

# A negação do Ego no budismo chinês ou orientações para uma ética do Budismo Humanista de Taiwan<sup>1</sup>

**L**eandro Durazzo\*  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRN  
leandrodurazzo@gmail.com

---

## Resumo

---

Embasando-se em discussões clássicas das Ciências Sociais – como o estudo sobre a noção de *pessoa* em Marcel Mauss – este artigo busca traçar um breve roteiro através de dois hemisférios de pensamento, apresentando uma crítica epistemológica à categoria ocidental de *pessoa* (donde Ego) com respaldo em uma tradição também antiga e em constante desenvolvimento, a saber, o Budismo indiano e seus desdobramentos em China e Taiwan. Para isso, analisamos elementos do *Sutra Diamante* e do *SatyasiddhiSastra* de Harivarman, desembocando num panorama contemporâneo das ordens budistas taiwanesas.

**Palavras-chave:** Budismo; Noção de pessoa; Ética; China; Taiwan

---

## Abstract

---

Relying upon some classical debates on Social Sciences, as Marcel Mauss' *notion of person*, this paper aims to draw a brief route through Western and Eastern thoughts, presenting an epistemological critique over Western category of *person* (whence Ego) from another ancient and constantly-changing tradition, i.e. Buddhism from India to its Chinese and Taiwanese developments. For this purpose, we will briefly review some elements of *Diamond Sutra* and Harivarman's *SatyasiddhiSastra*, making our way through the contemporary landscape of Taiwanese Buddhist orders.

**Keywords:** Buddhism; Notion of person; Ethics; China; Taiwan

---

<sup>1</sup>Este artigo foi escrito quando de nosso doutoramento em História e Cultura das Religiões, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, para o qual contamos com um período de bolsa CAPES, instituição a quem agradecemos.

\*Doutorando em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil. Bolsista CAPES.

*Indivíduo e Razão no pensamento ocidental*

A história do pensamento ocidental relata uma importante atenção dada à idéia do humano enquanto agente do mundo. Desde a filosofia grega – principalmente com Aristóteles, que é retomado na Idade Média pela escolástica – passando por todo o pensamento europeu medieval e desaguando nos “luminosos” séculos XVIII e XIX, uma das principais preocupações de nossa sociedade foi, e continua sendo, situar o homem no espaço do mundo que lhe cabe. Entretanto, esse situar foi sempre motivado por aspirações de classificar e ordenar a realidade – ou aquilo que, para esse aspecto do pensamento, é a realidade. As categorias, os conceitos estanques que nomeiam e separam os aspectos apreendidos do real, constituem matrizes fundamentais para o pensamento ocidental, para o pensamento racionalizante.

É bem sabido que o *cogito ergo sum* de René Descartes inaugura, no plano lógico e filosófico, uma afirmação ontológica que vinha sendo construída desde, pelo menos, a Antiguidade clássica<sup>2</sup>. Essa afirmação é a de que há um *Eu* substancial, que deriva da *persona* do direito romano, passa pela *alma* cristã e desemboca, nos séculos mais recentes, na afirmação do indivíduo/cidadão/consumidor, núcleo atômico de uma sociedade aberta, democrática e de livre escolha.

Mais que substância fundamental e indivisa, a noção sociohistórica de *Eu* assume, para a filosofia de um Fichte, por exemplo, categoria fundamental, “condição da consciência e da ciência, da Razão Pura. Desde então, a revolução das mentalidades se completou, temos cada um nosso 'Eu', eco das Declarações dos Direitos”<sup>3</sup>.

A razão abstrata, da dicotomia necessária para o entendimento, construiu, ao longo da história ocidental, pilares fundamentais para estruturar nossa sociedade. Separamos as “coisas” para entender o mundo. Cremos compreender o universo através de simplificações racionais e pragmáticas. Fingimos controlar o universo por meio de nossas técnicas superiores. O intelecto, o *eu*, é separado de todo o resto para figurar como o *agente* por excelência - “a forma fundamental do pensamento e da ação”<sup>4</sup>.

Contrapomos o homem ao mundo por crermos que essa é a divisão natural da realidade. Falamos na *realidade*, mas não no que seria mais sensato: *em realidades*. A realidade, para o pensamento ocidental, considera o indivíduo, o *Eu*, o agente que aplica suas

<sup>2</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de “eu”*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 396.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 397.

vontades *sobre* o mundo, como a categoria fundamental de entendimento; e é categoria fundamental pois se confronta com as coisas alheias, com o mundo alheio. É categoria fundamental porque a mente ocidental, hegemonicamente, não se permite algo que não a *segregação* do mundo.

### *A epistemologia ocidental encontra o Oriente*

Sendo o mundo um negativo do *Eu* positivo e autocentrado, bem estabelecido em suas bases ontológicas, não é de estranhar que tenha havido, sobretudo na ciência positivista do século XIX, um descaso declarado frente ao universo exterior.

Portanto é curioso que, principalmente no século XIX, quando a filosofia da ciência era chamada naturalismo científico (envolvendo o repúdio da noção de que o mundo era governado por uma inteligência externa e sobrenatural), as pessoas que se intitulavam naturalistas tivessem dado início a uma guerra sem precedentes contra a natureza. Os naturalistas achavam a natureza estúpida, e para que os valores da inteligência humana prevalecessem, era preciso vencer a natureza e submetê-la à nossa vontade. Assim começamos a formar uma tecnologia cuja premissa básica era que o homem deveria dominar e não cooperar com a natureza. Nossa tecnologia foi motivada por um espírito hostil cujos dois maiores símbolos mitológicos são o tanque militar e o foguete espacial.<sup>5</sup>

O homem como *pessoa* que *age* sobre as *coisas*, já apontara Marcel Mauss. A segurança que essa ontologia concede ao indivíduo é evidente em seu discurso cotidiano, como Alan Watts ainda nos faz saber:

No senso comum de muita gente civilizada existe o sentimento de olhar o mundo como algo fora da pessoa, estranho à pessoa, e por isso se diz: "Você tem de *encarar* os fatos. Você tem de *enfrentar* a realidade." O "Encontro Existencial"! A verdade é que você não *vem* ao mundo. *Você sai* do mundo, da mesma maneira que uma folha sai da árvore e um bebê sai do ventre. Você é sintomático desse mundo.<sup>6</sup>

A mitologia ocidental, assim, privilegia a ação sobre o exterior – seja mundo exterior ou pessoas exteriores – a fim de que, cumprindo seu destino fundamental de autoafirmação, o homem individual contribua com a autoafirmação do Homem, espécie humana tão fortemente sobrevalorizada ao longo de nossa história. Por tal valorização, relativizar os direitos individuais, a “fundamental sacralidade” do indivíduo e de sua liberdade inalienável, em suma, contestar a categoria de *Eu* passa por algo não apenas negativo como, para todos os

<sup>5</sup> WATTS, Alan. *Mitologia ocidental: dissolução e transformação*. In.: CAMPBELL, Joseph. *Mitos, Sonhos e Religião*. Rio de Janeiro: Ediouro 2001.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 22.

efeitos, negativizado.

Mas tal sacralidade inviolável do Homem não se estende a todos os humanos, em todos os lugares do mundo – nem mesmo a todos em um mesmo lugar, em um mesmo tempo. Basta assinalar que a opção linguística tradicional para expressar o coletivo de humanidade, Homem, exclui automaticamente o valor possível da mulher, bem como estabelece uma dicotomia binomial instantânea: dentro do Homem estão homem e mulher, mas até essas, categorias sociais bastante marcadas, excluem outras possibilidades que as atuais discussões de gênero vêm propor.

Portanto, além da não universalidade de tais conceitos, o que Alan Watts descobre em seu contato com culturas do Extremo Oriente – sobretudo o budismo Chan/Zen de China e Japão – é a possibilidade de negar, categoricamente, essa categoria tão naturalizada em nosso meio. O que equivale a dizer que o *Eu* perde não só sua centralidade na mentalidade oriental como, com efeito, perde qualquer legitimidade de existir enquanto noção conceitual.

O próprio Mauss chega a indicar, ainda que brevemente, uma problematização do *ego* enquanto conceito fundamental na Índia. Partindo da existência do vocábulo *ahamkara*, “fabricação do eu”, indica a raiz *aham* como sendo a mesma de nosso *ego*, dado o histórico comum das línguas indoeuropeias. Daí, portanto, segue para a compreensão *samkhya* de *Eu* como algo ilusório, compreendido apenas como composição de elementos, algo não-substancial<sup>7</sup>. É essa ideia de não-substancialidade que o budismo também assume, sobretudo em determinadas escolas e tradições.

Antes de partirmos para a análise budista do *ego*, entretanto, vale ressaltar que mesmo em nossa tradição cultural, europeia, ocidental e moderna, houve momentos de contestação da afirmação categórica da Razão. Em tais momentos, paralelamente ao desenvolvimento racional e positivo, surgiram algumas possibilidades e alternativas. A eclosão do Romantismo alemão, por exemplo, em muito colaborou com o resgate da imaginação ocidental. As noites góticas, a figura do libertino, do demônio e do gênio, apenas para citar algumas, por longo período compuseram a atmosfera de nossas letras, contribuindo, enquanto Sombras<sup>8</sup>, para equacionar o peso das Luzes – neste sentido é mister citar o trabalho de Gilbert Durand<sup>9</sup> e a arguta análise de Márcio Roberto do Prado<sup>10</sup>.

Mas nossa negação do *ego* não passa pela insurgência do demônio, da imaginação

<sup>7</sup> MAUSS, 1975, *op. cit.*, p. 383.

<sup>8</sup> PAULA-CARVALHO, José Carlos de; BADIA, Denis Domeneghetti. *Viáticos do imaginário*. São Paulo: Plêiade, 2002.

<sup>9</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>10</sup> PRADO, Márcio Roberto do. *Vésper* (tese de doutoramento). Araraquara: UNESP, 2007.

noturna ou da imersão libertina no mundo sensorial. Muito pelo contrário, como veremos, o budismo encontra um caminho bastante diferenciado para resolver questões que, de certo modo, também surgiram no Oriente. Questões que, postas de outra forma, ainda assim exigiam respostas das quais podemos beneficiar, caso seja possível compreender seus sentidos. Se a ideia de *Eu* foi, desde Roma, central para nossa formação cultural, vejamos agora como a negação do *Eu* foi, por sua vez, central para o pensamento do outro hemisfério.

### *O sutra do Diamante da Perfeição da Sabedoria*

Assim disse o Mestre:

- Ó Subhuti! Todos aqueles que desejam buscar o Caminho deverão compenetrar-se no seguinte:

“Eu devo guiar todos os seres vivos, os que nascem de ovos, os que nascem do ventre materno, os que nascem espontaneamente, os que têm forma e os que não têm forma, os que têm a capacidade de abstrair e os que não têm a capacidade de abstrair, os que nem têm e nem deixam de ter a capacidade de abstrair, e todos os seres vivos imagináveis, enfim, para o estado de tranquilidade eterna e sem sofrimento. Entretanto, ainda que eu guie um número infinito de seres vivos para a Paz Eterna, na realidade nenhum deles terá sido guiado para a Paz Eterna.”

Isso porque, Subhuti, caso aquele que busca o Caminho pensar que algo tenha substância própria, não poderá mais ser considerado um Buscador do Caminho. Isso porque, Subhuti, todo aquele que tiver os pensamentos de “eu”, “existir com substância própria”, “substância própria”, “indivíduo”, etc., não pode mais ser considerado um Buscador do Caminho.<sup>11</sup>

O sutra do Diamante (sânscrito: *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*; chinês: 金剛般若波羅蜜經, *Jīngāng Bōrě Bōluómì Jīng*) é um dos textos mais importantes na chamada tradição Mahayana. Seu conteúdo é apresentado por meio de um diálogo entre o Buda Sakyamuni e seu discípulo Subhuti. Ao longo desse sutra, que faz parte do chamado Grupo do *Prajñā* (Perfeição da Sabedoria), o Buda indica o caráter ilusório de todos os fenômenos, sua Vacuidade (sânscrito: *Sūnya*) fundamental e a ausência de qualquer substância permanente, seja em conceitos como “eu”, “fenômenos”, “realidade” e até mesmo na própria tentativa de conceituação.

Embora de origem indiana, sabemos que “O *Sutra do Diamante* é um dos mais importantes sutras no budismo chinês, tendo exercido grande influência na cultura chinesa.”<sup>12</sup> Esse texto é pródigo “em paradoxos aparentemente absurdos, que chocarão de início o leitor formado dentro da lógica aristotélica”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 70.

<sup>12</sup> SHI, Yongyou. *The Diamond Sutra in Chinese Culture*. Hacienda Heights: Buddha's Light Publishing, 2010, p. 1, tradução nossa.

<sup>13</sup> *Idem*. p. 19.

A apelação à lógica aristotélica, mesmo que para negá-la, tem sua razão de ser. No budismo, sobretudo nos ensinamentos últimos a que o *Prajñā* se vincula, há uma transcendência discursiva do que, em Aristóteles, ficou conhecido como lei de identidade. Se, para nossa razão grega, *A é A*, pela lógica lei de não-dualidade *A* não pode ser *não-A*. Assim, temos um substrato bastante claro e definível em nossa lógica discriminativa. *A é A*, portanto *A* não pode ser *não-A*.<sup>14</sup> Entretanto, como o sutra do Diamante longa e recursivamente demonstra, *A* pode ser *A* sendo *não-A* porque, em última análise – e para além das análises – a Perfeição da Sabedoria, o *Prajñā*, é incompreensível sob qualquer discriminação.

- Subhuti, o que pensas? Pode-se considerar o Tathagata como alguém dotado de características especiais?

Subhuti respondeu:

- Não, não podemos considerar o Thatagata como alguém dotado de características especiais. Isso porque, ó Mestre, o Tathagata ensinou que ser dotado de características especiais é não ser dotado de características especiais

Ao ouvir essa resposta, o Mestre disse o seguinte ao Venerável Subhuti:

- Ó Subhuti! É mentira dizer que ele é dotado de características especiais, mas não é mentira dizer que ele não é dotado de características especiais. Por isso, devemos ver o Thatagata das duas maneiras: como sendo e como não sendo dotado de características especiais.<sup>15</sup>

Sem buscar evidenciar a longa cadeia lógica a que o budismo – sobretudo o *Chan* – pode ser relacionado, lógica essa muito diversa do terceiro excluído de Aristóteles, podemos sugerir que há, neste tipo de relação com o mundo, uma superação dos meios a que estamos acostumados a recorrer. Se o terceiro excluído deixa de valer como princípio lógico de nossa discriminação discursiva, portanto, passamos para uma outra esfera compreensiva, fugindo do dilema aristotélico. Esse “dilema seria uma falsa questão para um budista habituado ao tetralema (A; B; ao mesmo tempo A e B; nem A nem B) [...] Assim, segundo o filósofo budista Sengzhao (século V): «Tende cuidado, quando excluirdes uma asserção, para não incluir a asserção do contrário»<sup>16</sup>.

Como diz o sutra do Diamante, deve-se seguir o Caminho “sem ter a mente apegada a nada”. Eis a proposta que pode nos deslocar de nossa tradição discriminativa e categórica, de nossa certeza de um *Eu* individual, permanente. De nossa tradição da *alma* e da eternidade do indivíduo. Para que tal deslocamento seja possível, entretanto, devemos ainda compreender que a noção de pessoa não só é inexistente enquanto construção sociohistórica – como no Ocidente demonstrou Mauss –, mas que suas possíveis construções foram sempre, pelo menos

<sup>14</sup> IZUTSU, Toshihiko. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Bolder: Prajna Press, 1982, p.12.

<sup>15</sup> GONÇALVES 1976, *op. cit.* p. 72-73.

<sup>16</sup> FAURE, Bernard. *Budismos, filosofias e religiões*. Lisboa: Editorial Notícias, 1999, p. 68.

na história do budismo, recusadas.

*Estabelecendo a verdade: SatyasiddhiSastra e a negação do pudgala*

*SatyasiddhiSastra* é um texto do indiano Harivarman, texto que embasa a escola *Satyasiddhi* (chinês: *Cheng shi lun*). Este é outro material que, embora indiano, também assume grande importância no contexto chinês. A versão chinesa mais popular do *sutra do Diamante* foi vertida do sânscrito por Kumarajiva<sup>17</sup>, mesmo tradutor do *SatyasiddhiSastra*. Usado para estudos tanto na China quanto no Japão, tal texto representa importante documento na história das ideias sobre a Vacuidade. “A respeito da inexistência do *pudgala*”, ou seja, a respeito da inexistência de uma categoria de pessoa, lemos estes comentários à obra original, feitos por Gyonen Daitoku:

O Tradadista afirma: aqueles que seguem o caminho dos Sammityas afirmam a existência do pudgala (pessoa), os demais a negam.

Questão: qual desses pontos de vista é o verdadeiro?

Resposta: o verdadeiro ponto de vista é a inexistência do pudgala. Por que razão? Como o Buda afirmou para os Bhikkus no Sutra é apenas em função do nome, da convenção e da função que o chamamos de pudgala. É em função dele só existir devido a fatores como o nome que sabemos que ele não existe verdadeiramente. Ou ainda se afirma nos Sutras: “Se uma pessoa não realizar a visão do sofrimento, ela vê o pudgala. Ao realizar a verdadeira visão do sofrimento, não volta a ver o pudgala. Caso o pudgala existisse verdadeiramente, a pessoa que realizou a visão do sofrimento ainda deveria vê-lo.” Ou ainda ele afirma: “Os Sábios só afirmam a existência do pudgala em função das convenções mundanas.” Ou o Buda ainda afirma nos Sutras: “O pudgala é o local da atividade. Caso existisse verdadeiramente não seria chamado de local da atividade. É como a existência da base da visão que não é chamada de base da atividade.”

[...] Ou ainda afirma:

“Não existe o “eu” (*ātman*), o meu, os seres sencientes ou o pudgala. São todos vazios. Os cinco agregados surgem e desaparecem desfazendo suas características. Existe o carma e sua retribuição, mas o seu agente é incognoscível. A continuidade dos dharmas existe em função das condições dos seres sencientes.” O Buda avalia a questão do pudgala em diversos Sutras. Assim sendo, não existe o pudgala. Ou ainda, existe a compreensão do significado da consciência nos Sutras. Ao que chamamos de consciência? Chamamos de consciência à função de conhecer a forma e os diversos dharmas. Como não é ensinado que a consciência seja um pudgala isso implica em sua negação.

[...] Shariputra afirma: se formos dessa forma buscar pelo incognoscível deveremos dizer que o Arahat não existe depois da morte?

Responde afirmando: Shariputra, eu tinha anteriormente uma visão perversa e invertida. Essa visão se extinguiu ao ouvir o sentido que acaba de enunciar. Caso existisse o pudgala, não chamaríamos a isso de perversidade? Ou ainda, dentre os quatro apegos chamamos a esse de apego ao conceito de pudgala. Se existisse a pessoa deveríamos chamar a isso de apego ao pudgala. Como isso se constitui em um desejo e em um apego não devemos falar com apego ao pudgala.”<sup>18</sup>

<sup>17</sup> SHI, 2010, *op. cit.* p. 11.

<sup>18</sup> DAITOKU, Gyonen. *Sumário das oito escolas*. Tradução de trabalho feita por Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro. Documento cedido pelo tradutor.

Para que prossigamos é importante retomar, ainda que brevemente, o sentido inicial do Dharma de Buda. Podemos ler no texto acima que “Se uma pessoa não realizar a visão do sofrimento, ela vê o pudgala. Ao realizar a verdadeira visão do sofrimento, não volta a ver o pudgala.” O que isso quer dizer?

A motivação de Sidarta Gautama, o príncipe que mais tarde tornou-se Buda, foi encontrar uma cura para o sofrimento. Sofrimento, compreendido no horizonte mental de sua cultura, estava atrelado à sequência de nascimentos, envelhecimentos, mortes e renascimentos, num ciclo infundável (*samsara*) a menos que se atingisse, como ele pode realizar, a Iluminação (*nirvana*). A vida, subordinada a essa sequência cíclica, também apresentava sofrimentos inerentes: doença e velhice, por exemplo.

Meditando sobre as causas de tais sofrimentos o Buda compreendeu que todos os fenômenos que compõem o mundo – e a vida – são impermanentes. A cada instante as coisas deixam de ser o que foram e passam a outro estágio, formando-se e diluindo-se constantemente no fluxo temporal da realidade. Sua consciência desperta, portanto, compreendeu que nada há de permanente, que nenhum fenômeno é substancial por si próprio. Tal é o ensinamento dos sutras sobre o *Prajñā*.

Contemplando a impermanência o Buda compreendeu, também, que o sofrimento surge do apego. Sendo todas as coisas impermanentes, o desejo de que elas sejam eternas causa sofrimento assim que elas terminam – ou se modificam. Por outro lado, a mente fixada em qualquer fenômeno doloroso – como a doença, por exemplo – tende a conceder a tal fenômeno um caráter permanente, como se ele, impermanente, possuísse permanência e substâncias próprias. Nesse caso, também, o sofrimento adviria da ignorância sobre o fato da impermanência e, conseqüentemente, do apego a fenômenos que se consideram imutáveis.

Quando “realiza a visão do sofrimento”, portanto, compreende-se que não há fenômeno substancial tampouco *Eu* substancial. Mesmo a noção de pessoa (*pudgala*) aparece como ilusória, inerentemente Vazia (sânscrito: *Sūnyata*). Eis porque realizar a visão do sofrimento é compreender a inexistência de um ego. No Dharma de Buda o ego é justamente a ilusão central para a qual os fenômenos impermanentes parecem conter substância própria. Em outras palavras, apenas há apego – e sofrimento – porque há a ilusão do ego, e somente há ilusão de ego porque há ignorância sobre a impermanência.

Entretanto, negar o indivíduo, a substancialidade inviolável de cada pessoa, não faria com que afundássemos a humanidade em uma concepção animalesca de existência? Não seríamos, a partir disso, um caldo informe e indiferenciado, em que não importaria a manutenção da vida? Em que nenhuma existência seria digna ou carregada de valor? Em



outros termos, negar a substancialidade individual – bem como a substancialidade do que chamamos de realidade – não esvaziaria a vida de seu sentido? Não estaríamos, a partir daí, presos a uma existência desprovida de significado e, pior, apática a ponto de não agirmos com relação a nada, negligenciando a nós próprios e aos outros seres sencientes, nossos irmãos? A resposta budista para tal questionamento é invariavelmente não; resta-nos compreender o porquê.

### *A ética do Bodhisattva e o Budismo Humanista de Taiwan*

Um Buda nos atrai com sua sabedoria e compaixão, influenciando-nos a cada momento de nossa vida, agindo como um ímã que atrai nossos melhores impulsos; entretanto, não faz nada ativamente para nos levar à verdade. Esse trabalho cabe ao *bodhisattva*. Um Buda é a totalidade das coisas, ao passo que um *bodhisattva* é o melhor elemento ativo desse todo.<sup>19</sup>

Podemos dizer que um *bodhisattva* é aquele que reúne em si todas as condições para atingir o *nirvana* e transcender a roda dos renascimentos e mortes mas que, por compaixão a todos os seres sencientes, faz um voto. Neste voto está contido o desejo de libertar todos os seres da ignorância, do apego e sofrimento, antes que ele próprio, *bodhisattva*, saia do *samsara*. Por tal desejo é que o *bodhisattva* atua no mundo e, por meio dessa existência ativa, permite a outros seres encontrarem os meios favoráveis para que se iluminem, extinguindo o sofrimento da ignorância.

*A via do Bodhisattva*, texto de Śāntideva escrito por volta do século VII EC, ensina sobre as seis virtudes fundamentais – as *paramitas*: “Generosidade, moralidade, paciência ante os insultos, perseverança, meditação e sabedoria”.<sup>20</sup> Tais virtudes fundamentais – ou, em outras traduções, virtudes transcendentais – são aquelas através das quais é possível ao *bodhisattva* prover meios de auxílio aos seres que dele necessitem.

É preciso considerar que tal auxílio, entretanto, não está conformado pela relatividade discriminativa de quem realiza o ato. Isso equivale a dizer que, embora boas ações possam ser praticadas por quem ainda considera que seu *Eu* é diferente e separado de qualquer *Outro*, a mais transcendente sabedoria aboliu tais distinções. Portanto, o auxílio prestado não se pauta pela lógica dicotômica em que um *Eu* ajuda *Outro*, mas por um tipo de ação ética instantânea, imediata por não passar pelas discriminações de uma racionalidade discursiva.

<sup>19</sup> YÜN, Hsing. *Budismo: significados profundos*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003, p. 159.

<sup>20</sup> YÜN, 2003, *op. cit.*, p. 163.

François Jullien falava a propósito disso quando, em seu projeto de fundar a moral<sup>21</sup>, lembrava que a mais comum inclinação humana é, em casos extremos, em favor do outro, do semelhante. Lembrava portanto daquela inclinação sem raciocínios, mesmo reflexa, que faz um homem se lançar sobre uma criança que está em vias de cair num poço. Essa ação imediata, não-mediada por nenhuma consideração discriminativa, tem um caráter bastante aproximado da ética do *bodhisattva*. Porque, afinal,

o *bodhisattva* não tem uma mente própria, diferente da mente dos outros seres sencientes, e não tem um mundo próprio, diferente do mundo dos outros seres. Assim, ele desenvolve solidariedade universal e compreensão; sem ter planos próprios, é capaz de responder adequadamente a qualquer circunstância que se apresente.<sup>22</sup>

A ética do *bodhisattva* e sua via são o que de mais comum existe na chamada tradição Mahayana. Este termo, apontando para um cisma budista ocorrido por volta de 200 AEC, significa “Grande Veículo” e se contrapõe a Hinayana, “Pequeno Veículo”. Na visão mais popularizada sobre o Mahayana, embora não inquestionável, essa segunda tradição seria egoísta porque valorizaria a busca individual pelo *nirvana*, através da figura do *Arhat*, enquanto o Mahayana teria a ocupação de possibilitar a libertação a todos os seres sencientes. O Veículo dos *bodhisattvas*, assim, poderia ser chamado de Bodhisattvayana, evitando a implicação de termos antagônicos e, em sua origem, polêmicos, como é o caso de Mahayana e Hinayana.

Sobre o ensinamento do Dharma e a propagação da Lei do Buda, meios que permitem a libertação dos seres, diz Mestre Hsing Yün: “Alguns conceitos fundamentais do budismo, como vazio, impermanência e auto-sacrifício, podem provocar reações negativas se forem erroneamente interpretados como algum tipo de niilismo ou convite para se retirar do mundo. O budismo humanista, porém, afirma que nada poderia estar mais longe da verdade”.<sup>23</sup>

Atualmente, por influência dessa mentalidade retirante que desde há muito faz parte da cultura chinesa, Taiwan representa uma renovação muito bem-vinda nos modos de ação religiosa em âmbito mundial. Através de atividades e projetos globais nas mais diversas áreas, desde educação, assistência social e caridade, passando por projetos de diálogo inter-religioso e mesmo preocupações ambientais, ordens budistas da República da China têm marcado presença no cenário internacional, inclusive em nosso hemisfério ocidental. Como diz um

<sup>21</sup> JULLIEN, François. *Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

<sup>22</sup> YIN-KUANG apud YÜN, 2003, *op. cit.*, p. 172.

<sup>23</sup> YÜN, 2003, *op. cit.*, p. 174.

panfleto do Escritório para o Turismo de Taiwan, é lá que estão os *Bodhisattvas* atuais.

Desconsiderando o caráter panfletário da última afirmação, não restam dúvidas de que os movimentos budistas de Taiwan, sobretudo seu movimento rumo ao Ocidente, em muito têm contribuído para a compreensão da tradição chinesa e, mais ainda, para práticas que o budismo Chan considera fundamentais, a saber, meditação e generosidade – ou, em outros termos, Sabedoria e Compaixão. “O budismo humanista incentiva-nos a participar do mundo e a ser a fonte de energia benéfica para todos. Nossa iluminação depende dos outros, assim como a deles depende de nós. Mestre T'ai Hsu disse que existe uma única forma de nos tornarmos Budas: realizar nossa natureza humana”.<sup>24</sup>

Fo Guang Shan (Montanha da Luz do Buda, 佛光山)<sup>25</sup>, Fa Gu Shan (Montanha Tambor do Dharma, 法鼓山)<sup>26</sup>, Ciji (Organização da Benevolência, 慈濟)<sup>27</sup>, apenas para citar três grandes ordens de Taiwan, têm desenvolvido constantes projetos tanto de divulgação do budismo quanto de ação socioambiental.<sup>28</sup> Essa presença *bodhisattvica* no Ocidente tem colaborado para que os contatos entre a cultura chinesa e nossa tradição ocidental sejam cada vez mais profícuos, porque mais próximos e perseverantes. Ainda, no plano inter-religioso, Ling Jiou Shan (Pico do Abutre, 靈鷲山), do Mestre do Dharma Hsin Tao<sup>29</sup>, tem contribuído com a relação de diálogo entre budismo e islamismo, diálogo cada vez mais necessário devido à crescente importância de ambas as religiões no mundo globalizado em que vivemos.

As ações que apontamos, não apenas monásticas mas que contam com um imenso corpo leigo de colaboradores, colocam-nos novamente na reflexão sobre o *Eu*, se existente ou não, e o *Outro*, sempre existente mesmo que o *Eu* se desintegre. Porque há uma tendência, na alteridade ocidental, de considerar o *Outro* como um ponto necessário para que o *Eu*, o ego, se afirme. É a partir dessa lógica binária que pensamos a existência individual e, a partir dela, que podemos considerar a atuação altruísta – de *alter*, também, como a etimologia deixa claro.

Entretanto, com o budismo somos convidados a abandonar essa concepção. Não é necessário que o *Outro* dê concretude a meu próprio ego para que eu possa agir em benefício dele, desse *Outro* sempre difuso e variável. O outro é o ego e ambos, como o tetralema

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> <http://www.fgs.org.tw>; CHI-YING, Fu. *Espalhando a luz: uma vida dedicada ao dharma*. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2002.

<sup>26</sup> <http://www.ddm.org.tw>; DDM. *Master Sheng Yen*. Taipei: Dharma Drum Mountain Publisher, 2010.

<sup>27</sup> <http://www.tzuchi.org>; YU-ING, Ching. *Master of Love and Mercy*: Cheng Yen. Taipei: Jing Si Publications, 2002.

<sup>28</sup> YÜN, Hsing. *Preservação do meio ambiente e do universo mental*. Cotia: Templo Zu Lai, 2011.

<sup>29</sup> <http://www.093ljm.org>

budista faz-nos saber, são nada. A verdadeira ação altruísta é desinteressada e dispensa a relação interpessoal, porque não há pessoa no sentido estrito do termo.

Quando compreendemos isso, mesmo que não sejamos chineses, mesmo que estejamos marcados pela tradição ocidental da lógica discriminativa, podemos iniciar o lento e necessário processo de deslocamento. Deslocamento mesmo de nosso centro, de nosso etnocentrismo, egocentrismo, centrismos que prejudicam a visão da totalidade ainda que, em si e por si, não se pretendam negativos. Podemos, talvez, iniciar os preparativos para um voto de *bodhisattva*, aquele que dispensa a si mesmo em favor de todos – como fez Jesus ao se tornar Cristo, pela *kenosis*, por seu esvaziamento.<sup>30</sup>

Mas vale um lembrete:

Só consegue assim agir com os outros aquele que consigo assim age e só age assim consigo aquele que nele descobriu a pluralidade e que a re-unificou, a re-ligou, relendo-se destarte de outro modo porque é o modo – “modus” – do Outrem, do Outro, que em Si Se reconheceu o Si-mesmo, o “Selbst” e a pouca do eu, conquanto necessário viático... Esse “processo de reconciliação” é individual e social, grupal portanto – das “grupaldades internas” e dos “grupos externos”, como diz Kaes – e envolve, em termos de educação fática, não só a perlaboração da sombra individual, mas daquilo que Jung... chamou de “sombra coletiva”.<sup>31</sup>

Por isso é dito, no sutra do Diamante, que “os grandes homens deverão fazer dádivas a outrem sem estarem apegados ao desejo de deixarem vestígios”.<sup>32</sup> Deixando de alimentar a ilusão de nossos próprios egos, de nossa individualidade substancial, sem deixar vestígios, poderemos talvez ser a marca benéfica ao mundo: aquela que não o marca, mas o integra.

<sup>30</sup> HEISIG, James W. *Śūnyatā e Kenōsis*. In: Revista Análise e Síntese. Bahia: 2002.

<sup>31</sup> PAULA CARVALHO; BADIA, 2002, *op. cit.* p 238

<sup>32</sup> GONÇALVES, 1976, *op. cit.* p. 71

## REFERÊNCIAS

- CHI-YING, F. *Espalhando a luz: uma vida dedicada ao dharma*. São Paulo: Cultura Editores Associados, 2002.
- DAITOKU, Gyonen. *Sumário das oito escolas*. Tradução de trabalho feita por Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro. Documento cedido pelo tradutor.
- DDM. *Master Sheng Yen*. Taipei: Dharma Drum Mountain Publisher, 2010.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FAURE, Bernard. *Budismos, filosofias e religiões*. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- HEISIG, James W. *Śūnyatā e Kenōsis*. In: Revista Análise e Síntese. Bahia: 2002.
- IZUTSU, Toshihiko. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Bolder: Prajna Press, 1982.
- JULLIEN, François. *Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de “eu”*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- PAULA-CARVALHO, José Carlos de; BADIA, Denis Domeneghetti. *Viáticos do imaginário*. São Paulo: Plêiade, 2002.
- PRADO, Márcio Roberto do. *Vesper* (tese de doutoramento). Araraquara: UNESP, 2007.
- SHI, Youngyou. *The Diamond Sutra in Chinese Culture*. Hacienda Heights: Buddha's Light Publishing, 2010.
- TOURISM BUREAU of Taiwan. *Taiwan, Island of a Thousand Gods*. Taipei: Ministry of Transportation and Communication, R.O.C.
- WATTS, Alan. *Mitologia ocidental: dissolução e transformação*. In.: CAMPBELL, Joseph. *Mitos, Sonhos e Religião*. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de

Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro 2001.

YU-ING, Ching. *Master of Love and Mercy*: Cheng Yen. Taipei: Jing Si Publications, 2002.

YÜN, Hsing. *Budismo: significados profundos*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.

\_\_\_\_\_. *Preservação do meio ambiente e do universo mental*. Cotia: Templo Zu Lai, 2011.