exemplos de palavras que se tornaram símbolos da experiência comum.

A interpretação budista desenvolveu símbolos para expressar o sofrimento, a dor, o recebimento das degenerações (paixão) sobre o sistema corpo-mente. Estes símbolos têm como fundamento as palavras e a interpretação delas expressas em conceito e, mais tarde, se tornaram ícones gráficos que mostram o enfrentamento das degenerações por meio do entendimento dos *dharmas* puros. Elas se tornaram imagens pintadas e esculpidas com forma antropomórfica como expressão da experiência humana.

Embora nos dois itens acima, uma noção dos termos tenha sido mostrada, ela não é suficiente para expressar a experiência do sofrimento, da dor, como algo sentido (paixão) no corpo-mente. Por esta razão, é preciso investigar como esta experiência foi interpretada e posta na forma de conceitos e explicações no budismo. Mas como isto é muito extenso, então, houve a restrição da investigação das noções para a *Sarvāstivāda*. O motivo? Por ser uma base de elementos comuns ao *Mahāyāna* e *Theravāda*. É o que será visto no próximo tópico.

### As noções de sofrimento/paixão no diálogo aristotélico-budista

O termo *duḥkha* tem correspondência de significação com o grego *páthos*, no entanto, há diferenças que são difíceis de serem superadas. De onde surgem estas dificuldades? Inicialmente pode-se dizer que há o problema de como o sofrimento é experienciado (DUPL, 2014)<sup>13</sup>: de maneira pessoal (p.ex., relação familiar), individual (p.ex., sentido da vida), coletiva (p.ex., tragédia nacional), conceitual (p.ex., ser no campo ontológico), cultural (p.ex., contradição moral), corporal (p.ex., o pé que dói), temporal (p.ex., a lembrança de algo acontecido no passado), e assim por diante.

Com fundamento no termo latino *suffere* (aguentar, sustentar, colocar sob algo) há a ideia de aguentar, suportar as dificuldades (DUPL, 2014)<sup>14</sup>. O termo grego próximo do latim é o *passio*, vindo do √ *patior*, *pati* (*passus sum*) = sofrer, aguentar, permitir, resignar. Como no termo grego *páthos*, há a ênfase na relação experiencial passiva, um sofrer que vem de causas externas, enquanto o termo latino *perturbatio* expressa um agente interno ao sujeito, algo que age como uma agitação, uma relação experiencial ativa (DUPL, 2014)<sup>15</sup>.

Ademais, diante do estudo surgido das indagações finais do tópico anterior, por primeiro, não há uma relação coincidente porque na estrutura predicativa da linguagem grega pressupõem-se sempre um sujeito essencial ou substancial que é metafísico, ou seja, com natureza imutável na sua constituição imaterial (FLORENTINO NETO, 2017). No caso dos *dharmas*, no registro budista indiano (por derivação chines e tibetano também), não há um sujeito ligado a uma metafísica, mas apenas a um processo existencial determinável pela rede de relações condicionais<sup>16</sup>.

13 [p.618-619]. É o que pode ser percebido pelo termo francês *malaise* e sua relação com o sofrimento e a dor.

14 [p.1097]. No termo latino há a ideia de suportar ou aguentar as dificuldades corporais e as morais (mentais comportamentais axiológicas).

15 [p.745]. Atenção para o fato de que isto tudo são noções. Na interpretação dinâmica dos termos não há um significado imutável que se destaque do contexto em que é inserido e na significação pretendida pelo predicador.

16 Considera-se como o termo rede a noção de interdependência (*pratīyasamutpāda*) nos fenômenos que constituem o que é nomeado como pessoa. Do mesmo modo, os fenômenos que constituem o ambiente em que a pessoa está inserida, o mundo. Os fenômenos são construções experienciais surgidas a partir da nomeação consciente e da corporeidade sensorial, estas também circunstanciais.

Por segundo, o sujeito, no budismo indiano, é constituído de uma relação circunstancial de cinco agregados: corpo, sensação, noção, formações e consciência. Esta relação é reduzida ao sistema mutuamente condicionado do corpo-mente. As experiências que um sujeito assim experiênciam não são idênticas ao experienciado e tampouco são dissociadas, completamente desconectadas, do sujeito que experiênciam.

No registro grego, tomado como noção inicial a metafísica aristotélica, o sujeito e o acidente não são coincidentes, de fato, são dissociados (DUPL, 2014)<sup>17</sup>. Do contrário, sujeito e acidentes seriam mutuamente condicionados e um influenciaria o outro em termos existenciais e experienciais, como é o caso da doutrina budista da interdependência (*pratītyasamutpāda*). Mas este não é o caso da estrutura de pensamento grega aristotélica. Isto se aplica também para a platônica e neoplatônica, uma vez que essência e ente são coisas distintas, dissociadas (FLORENTINO NETO, 2017).

No registro budista a realidade da pessoa e do mundo são formados por *dharmas*, fenômenos que são as menores unidades constituídos de uma natureza inerente. Natureza inerente é aquilo que mantém a sua característica mesmo diante da passagem do tempo. Os *dharmas* não se degeneram, mas o surgimento dos efeitos da presença deles depende da força contida neles. Mas o que isto tem a ver com a noção de sofrimento? A relação entre *dharma* e o termo *sofrimento* é a seguinte.

O sofrimento é entendido como uma combinação de *dharmas* que geram a experiência da insatisfação, dor, frustração e assim por diante. Estes *dharmas* produzem seus efeitos quando presentes no sistema corpo-mente. Como estes *dharmas* que produzem o sofrimento são adquiridos? É o aparato cognitivo que tem o poder de acessar estes *dharmas* e torná-los parte do processo da existência da pessoa, no caso dos *dharmas* imateriais. Mas se há *dharmas* imateriais, então, há materiais?

Como a pessoa é constituída de cinco agregados e não pode ser separada deles, e eles são da natureza material (corpo, órgãos sensoriais e órgão mental), e imaterial (sensações, noções, formações mentais, e consciências). Os *dharmas* materiais são todos constituídos de quatro propriedades universais da matéria: solidez, característica do elemento terra; liquidez, característica do elemento água; calor, característica do elemento fogo; movimento, característica do elemento vento (KARUNADASA, 2018). Os quatro elementos universais que geram as propriedades são uma analogia com a experiência comum: terra, água, fogo e ar (ABDK (P), 1923)<sup>18</sup>.

Os demais *dharmas* materiais são aqueles ligados a cognição sensorial: elemento do olho, do ouvido, do nariz, da boca, do tato, e ainda elemento

17 O motivo se encontra na p. 314: *Status of the Aristotelian distinctions*.

18 Uma explicação elaborada sobre os quatro elementos universais fundamentais (*mahābhūmika*) estão no primeiro capítulo do Tesouro, e no primeiro capítulo do Coração.

mental (cerebral) (ABDK (P), 1923)<sup>19</sup>. Todos eles têm a natureza de transmitir as informações do mundo externo para o sistema corpo-mente, o fundamento da pessoa. Por meio do sistema corpo-mente é que se desenvolve a relação entre a pessoa consigo mesma e com o mundo. Logo é este o local onde a relação entre a pessoa e os *dharmas* imateriais acontecem, por meio da aquisição destes *dharmas* pelo pensamento aplicado<sup>20</sup>, e os *dharmas* materiais acontecem pela existência do corpo.

Os *dharmas* que produzem sofrimento, dor, insatisfação, ou efeitos desagradáveis no corpo-mente são os elementos que constituem a experiência do sofrimento como insatisfatoriedade (*duḥkhanatā*). Estes *dharmas* são chamados de impuros, e podem produzir também efeitos agradáveis e neutros, mas como as suas naturezas são impuras, o agradável logo se torna dor porque o seu local são as formações condicionadas (*saṃskāraskandha*), o neutro logo se torna dor igualmente porque é ordenada de acordo com causas que vem das formações condicionadas. (ABDK (P), 1923)<sup>21</sup>

Os *dharmas* que produzem os três tipos de efeitos (agradável, desagradável e neutro) dão surgimento aos diversos tipos de dor. Eles podem ser classificados como três princípios do sofrimento da dor (*duḥkhatā*): (1) o princípio da insatisfação (*duḥkhaduḥkhatā*) com o efeito da dor por algo não satisfeito (p.ex., prestar atenção e evitar colocar a mão no fogo; pela desatenção surge a dor na mão, que foi queimada, pela não satisfação de uma condição de não surgimento da dor, evitar colocar a mão no fogo); (2) o princípio das formações (*saṃskāraduḥkhatā*), com o efeito da dor pelos fatores de formação mental (os dez *dharmas* sempre presentes na consciência<sup>22</sup> são da natureza da *duḥkha*); (3) o princípio do decaimento (*parināmaduḥkhatā*), com o efeito da dor como a degeneração e transformação natural vindos da ação do *dharma* da impermanência (ABDK (P), 1923)<sup>23</sup>.

Assim, pelos três princípios acima, não há nenhum momento em que o sistema do corpo-mente não esteja na natureza de *duḥkha* enquanto não estiver

19 A taxonomia e explicação sobre os elementos, órgãos, esferas de atuação e consciências sensoriais estão no capítulo primeiro do Tesouro e do Coração. As faculdades sensoriais estão no segundo capítulo do Tesouro, sob o termo Faculdades (Dominâncias), e no Coração se encontram no capítulo segundo sob o termo Formações.

20 Pensamento aplicado é o pensamento intencional voltado para o *dharma*. Como o *dharma* é algo existente por si mesmo, o que é preciso fazer para acessá-lo é o direcionamento da vontade de conhecer. A partir daí o acesso é sempre por meio da vontade (*chanda*) que é um dos dez fatores que acompanham cada instante do pensamento, sendo inseparável dele.

21 Capítulo 4, v.3.

22 Os dez *dharmas* sempre presentes são: (1) sensação (*vedanā*), (2) volição (*cetanā*), (3) noção (*saṃjñā*), (4) desejo de ação (*chanda*), (5) contato (*sparsā*), (6) discernimento (*matī*), (7) memória (*smṛti*), (8) ato da atenção (*manaskāra*), (9) consentimento (*adhimuktī*), e (10) concentração meditativa (*samādhi*). Estes são os *dharmas*, elementos (*dhātus*), que existem necessariamente em cada momento da existência do pensamento (*cittakṣaṇa*) (ABDK (P), 1923, p.153).

23 Capítulo 6, v.3.

liberto das origens, que são condições elimináveis por meio de conhecimento e prática (meditativa e comportamental) dos *dharmas* puros. Para uma pessoa não realizada o sistema do corpo-mente está constantemente sob o fluxo dos *dharmas* que geram os diversos tipos de sofrimentos. (DESSEIN, 1999).

Agora, os *dharmas* quando classificados mediante a sua força, de dominar (*indriya*) sobre o sistema do corpo-mente, são condicionados e incondicionados (PDB, 2014). A importância é que a presença deles torna possível constatação dos seus efeitos no corpo e na mente. O próximo tópico explica estas diferenças classificatórias do condicionado e do incondicionado.

#### *Os dharmas como experiência do nirvāṇa*

A primeira classificação dos *dharmas* é sobre a sua força de condicionar os acontecimentos sobre o sistema do corpo-mente. São classificados como condicionados (*samskṛta*) e incondicionados (*asamskṛta*).

Por que são chamados de *dharmas* condicionados (*samskṛta*)? Porque são formados pela união de fatores-condições combinados, sendo que nenhum fator (*dharma*) isolado tem poder por si mesmo apenas de gerar um efeito (ABDK (P), v.7a-b, Comentário). Eles dependem de causas (*sahetuka*), e todos serão eventualmente abandonados (ABDK (P), v. 7c-d, Comentário) por meio da experiência final e irreversível do *nirvāṇa* completo.

Ainda que combinados com os *dharmas* do presente, do passado ou do futuro, não mantêm as suas características de maneira perene. Os três *dharmas* do tempo são fatores que não são nem mente e nem corpo, pertencentes a realidade externa ao sistema interdependente pessoa-agregados (ABDK (P), v.7c-d), mesmo assim não tem força por si só de produzir nenhum efeito, continuam sendo condicionados e sem força, necessitando da combinação para sustentar as suas características. E ainda que combinados, desaparecem pelo desgaste ou degeneração que vem pelo mero fato de existir pelo *dharma* do presente (impermanência) (ABDK (P), v.7a-b, Comentário).

Há uma diferença aqui entre Theravāda e Sarvāstivāda. A primeira não aceita a existência dos três *dharmas* do tempo. Há apenas o presente, o resto é produto de processos mentais: passado é efeito da memória e futuro é efeito de projeção imaginativa, portanto, é resultado do processo mental que dá suporte para a consciência do tempo por meio da coleção dos condicionantes mentais (*samskāṛaskandha*)<sup>24</sup>.

24 Soma-se a isto os dez *dharmas* que acompanham cada momento do pensamento e funcionam como faculdades do mesmo: (1) sensação (*vedanā*), (2) volição (*cetanā*), (3) noção (*saṃjñā*), (4) desejo de ação (*chanda*), (5) contato (*sparsā*), (6) discernimento (*mati*), (7) memória (*smṛti*), (8) ato da atenção (*manaskāra*), (9) consentimento (*adhimukti*), e (10) concentração meditativa (*samādhi*). Estes são os *dharmas*, elementos (*dhātus*), que existem necessariamente em cada momento da existência do pensamento (*cittakṣaṇa*) (ABDK (P), Cap.2, v.24) (TSAI, 2022).

No entanto, a *Sarvāstivāda* se coloca para fora do processo mental dos *dharma*s condicionantes dos agregados da formação (*saṃskāra*skaṇḍha) da consciência, e afirma que o tempo é uma relação interdependente, mas independente da mente. O tempo é constituído pelos três *dharma*s – passado, presente e futuro (DHAMMAJOTI, 2015)<sup>25</sup>. Assim, o sistema do corpo degenera pelo decaimento do poder das combinações, própria da natureza dos *dharma*s condicionados. Por analogia, é como se eles fossem devorados pela impermanência (ABDK (P), v.7c-d, Comentário). Então, a própria impermanência é considerada um *dharma* não relacionado diretamente ao sistema corpo-mente.

Mas quais seriam os *dharma*s incondicionados? São as duas cessações e o espaço. As duas cessações são como as duas faces de uma moeda. Elas se complementam e são mutuamente determinantes, uma face não pode existir sem a outra. Do mesmo modo, o nirvana só existe mediante estas duas cessações: com deliberação (surgida da ciência) e sem deliberação (surgida da supressão). Em outras palavras são o *nirvāṇa* e o espaço (*ākāśa*). Por contraposição, os incondicionados são aqueles que não dependem da coleção de vários *dharma*s para exercerem a sua força sobre o sistema corpo-mente da pessoa.

O segundo modo classificatório diz sobre a natureza dos *dharma*s enquanto experiência de satisfação, saúde e felicidade. Em outras palavras se são da natureza da virtude ou do vício. Mas o termo *kuśala* seria correspondente a virtude e *akuśala* para vício? Para responder a esta questão é preciso considerar que a identidade da pessoa ocidental foi formada a partir de referenciais da língua grega sob a hermenêutica cristã romana. O termo inicial grego é ἀρετή (*areté*; nominativo, singular, feminino).

O problema se volta para a sua raiz do termo ἀρετή. Ela é desconhecida. Especula-se que pode ser: (a) √: αἶρω: (1) levantar, alçar, construir; (2) aumentar, engrandecer; (3) suportar, aguentar, sofrer; (4) adotar, tomar; (5) retirar, extrair, suspender, negar; ou então √ ἄρος: ajuda; ajuda na desgraça; ou ainda √ ἀρείων: melhor, favorável, de boa fortuna. Então, chega-se a uma hipótese para a √ ἀρε: beneficiar (daí a bondade), produzir (um efeito), servir (para fazer surgir um efeito) (daí eficácia) (BAILLY, 1935). No entanto, o significado mais adotado na semântica filosófica e teológica está ligado ao termo ἄριστος (*aristos*: excelente, estupendo, magnífico, melhor), uma forma do superlativo de ἀγαθός (*agathós*: valente, esforçado, bom, corajoso, bravo, hábil, benéfico, bom, nobre, distinto, reto, honrado, amigo, saudável) (BAILLY, 1935; DUPL, 2014).

O que a tradição cristã adotou desde o início da sua construção teológica e filosófica na direção dos significados expostos acima? Primeiro veio a adoção do termo em latim *virtus* como sinônimo de ἀρετή e ἀγαθός. Embora ambos os termos possam ser traduzidos como excelência, este significado não é suficiente, e mesmo o

25 Um exemplo disto desta característica do *Abhidharma Sarvāstivāda* que não é comum ao *Abhidhamma Theravāda* pode ser visto na p. 26.

termo perfeição só consegue trazer um significado incompleto, como explicado por Barbara Cassin (DUPL, 2014)<sup>26</sup>.

Um outro fator de complicação é a hermenêutica cristã e a noção de virtude, onde o que foi adotado do significado grego sofre modificações em função do enfrentamento da ordem do helenismo romano (representado por pensadores políticos como Cícero) pelo cristianismo na fase de instauração da sua legitimidade pela força imperial romana (representado por pensadores teólogos como Lactânio).

O termo *virtus* assume características do *pietas* helênico romano (no sentido de *religio* de Cícero (sentido familiar, social e político) como *justitia* (justa medida dentro do modelo da areté greco-romana), mas ampliado para o conceito de igualdade entre todos (pela criação igualitária de Deus como pai de todos, a genealogia universal uma resistência contra as divisões sociais vinda da sociedade patrística), e a partir disto vem os significados de afetividade, misericórdia e humanidade, como explicado por Blandine Colot (DUPL, 2014)<sup>27</sup>.

Posteriormente, no séc. IV d.C., foi associado com a *vera pietas*, principalmente pelo desenvolvimento filosófico e teológico de Santo Agostinho: consiste no culto a Deus expresso nas relações entre as pessoas. As relações devem ser sustentadas por meio da fé, esperança e caridade (três dons teológicos definidos como essenciais ao desenvolvimento do caminho cristão, originários do pensamento de São Paulo apóstolo) (DUPL, 2014).

A fé é em Cristo como salvador e como Deus humanado (um depósito de valores morais e religiosos), a esperança é no Reino de Deus (o modelo utópico do mais elevado ideal ético) e na salvação de todas as pessoas (já explicado acima sobre a igualdade fundada na ideia de Deus como pai de todos), e a caridade é o amor ilimitado que deve condicionar todas as relações entre as pessoas (a morte de cruz como resistência a violência e desarmonia sociais demonstrada por Cristo como exemplo para todos os cristãos).

Ao traduzir o termo *kuśala* como virtude há a revisão destas referenciais iniciais e de outras modernas e contemporâneas. No entanto, não há espaço viável para uma explicação mais detalhada. Por isto, é preciso dar prosseguimento a partir destas noções rudimentares sobre o termo traduzido como virtude. Enquanto expressão da experiência do *nirvāṇa*, a tradição budista atribuiu ao termo uma característica da verdade: a segurança. O conhecimento e o cultivo das relações a partir dos *dharma*s que são *kuśala* são considerados seguros porque trazem algo que permanece como satisfatório, da natureza da bondade (DHAMMAJOTI, 2015).

As virtudes, no registro budista do Tesouro e do Coração, são tomadas como características inerente dos *dharma*s e sua natureza é classificada em função da superação de *duḥkha*: (1) absolutos (nirvana supera de maneira absoluta)

26 É o que pode ser visto em *Areté: Excellence and purpose*, p. 1205.

27 Isto é explicado no texto: *II. Pietas, Piété, and Pitié*, p. 784-785.

(*paramārbhata*), (2) relacionais fundamentais (supera de maneira temporária, mas prolongada, uma vez que aproxima do nirvana, são cinco: vergonha (*hrī*), senso moral (*āpatrāpya*), conhecimento (*vidyā*), não-ódio (*advēsa*), e não-cobiça (*alobha*)) (*svabhāvatas*), (3) conjuntivos (superam de maneira temporária, dependem da união entre os *dharmas* mentais e os *dharmas* virtuosos) (*samprayogatas*), e (4) pela originação (superam de maneira temporária, com fundamento na intenção original que condiciona as ações de corpo e fala) (*samutthānatas*). (DHAMMAJOTI, 2015).

Tendo visto os *dharmas* como fenômenos fundamentais da experiência humana, é preciso verificar a experiência que surge sobre o corpo e a sua relação com o *nirvāṇa*. Obviamente que são apenas noções que apontam para uma direção de estudo e reflexão, de meditação e contemplação, de prática e cultivo, que não podem ser vistas com detalhes em poucas linhas como estas. No entanto, ter uma noção é sempre importante para o aprofundamento posterior. Abaixo, é preciso ver algumas noções sobre como a experiência do *nirvāṇa* afeta o corpo.

### **O corpo como fundamento da experiência do *nirvāṇa***

O corpo é um processo constituído de *dharmas*, fenômenos ou fatores que mantém a sua característica mesmo diante da passagem do tempo (KARUNADASA, 2018). Na interpretação budista ocorre uma seleção dos *dharmas*, uma vez que o corpo é um amontoado ou agregado de muitos fatores, e nem todos são interessantes para o desenvolvimento da libertação do sofrimento, o critério soteriológico. Assim, pelo critério soteriológico o eixo hermenêutico budista é a experiência do *nirvāṇa* (DHAMMAJOTI, 2015).

A experiência do *nirvāṇa* se dá como libertação do fluxo do saṃsāra pela desconexão com os *dharmas* condicionados de natureza impura. Toma-se como impuro o que produz sofrimento nos cinco agregados que são os processos constituidores da coisa (ABDK (P), 1923; SAH, 1999). Esta coisa constituída de processos mentais e corporais interdependentes chamados de pessoa.

Assim, os *dharmas* impuros constituem os processos existenciais que são tomados como um fluxo de relações. Uma boa ideia para se pensar sobre a noção do fluxo de relações é, por exemplo, a imagem de um rio, com as águas pensadas como diversas lâminas sobrepostas, em movimento, e este processo se constitui como um fenômeno que é chamado de correnteza. Ou, de maneira mais estática, como uma coisa composta por vários fios que formam um feixe, com o processo que constitui o fenômeno todo chamado de corda. Ou ainda, como uma coisa constituída de muitos fios, cada fio feito de material óptico, por meio dos fios são transmitidos os pulsos de luz que trazem os dados para um computador, com o processo que constitui o fenômeno todo chamado de cabo de fibra óptica.

A experiência do *nirvāṇa* surge, como mencionado acima, pela desconexão com os *dharmas* impuros, e pelo fortalecimento (cultivo) dos *dharmas* puros. Mas

para que servem os *dharma*s puros? Não seria necessário só a exclusão dos *dharma*s impuros para o surgimento do nirvana? Na verdade, há dois tipos de cessação (*nirodha*), e o *nirvāṇa* surge a partir da cessação. No entanto, a experiência do *nirvāṇa* surge pelos estados de concentração meditativa no sentido negativo (ABDK (P), 1923; SAH, 1999). Como assim?

O sentido negativo é a supressão pelo foco em um *dharma* puro. Por quê? Porque estando o corpo condicionado pelo fluxo do *saṃsāra*, não é possível manter o foco no único *dharma* incondicionado, o nirvana, e obter a sua experiência transformadora de maneira direta<sup>28</sup>. Então, assim como uma fortaleza não pode ser destruída de uma única vez, mas é preciso uma engenharia toda para a sua conquista, do mesmo modo, é preciso uma engenharia para a destruição do fluxo do *saṃsāra* e a obtenção do nirvana.

A engenharia de conquista envolve um método gradual dada a força de resistência do fluxo do *saṃsāra* no corpo. Este método é constituído de quatro partes: comportamento (*śīla*), conhecimento (*prajñā*), meditação (*śamādhi*) e cultivo (*bhavana*) dos *dharma*s puros.<sup>29</sup> O comportamento diz respeito ao entendimento do cuidado consigo mesmo e com o outro de acordo com a seleção de *dharma*s puros. Mas isto só é obtido mediante a obtenção do conhecimento dos *dharma*s, da natureza, da classificação, do que deve ser descartado, do que deve ser cultivado, e as razões para tanto (DESSEIN, 1999). O modo de obtenção do conhecimento é a relação professor e aluno por meio de escrituras e tratados (JINGPA, 2017).

Depois vem a meditação, a reflexão sobre como adaptar para a realidade das relações da pessoa. É uma vez que esta realidade é comum na experiência humana de conhecer, e, ao mesmo tempo, única nos processos cognitivos e interpessoais do que é conhecido, então, a meditação adentra o modo de realizar que é único de cada pessoa (HEIDEGGER, 1986). No entanto, os instrumentos da meditação para a realização única e pessoal, intransferível, da experiência do *nirvāṇa*, são dois: a meditação como reflexão e a meditação como concentração (ABDK (P), 1923; SAH, 1999). Pelo exercício destes dois instrumentos meditativos, precedidos da fase de comportamento e conhecimento, se inicia o processo de aproximação da experiência da obtenção do *dharma* incondicionado do *nirvāṇa* e seu impacto transformador sobre o corpo.

Ao desenvolver aquele tipo de reflexão meditativa caracterizada pela aplicação do que foi aprendido, surge uma disposição específica nas relações

28 Dá-se o nome de “maneira direta” ao conhecimento obtido pelo mero pensamento “eu quero”, ou ainda por meramente desejar algo, de maneira não elaborada. Por exemplo, estou com os olhos fechados, decido abrir os olhos, e imediatamente eu vejo o que está ali. O ver imediatamente o que está ali é a maneira direta.

29 Embora a tradição *Theravāda* e *Sarvāstivāda* diga que é possível tomar apenas uma das quatro partes e desenvolver todo o percurso para se realizar a maneira direta da experiência do nirvana, aqui, tomamos a combinação dos quatro porque contém um itinerário do que ocorre no aprendizado da pessoa comum.

interpessoais caracterizada pelo controle do corpo e da mente (BODHI, 2000). A pessoa age dentro das disposições condicionadas na meditação reflexiva, cultivando os estados cognitivos surgidos da presença dos *dharmas* puros, e passa a abandonar gradativamente os pensamentos fundamentados em *dharmas* impuros (ABDK, (P), 1923; DESSEIN, 1999).

Por outro lado, para controlar as disposições dos hábitos surgidos pela presença de *dharmas* impuros, como os vícios, a pessoa desenvolve um novo condicionamento, na esperança da construção de um novo hábito, agora virtuoso, pela meditação de concentração. Este novo condicionamento surge pela presença dos *dharmas* puros de maneira não discursiva, não reflexiva. E sua presença é sustentada pelos fatores como memória e sentimento. A sustentação é feita pela concentração (foco) na presença do *dharma* puro escolhido, que gera um estado mental único e que se torna como um (ABDK (P), 1923; SAH, 1999).

Por exemplo, o *dharma* puro da compaixão é sustentado por meio de não discursividade, pelo instrumento meditativo da concentração unidirecional no sentimento de compaixão. O sentimento de compaixão surge pela presença do *dharma* puro de mesma natureza. A pessoa se mantém unifocalizada no estado de compaixão pelo maior tempo possível. A interrupção do processo não discursivo ocorre pelo surgimento de discursividade, distração ou cansaço (JINPA, 2017).

O sentimento que surge pela presença de um *dharma* puro é bom, agradável, satisfatório, e por isto não há discursividade. Pelo decaimento dos efeitos (bom, agradável, satisfatório) é que surge novamente a discursividade e a distração. O cansaço vem pelo excesso de esforço de sustentar o estado meditativo quando não surge os efeitos virtuosos e a pessoa precisa resistir e enfrentar, por exemplo, o mal-estar, a irritação, ou a insatisfação.

O corpo fica submetido ao esgotamento pelo esforço de enfrentar os hábitos surgidos na consciência da mente que impedem a concentração não discursiva necessária para a produção da supressão dos estados impuros, aflitivos. Esta supressão quando tem a força de parar os estados impuros é chamada de cessação não deliberativa. Esta cessação não é definitiva. O processo de supressão deixa de funcionar quando a concentração unifocalizada (não discursiva) acaba. Mesmo assim, o impacto sobre o sistema do corpo-mente vai decaindo aos poucos, dando alívio temporário para os sofrimentos surgidos dos estados impuros. (ABDK (P), 1923; SAH, 1999)

Nos estados de supressão deliberativa há um impacto experiencial sobre o corpo do meditador. Esta experiência se dá por meio da supressão do funcionamento das faculdades e consciências sensoriais (SAH, 1999). Mas o que são faculdades e consciências sensoriais? Como elas se relacionam ao processo do corpo?

O corpo na abordagem budista recebe uma contração e é reduzido ao sistema cognitivo. Este sistema é composto por: os cinco órgãos sensoriais, as cinco faculdades sensoriais e as cinco consciências sensoriais. Estas três classes de elementos são o centro do processo material e mental que é nominado como corpo. Na literatura do Abhidharma Sarvāstivāda o termo usado para determinar os *dharmas* fundamentais na análise do corpo é *dhātu*, “elementos” (O termo foi traduzido assim por toda uma geração de tradutores começando por La Vallée Poussin, seguido por Dessein, e outros).

Como a literatura Sarvāstivāda geral é ampla demais, é preciso reduzir para o Tratado do Tesouro do Abhidharma<sup>30</sup> de Vasubandhu. Este tratado é composto por oito capítulos e dividido em duas partes: a primeira é constituída de uma exposição sobre a Primeira e a Segunda Nobres Verdades, sofrimento (efeito) e surgimento (condição inicial); e a segunda parte é constituída sobre a Terceira e a Quarta Nobres Verdades, a cessação (efeito) e o caminho (condição inicial).

Como o tratado do Tesouro do Abhidharma foi escrito na forma de versos e comentários sobre os versos sob dois registros distintos, nos versos há uma exposição ligada a escola Vaibhāṣika<sup>31</sup>, nos comentários explicativos há uma exposição de acordo com a Sautrāntika<sup>32</sup> e outras Escolas menores. Como os comentários explicativos estão sob a perspectiva da Sautrāntika, na maioria das vezes, então, é preciso usar um outro referência para entender melhor a doutrina *Vaibhāṣika*. Como fazer para trazer a doutrina *Vaibhāṣika*? Há algum tratado escrito e traduzido para uma língua ocidental que possibilite uma leitura das noções desta Escola?

30 Embora o Tesouro do Abhidharma seja uma obra constituída de duas partes escritas em dois momentos diferentes do tempo: os versos (*kārikā*) foram escritos primeiro, e sob o ponto de vista Vaibhāṣika, e o comentário (*bhāṣya*- śāstra) foram escritos bem posteriormente, sob o ponto de vista Sautrāntika, mas ambos escritos por Vasubandhu (V d.C.), na Índia Central. Aqui trato ambos, versos e comentário, como a obra unificada surgida posteriormente denominada de Abhidharmakośabhāṣya.

31 Vaibhāṣika foi uma Escola Sarvāstivāda, que defendeu que os *dharmas* tem uma existência inerente e que o mundo externo tem existência verdadeira, e que se desenvolveu ao norte da Índia, após Aśoka ter expulsos os heterodoxos da Índia Central. Ela tinha como centro doutrinário a coleção textual chamada de Mahāvibhāṣa Śāstra, daí surgindo o termo Vaibhāṣika como definidor dos proponentes de determinados conceitos ligados a doutrina classificatória dos *dharmas*. Os ortodoxos defendidos por Aśoka e que ocuparam o território da Índia Central eram proponentes da Vibhajjavāda. Atualmente, a Theravāda, que surgiu no Sri-Lanka a partir do séc. V d.C. com as traduções lideradas por Buddhaghoṣa, é a representante mais próxima, possivelmente até mesmo coincidente, com a Vibhajjavāda.

32 Sautrāntika foi uma Escola que se desenvolveu também ao norte da Índia, pós expurgo de Aśoka. É uma Escola Sarvāstivāda. No entanto, a Escola diz que é a Coleção dos *Sūtras*, e não os Tratados, que contém os verdadeiros ensinamentos de Buddha. Entende-se por Sūtras a reunião dos discursos e aconselhamentos do Buddha em três categorias sistematizadas de acordo com a sua extensão: grandes, médios e pequenos. Normalmente a composição é feita por meio de versos e prosas combinados e há personagens definidos: reis, mestres das doutrinas védicas, guerreiros, comerciantes, artesãos, homens e mulheres, transsexuais, animais, e seres de outros reinos como deuses, deusas, e toda uma série de seres diferentes. Assim, os Sautrāntikas não aceitam o Mahāvibhāṣa Śāstra como autoridade última na explicação dos *dharmas* e sua conexão com as Quatro Nobres Verdades.

O tratado usado será o Coração do Abhidharma (Samuyutābhidharmahrdaya) de Dharmatrāta (V d.C.), escrito na forma de verso e comentários explicativos. Qual a diferença entre Tesouro e Coração? Na forma não há diferença (versos seguidos de explicação em prosa), mas no conteúdo: o Coração foi escrito inteiro sob a doutrina Vaibhāṣika. Como a Vaibhāṣika foi a maior Escola depois da Vibhajyavāda, então, sua influência não pode ser negada e não usar o Tratado do Coração como referência deixaria incompleta a investigação.

O primeiro capítulo do Tesouro e do Coração foram dedicados exclusivamente aos “elementos” para explicar o sistema corpo-mente, mediante a doutrina da classificação dos *dharmas* impuros. Esta doutrina determinou que o corpo deve ser abordado mediante os *dharmas* impuros e seus agrupamentos funcionais classificados como os elementos (*dhātu*), as faculdades (*indriya*) e as consciências (*viññāṇa/vijñāna*), todos ligados ao processo de conhecimento pela atribuição da função sensorial. (ABDK (P), 1923)

O segundo capítulo foi dedicado as faculdades, que são os efeitos e operações determinados pelo domínio dos *dharmas* condicionados sobre o corpo-mente, particularmente sobre o domínio que uma função exerce sobre o processo do conhecimento, no Tesouro. Para o Coração, elas fazem parte das formações contaminadas (*samskāra*), e foram incluídas como condicionadoras do sofrimento de maneira compulsória, no sentido de controle completo, sem que a pessoa tenha liberdade de escolha (SAH, 1999). A liberdade se manifesta apenas no campo da interpretação e na intenção de agir depois da reflexão.

Mas a relação das faculdades e as consequências da experiência do *nirvāṇa* sobre elas serão estudadas no futuro. Aqui, resta terminada a explicação sobre as noções do *nirvāṇa* sobre o corpo, nos seus elementos fundamentais e naqueles que são constitutivos das funções sensoriais. O que é possível ver deste breve estudo é que a virtude no domínio budista *Sarvāstivāda* não é a mesma que aquela vista no domínio cristão católico romano.

O que determina as diferenças são as noções de *vera pietas* e de *kuśala*. Na virtude como *kuśala* não há as três virtudes teológicas como culto divino que leva para uma experiência mística da graça divina sobre o corpo. O registro budista permanece no domínio das virtudes como fenômenos condicionados, apreendidos por meio conceitual e que devem ser cultivados por meio do pensamento reflexivo e do sentimento não discursivo, por meio de movimento aproximativo de construção gradual com a finalidade de produzir a experiência do *nirvāṇa* sobre o corpo.

### Considerações Finais

A experiência do *nirvāṇa* é percebida por meio dos efeitos que ela produz nos processos de agrupamento dos *dharmas* que constituem o corpo. Sendo estes *dharmas* classificados sob o ponto de vista de suas propriedades físicas universais:

solidez, liquidez, calor e movimento. Isto constitui o corpo condicionado por *dharmas* impuros. Uma vez que a tradição Sarvāstivāda classifica apenas os *dharmas* que constituem a Verdade do Caminho como os *dharmas* puros fica excluído quais outros, inclusive os quatro fundamentais das propriedades físicas. Nestes a experiência do *nirvāṇa* só se completa pelo abandono completo do corpo pela morte. Segue-se depois da morte a aquisição de agregados de natureza incondicionada, sob o domínio do *dharma* do *nirvāṇa*.

Com relação aos órgãos sensoriais, constituídos de elementos (*dhātu*) de natureza específica, e com uma esfera de atuação (*āyatana*) restrita a sua natureza funcional, a experiência do *nirvāṇa* se manifesta nas consciências (*viññāna*). Estas últimas são as mais afetadas pela experiência do *nirvāṇa*. Elas não estão mais sob a influência dos *dharmas* impuros, embora ainda condicionadas pela última existência do corpo contaminado.

As consciências sensoriais e a consciência de si mesmo não produzem mais o desejo aflitivo (*trīṣṇā*), impuro (*aśubha*), vicioso (*akuśala*), distorcido (*vipariasta*). Assim, não trazem mais as experiências do sofrimento na esfera comportamental e na cognitiva. No entanto, o corpo ainda não está livre da experiência da dor e do desconforto de existir em um mundo contaminado pela natureza do sofrimento e degeneração. É o que diz a doutrina *Sarvāstivāda* presentes no Tesouro e no Coração.

### Abreviaturas

- ABDK (P) – *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu* traduzido por Louis de La Vallée Poussin.
- ABDK (S) – *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu* tradução do texto de Poussin por Gelong Lodro Sangpo.
- SAH – *SAMYUKTĀBHIDHARMAHRDAYA. Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions.*
- ADGF – *Abrégé au dictionnaire Grec Français*
- DUPL – *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon.*
- HDS – *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire Sanskrit-Français.*
- PED – *Pāli-English Dictionary*
- PDB – *Princeton Dictionary of Buddhism*

### Referências bibliográficas

- BAILLY, A. (1935) *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, FR: Hachette.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Abrégé au dictionnaire Grec-Français*. Paris, FR: Hachette.
- BODHI, B. (2000) *The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Saṃyutta Nikāya; translated from the Pāli; original translation by Bhikkhu Bodhi*. Boston, USA: Wisdom Publications.
- BUSWELL (Jr.), R. E. & LOPEZ (Jr.), D.S. (2014) *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey, USA: The Princeton University Press.
- CASSIN, B. (ed.). (2014) *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon / Edited by Barbara Cassin; Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrontiski; translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood*. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- DESSEIN, B. (1999) *SAMYUKTĀBHIDHARMAHRDAYA. Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions. Part-I: Introduction; Translation*. Delhi, IN: Motilal Barnasidass.
- DHAMMAJOTI, B.K.L. (2015) *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong, CN: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong.
- FLORENTINO NETO, A. (2017) “Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto”. In FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (organizadores). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas, SP: Editora PHI.
- HEIDEGGER, M. (2008) *A Caminho da Linguagem / Martin Heidegger; tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback*. 4ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- HEIDEGGER, M. (1986) *Lógica. Il problema della verità. A cura di Ugo Maria Ugazio. Edizione integrale commentata*. Milano, IT: Ugo Mursia Editore.

- HUET, G. (2022) *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire Sanskrit-Français. Ce document est le texte écrit correspondant au site Web <http://sanskrit.inria.fr/> sous sa version 3.38, à la date du 5 Avril 2022.* Paris, FR: l'Institut National de Recherche en Informatique et en Automatique.
- JINGPA, T. (2017) *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics. Volume 1. The Physical World. Conceived and Introduced by His Holiness the Dalai Lama. Translated by Ian James Coghlan.* Sommerville, USA: Wisdom Publications.
- KARUNADASSA, Y. (2018) *Early Buddhist Teachings. The Middle Position in Theory and Practice.* Sommerville, USA: Wisdom Publication.
- LA VALLÉE POUSSIN, L. (1923) *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et Annoté par Louis de La Vallée Poussin. Premier et Deuxième Chapitres.* Paris, FR: Paul Geuther Louvain, J.-B. ISTAS.
- LAMPE, G.W.H. (1961) *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford, UK: Clarendon Press and Oxford University Press.
- KLAUS, J.N. (2001) *Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe-Traditionem-Praxis.* Digitale Bibliothek Band 48. Berlin, DE: Directmedia.
- SANGPO, G.L. (2012) *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée Poussin. Annotated English Translation by Gelong Lodro Sangpo. With a New Introduction of Bhikkhu K.L. Dhammajoti.* Volume I. New Delhi, IN: Motilal Barnasidass.
- RHYS DAVIDS, T.W. & STEDE, W. (2009) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. This book data is gathered from <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/> and from <http://www.archive.org/details/palitextsociety00pali/>. It is prepared for non-profit personal scientific use only by <http://www.dharma.org.ru>.*
- TSAI, P.M. (2022) *A experiência do nirvāṇa: um estudo a partir da Hermenêutica da Contemporaneidade.*

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.