

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JEFERSON WRUCK

**ESQUIVA E FUGA
DIÁLOGOS ENTRE HEIDEGGER E O BUDA ACERCA DO MODO
DE SER NA COTIDIANIDADE MEDIANA**

TOLEDO
2024

JEFERSON WRUCK

**ESQUIVA E FUGA
DIÁLOGOS ENTRE HEIDEGGER E O BUDA ACERCA DO MODO
DE SER NA COTIDIANIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Libanio Cardoso
Co-orientador: Prof. Dr. Giuseppe Ferraro

TOLEDO
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Wruck, Jeferson

Esquiva e fuga: diálogos entre Heidegger e o Buda acerca do modo de ser na cotidianidade mediana / Jeferson Wruck; orientador Libanio Cardoso; coorientador Giuseppe Ferraro. -- Toledo, 2024.
209 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Heidegger. 2. Budismo. 3. Analítica existencial. 4. Fenomenologia. I. Cardoso, Libanio, orient. II. Ferraro, Giuseppe, coorient. III. Título.

JEFERSON WRUCK

Esquiva e fuga: diálogos entre Heidegger e o Buda acerca do modo de ser na cotidianidade mediana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **LIBANIO CARDOSO NETO**
Data: 27/10/2024 09:43:22 -0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a) - Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **OTAVIO SOUZA E ROCHA DIAS MACIEL**
Data: 29/10/2024 14:45:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS**
Data: 18/12/2024 18:07:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 17 de outubro de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, JEFERSON WRUCK, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 13 de dezembro de 2024



Documento assinado digitalmente

JEFERSON WRUCK

Data: 10/01/2025 16:22:29-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura

*Dedico este trabalho à Eloísa, filha
amada.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a minha esposa, Adriely, eterna companheira, por todo o apoio, carinho e incentivo durante o mestrado. Sua presença tornou essa jornada muito mais leve nos momentos em que ela se fazia mais pesada.

Agradeço a meu pai, Altamiro, que me legou o amor pela leitura como a mais diletta herança.

Agradeço a minha mãe, Elisabeth, por ter me incentivado desde sempre a dar rédeas soltas à imaginação e agarrar-me obstinadamente aos próprios sonhos.

Agradeço à Silvia Mara, minha chefe na Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Corbélia/Pr durante todo o período do mestrado, e afetivamente parte da minha família para o resto dos meus dias. Sem seu apoio incondicional, este trabalho não teria sido possível.

Agradeço ao professor Libânio por ter me inspirado a conceber essa pesquisa e ter acreditado nela desde o início. Libânio traz em si a imagem do pensador autêntico; até a entonação de suas palavras exala filosofia em seu sentido originário. Ouvi-lo falar é como estar sentado à sombra das oliveiras na Ática da era clássica.

Agradeço ao professor Giuseppe Ferraro, meu coorientador. Antes mesmo de conhecê-lo, seus textos sobre o Buda me forneceram *insights* fundamentais para conceber a ideia que originou essa dissertação. Qualquer mérito deste trabalho na análise do pensamento do Buda não seria possível sem sua orientação atenta e meticulosa.

Agradeço aos professores Otávio Souza e Rocha Dias Maciel e Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens pela dedicação e rigor na avaliação deste trabalho. Suas pertinentes observações e sugestões foram cruciais para o aprimoramento da dissertação. Qualquer falha presente neste trabalho se deve exclusivamente à minha limitação em assimilar integralmente a profundidade de seus comentários.

Por fim, agradeço ao PPGFil da Unioeste, campus Toledo, por ter me oportunizado essa experiência de crescimento e a realização pessoal.

Todas as formações são impermanentes, todos os *dhammas* são não-eu.

O Buda, *Cūḷasaccaka Sutta* (MN 35).

Decadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente *fuga dele mesmo*.

Martin Heidegger, *Ser e tempo*.

RESUMO

WRUCK, Jeferson. *Esquiva e Fuga: diálogos entre Heidegger e o Buda acerca do modo de ser na cotidianidade*. 2024. 207 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

Esta dissertação propõe um diálogo entre Martin Heidegger e o Buda sobre o modo de ser na cotidianidade mediana, explorando convergências e diferenças em suas perspectivas sobre a existência. Para Heidegger, a cotidianidade é o modo mais comum de existir, caracterizado por rotinas, hábitos e convenções que ocultam nossa relação com a essência da existência. Similarmente, o Buda descreve a existência samsárica como um ciclo de comportamentos e crenças condicionados, que aprisionam a mente em padrões de apego e ignorância. Ambos sugerem que esse modo ordinário de vida desvia a atenção da verdadeira natureza do ser: interdependente, impermanente e sem essência fixa. Na primeira parte do trabalho, analisamos individualmente cada autor. Heidegger, no primeiro capítulo, é apresentado através de sua analítica existencial em *Ser e Tempo*, com foco em conceitos como ser-no-mundo, compreender, encontrar-se e fala. Já o pensamento do Buda é explorado no segundo capítulo, com ênfase nas noções de não-eu, impermanência e sofrimento. Na segunda parte, capítulos três e quatro, confrontamos as ideias de Heidegger e do Buda em dois eixos principais. Primeiro, investigamos como ambos entendem a relação do indivíduo com a finitude. Para Heidegger, a angústia revela a natureza finita e indeterminada da existência, enquanto o Buda descreve o sofrimento como inerente à condição samsárica e decorrente da ignorância sobre a impermanência. Em segundo lugar, analisamos os comportamentos cotidianos que expressam a fuga dessa realidade, como as descrições heideggerianas de falatório, curiosidade e ambiguidade, em paralelo às noções budistas de avidez, delusão e visões distorcidas. O objetivo do estudo não é equiparar rigidamente Heidegger e o Buda nem investigar influências entre suas filosofias, mas sim promover um diálogo aberto que ilumine as nuances do nosso modo de ser cotidiano. Sob perspectivas distintas, mas em alguns aspectos complementares, os dois pensadores oferecem insights profundos sobre como a cotidianidade molda e obscurece nossa relação com a finitude e a busca por sentido. Este encontro intelectual busca não apenas compreender essas questões, mas também contribuir para o entendimento mais amplo da existência humana, suas complexidades e desafios.

Palavras-chave: Heidegger; Budismo; Analítica existencial; Fenomenologia.

ABSTRACT

WRUCK, Jeferson. *Dodging and Escaping: Dialogues between Heidegger and the Buddha on the way of being in everyday life*. 2024. 207 p. Dissertation (Master's in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

This dissertation proposes a dialogue between Martin Heidegger and the Buddha on the mode of being in everyday life, exploring convergences and differences in their perspectives on existence. For Heidegger, everydayness is the most common mode of existence, characterized by routines, habits, and conventions that obscure our relationship with the essence of existence. Similarly, the Buddha describes samsaric existence as a cycle of conditioned behaviors and beliefs that trap the mind in patterns of attachment and ignorance. Both suggest that this ordinary way of life diverts attention from the true nature of being: interdependent, impermanent, and without fixed essence. In the first part of the work, we analyze each author individually. Heidegger, in the first chapter, is presented through his existential analytic in *Being and Time*, with a focus on concepts such as being-in-the-world, understanding, state-of-mind and discourse. The Buddha's thought is explored in the second chapter with an emphasis on the notions of non-self, impermanence, and suffering. In the second part, chapters three and four, we confront the ideas of Heidegger and the Buddha on two main axes. First, we investigate how both understand the individual's relationship with finitude. For Heidegger, anxiety reveals the finite and indeterminate nature of existence, while the Buddha describes suffering as inherent to the samsaric condition and arising from ignorance about impermanence. Second, we analyze everyday behaviors that express the escape from this reality, such as Heidegger's descriptions of idle talk, curiosity and ambiguity, in parallel with the Buddhist notions of greed, delusion, and distorted views. The objective of the study is not to rigidly equate Heidegger and the Buddha or to investigate influences between their philosophies, but rather to promote an open dialogue that illuminates the nuances of our mode of everyday being. From distinct but in some ways complementary perspectives, the two thinkers offer profound insights into how everyday life shapes and obscures our relationship with finitude and the search for meaning. This intellectual encounter seeks not only to understand these issues but also to contribute to a broader understanding of human existence, its complexities, and challenges.

Keywords: Heidegger; Buddhism; Existential analytic; Phenomenology.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

AN – *Anguttara Nikāya*

Dhp – *Dhammapada*

DN – *Digha Nikāya*

EĀ - *Ekottarika-āgama*

MN – *Majjhima Nikāya*

MP - *Milinda Pañha*

PSP - *Pañcaskandhaka-prakaraṇa*

SN – *Samyutta Nikāya*

Sn – *Suttanipata*

Ud - *Udana*

Vism - *Visuddhimagga*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 - A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO SER-AÍ.....	29
1.1 Ser-aí.....	30
1.2 Ser-no-mundo	40
1.3 Encontrar-se.....	49
1.4 Compreender	53
1.5 Fala.....	60
2 - A EXISTÊNCIA SAMSÁRICA.....	65
2.1 A filosofia do Buda	66
2.2 As marcas da existência	72
2.2.1 Anattā.....	75
2.2.1.1 Rūpakkhandha	81
2.2.1.2 Vedanākkhandha	82
2.2.1.3 Saññākkhandha	82
2.2.1.4 Saṅkhārakkhandha.....	85
2.2.1.5 Viññāṇakkhandha	88
2.2.1.6 O eu fenomênico	95
2.2.2 Anicca	101
2.2.3 Dukkha.....	109
3 - FINITUDE, ANGÚSTIA E SOFRIMENTO	121
3.1 Finitude	123
3.2 A nulidade do fundamento	133
3.3 A fuga da morte	138
3.4 Angústia do sofrimento — Angst e saṅkhāra-dukkha	146
4 - DESVIO E FUGA	157
4.1 Decaídos na coletividade	159
4.1 Ouvir e passar adiante	168
4.2 Ávida curiosidade.....	174
4.3 Impróprios, ambíguos e ignorantes.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	197

INTRODUÇÃO

Verão de 1943. Enquanto os ventos da guerra anunciavam tempestades para o III Reich em todas as frentes de batalha, o filósofo alemão Martin Heidegger ministrava na universidade de Freiburg duas importantes preleções sobre Heráclito, publicadas somente postumamente, em 1979, no volume 55 de suas *Obras completas*. No início da primeira preleção, *A filosofia como o pensamento próprio do a-se-pensar*, dedicada a tratar as origens do pensamento ocidental, Heidegger anuncia que evitará usar a expressão “filosofia ocidental” porque essa designação, a seu ver, seria uma tautologia. Para ele, quem diz filosofia já diz ocidental, pois não existe filosofia além da ocidental¹. Uma afirmação tão categórica² poderia ser suficiente para desencorajar qualquer tentativa de diálogo entre Heidegger e uma “filosofia oriental”. Desse modo, o objetivo impulsor de um trabalho como este, que propõe um diálogo entre Heidegger e o pensamento do Buda, estaria fadado a morrer no ninho. Todavia, essa dissertação, somada a um número crescente em décadas recentes de estudos comparativos entre a filosofia heideggeriana e o pensamento oriental³, sugere que tomar essas palavras do filósofo ao pé da letra, como se fosse uma negação definitiva da existência de qualquer forma de pensar fora do Ocidente, não é exatamente a melhor maneira de interpretá-lo.

O posicionamento de Heidegger acerca das filosofias de origem oriental pode ser melhor compreendido se contextualizado com a vida e obra do autor.

¹ Esta afirmação de Heidegger (1998, p. 17) encontra-se na observação preliminar da primeira preleção: “O título da preleção fala do pensamento ocidental. Evitar-se-á a expressão ‘filosofia ocidental’ porque, rigorosamente compreendida, essa designação é um exagero. Não existe filosofia além da ocidental. Em sua essência, a ‘filosofia’ é tão originariamente ocidental que carrega dentro de si o fundamento da história do Ocidente.”

² Heidegger reforça esta fala em 1955 no texto *O que é isto - a Filosofia?*: “A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão “filosofia ocidental-européia” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver” (Heidegger, 1999, p. 29).

³ Obras como *Heidegger and Asian Thought*, editado por Graham Parkes; *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*, de Reinhard May; *L'Orient di Heidegger*, de Carlo Saviano; e, no meio acadêmico brasileiro, *Heidegger e o pensamento oriental*, coletânea de artigos organizada por Antonio Florentino Neto e Oswaldo Giacoia Jr., são alguns exemplos de textos influentes que têm inspirado outros trabalhos sobre esse tema.

Devemos considerar que este foi o mesmo autor que publicou um texto como *De um Diálogo sobre a língua - entre um japonês e um interlocutor*⁴, além de ter iniciado uma tradução do *Tao Te Ching* diretamente do chinês para o alemão em colaboração com um aluno de origem chinesa. Logo após ter apresentado a conferência *Sobre a essência da Verdade*, em 1934, portanto anos antes das preleções sobre Heráclito, Heidegger teria recorrido a um trecho do autor clássico chinês Tschuang Tsé para esclarecer pontos de sua conferência. Adicione-se também a entrevista concedida por Heidegger ao monge budista vietnamita Bhikkhu Maha Mani⁵, em 1960, ocasião em que reconhece nas tradições antigas e duradouras do país natal do entrevistador um fator positivo de desenvolvimento. Tradições que, vale destacar, são fortemente marcadas pelo pensamento budista. Há também que se mencionar os diálogos entre Heidegger e o psiquiatra Medard Boss, publicados em 1987 na obra *Seminários de Zollikon*, na qual, em algumas ocasiões, o filósofo responde a questionamentos de Boss acerca de possíveis adequações entre seu pensamento e as visões orientais, especialmente aquelas de vertentes indianas.⁶

Ao asseverar que a filosofia é uma exclusividade do ocidente, Heidegger não está afirmando que outros povos e civilizações são incapazes de desenvolver formas válidas de pensamento. Sua intenção, parece-nos, está concentrada em delimitar - e assim precisar e clarificar - o uso correto do termo *filosofia* como referência a um modo específico de pensamento surgido a partir dos pensadores originários na Grécia Clássica, que deu origem a uma tradição que herdou e desenvolveu seus problemas e métodos. Com isso, não se nega a realidade de outras formas de pensar a realidade; apenas adverte-se que designá-las como *filosofia* não seria conceitualmente preciso. A filosofia, portanto, ainda que seja endemicamente ocidental, não é a única possibilidade do pensamento, e, como a própria carreira de Heidegger demonstra, caminhos podem ser franqueados para permitir contatos entre a diversidade do pensar.

⁴ Esse diálogo fictício, provavelmente inspirado em conversas que Heidegger manteve com seus nipônicos, aparece na coleção de ensaios *Caminhos da linguagem*, publicada em 1959.

⁵ A referida entrevista pode ser conferida no link a seguir: <https://aeon.co/videos/a-buddhist-monk-probes-heidegger-on-the-limits-and-necessity-of-philosophy>

⁶ Cf. Heidegger (2009, p. 218).

Reconhecemos a especificidade com que Heidegger delimita o termo *filosofia*, associando-o à tradição grega clássica e seus desenvolvimentos no Ocidente. No entanto, para fins desta dissertação, optamos por adotar essa palavra em seu sentido mais amplo, compreendendo-a como a atividade que busca determinar o fundamento da realidade através do pensamento de modo crítico. Essa escolha se justifica também para manter a coerência com a maioria de nossas referências bibliográficas de autores contemporâneos que estudam o budismo e utilizam o termo *filosofia* para se referir ao pensamento do Buda.

Como iniciar e aprofundar essa confrontação⁷ entre um pensador ocidental tão complexo quanto Heidegger e a mensagem do Buda, autor de ideias que são discutidas e desdobradas por mais de dois milênios? Estudiosos têm investigado as afinidades entre Heidegger e o budismo em tópicos como ecologia⁸ e, principalmente, sobre uma relação com a *verdade* que represente alternativa à metafísica ocidental.⁹ Neste estudo, propomos uma nova perspectiva para este debate, ausente, até onde sabemos, nas análises que confrontam esses autores. Nosso objetivo é iniciar um diálogo entre Heidegger e o Buda tomando como tema o modo de ser das pessoas na cotidianidade mediana.

O que se procura indicar com palavras a princípio tão imprecisas, cotidianidade mediana? Heidegger, de quem tomamos a expressão, dedica o parágrafo 71 de *Ser e tempo*, sua obra magna, para retomar e esclarecer essa noção que já é trabalhada desde as primeiras páginas do livro. Cotidianidade

⁷ Optamos por “confrontação” ao invés de “comparação”, considerando o que esse verbo significa para o próprio Heidegger. “Confrontação”, diz Heidegger (2007, p. 8), “é crítica autêntica.” Ela é a maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador, pois assume sobre si a tarefa de repensar seu pensamento e persegui-lo em sua força atuante, não em suas fraquezas.” Comparar pode soar como uma justaposição tépida de duas coisas apenas para uma constatação de suas semelhanças e diferenças. Confrontar, sob o prisma heideggeriano, exprime melhor a ideia de aproximação crítica. Não beligerante, mas mutuamente provocativa.

⁸ Cf. ZIMMERMAN, M. Heidegger, Buddhism, and deep ecology, in *The Cambridge companion to Heidegger*, ed. GUIGNON, C. B. (ed). Cambridge/EUA: Cambridge University Press, 1993.

⁹ Nesse sentido, as comparações mais frequentes entre Heidegger e o budismo se dão pelas vertentes do zen. Cf. KREEFT, P. *Zen in Heidegger's Gelassenheit*. *International Philosophical Quarterly*, 11. Dezembro, 1971; FU, C. W. *Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics*, in *Buddhist and Western Philosophy: A Critical Study*, ed. Charles Guignon. Nova Déli: Sterling, 1981; STEFFNEY, J. *Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen*, *Philosophy East and West*, 27. Julho, 1977. pp. 323-35; STEFFNEY, J. *Mind and Metaphysics in Heidegger and Zen Buddhism*. *Eastern Buddhist*, 14. 1981. pp. 61-74.

(*Alltäglichkeit*), para esse autor, é o modo mais comum de existir no mundo. É um estado em que nos encontramos *todos os dias*, imersos em rotinas, hábitos e preocupações; nosso “comportamento natural”. Sendo que *todos os dias* não se refere à soma dos dias de nossa vida, mas a uma experiência temporal peculiar, marcada pela repetição, pela rotina, por um tempo que parece não avançar, preso em uma *expectativa por um amanhã que aguarda um eternamente ontem*. É um modo de *existir mediano e não surpreendente*, mediante o qual vivemos atados e arrastados pelas convenções e costumes do contexto social e histórico em que fomos lançados. A cotidianidade não é algo que escolhemos deliberadamente, mas ela que, por meio do convívio, impõe-se e nos determina, fazendo de cada um de nós, em nossas atitudes, mentalidades e aspirações, uma média dos outros.

Uma rotina baseada na repetição de padrões de comportamentos e forma de pensar que são determinados pelo contexto em que a pessoa vive e assimiladas, principalmente, através da convivência com os outros. A análise dos mecanismos que estruturam esse modo de existência ocupou grande parte do ministério de Siddhartha Gautama, o Buda histórico. Para o Buda, a vida é comparada a uma roda que gira incessantemente, levando os seres a renascerem em diferentes formas de vida, experimentando prazer e dor de forma cíclica. Esse ciclo de mortes e renascimentos, que pode ser interpretado como uma sucessão de várias existências, mas que também pode ser aplicado como uma descrição da variação de modos existenciais dentro do curso de uma vida humana, como argumentaremos mais adiante, é o que o Buda chama de *samsāra*. A existência samsárica, também designada como existência ordinária, é caracterizada pela tendência de se apegar a hábitos, crenças e padrões de comportamento que são formados por meio da associação e comparação incessante com os outros, fazendo a mente da pessoa ser arrastada pelo fluxo de apegos, aversões e incompreensões que conduz a humanidade.

Para Heidegger e para o Buda, por estarmos aprisionados à monotonia e mediocridade¹⁰ desta cotidianidade, vivemos a maioria dos nossos dias, e até

¹⁰ Neste trabalho, usamos essa expressão, mediocridade, no sentido de algo comum, mediano, ordinário e não com as conotações pejorativas de insuficiência, vulgaridade e inferioridade que usualmente também são a ela vinculadas.

todos eles, sem encarar e compreender a essência do que somos, isto é, contextos indeterminados e indetermináveis de relações interdependentes e impermanentes, desprovidos de uma essência fixa e imutável. Essa definição que aqui apresentamos de forma concisa e até mesmo críptica será o tema dos capítulos um e dois deste trabalho, onde discutiremos, respectivamente, as concepções de Heidegger e do Buda acerca da existência. A cotidianidade, com suas tentações e artifícios, não só desencoraja o aprofundamento próprio, como expressa Heidegger, ou iluminado, como diz o Buda, na essência do nosso ser, como também é geradora de uma incompreensão fundamental que permeia toda nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. Desse modo, criamos uma falsa noção de identidade baseada na crença em alguma forma de eu substancial, encapsulado em nosso *interior* e essencialmente diferente do mundo que lhe é (nos é) *externo*. Seduzidos e entregues a essa ilusão, existimos de modo impróprio¹¹, nas palavras de Heidegger, ou *ignorante*, na designação do Buda, empenhados em esquivar e fugir da constatação do que essencialmente somos - entes indeterminados e transitórios -, o que fazemos nos entregando novamente e ainda mais à cotidianidade, a fim de que, em seus afazeres contínuos, novidades sempre renovadas e interesses superficiais, consigamos calar qualquer inquietação que pudesse nos conduzir a uma reflexão que arrancasse o véu das nossas ilusões cotidianas. Do que exatamente fugimos na cotidianidade, é o que ocupa as discussões do terceiro capítulo; qual é o destino dessa fuga, o local onde cotidianamente procuramos abrigo, é o assunto do quarto e último capítulo.

¹¹ Os termos heideggerianos *Uneigentlichkeit* e *Eigenlichkeit* foram traduzidos de duas maneiras, pelo menos, para o português. Enquanto Márcia de Sá Cavalcantes Schubak adota o par “inautenticidade” e “autenticidade”, respectivamente, em sua tradução de *Ser e tempo* (Heidegger, 2015), Fausto Castilho opta por “impropriedade” e “propriedade” ao traduzir essas expressões (Heidegger, 2012). Além dessas duas traduções, ambas utilizadas neste trabalho, essa variação também está presente em muitos dos comentadores de Heidegger que utilizamos neste trabalho, tanto em português como em outros idiomas. Entendendo que manter essa alternância poderia afetar a clareza do texto e confundir o leitor, optamos por padronizar a tradução desses termos, transpondo-os como impropriedade e propriedade sempre que se faz referência a *Uneigentlichkeit* e *Eigenlichkeit*. Daí também derivam caracterizações de atitudes do ser-aí como “próprias” ou “impróprias”. Tal decisão se baseia na melhor correspondência, em nossa opinião, dessas expressões do português em relação ao original alemão formado a partir do adjetivo *Eigen*, “próprio”. Cabe ainda ressaltar que próprio e impróprio, neste caso, não carregam o sentido de algo desaconselhável ou indevido, como essas palavras podem sugerir em nosso idioma; próprio, em Heidegger, refere-se ao pertencimento do ser-aí a si mesmo.

Propor um diálogo entre filósofos diferentes é sempre uma tarefa melindrosa. Quando entre eles existe uma enorme diferença de contexto cultural, histórico e, especialmente, de modo de se ver e aproximar dos fenômenos - Heidegger não está propondo uma doutrina de libertação espiritual e o Buda não está fazendo uma proto-fenomenologia - há um risco ainda maior de que o empreendimento, ao invés de trazer esclarecimento mútuo, acabe por criar um imenso espantalho disforme. Ao removermos essas filosofias de seus contextos históricos, estamos em grande risco de amputá-las ou deturpá-las a fim de criar uma versão que melhor se encaixe nos parâmetros de comparação que idealizamos. Além da dificuldade de confrontar o pensamento de dois pensamentos diferentes em tantos sentidos, temos ainda que considerar que estamos escrevendo em português sobre um autor cuja obra foi escrita em alemão e outro que, tendo utilizado o idioma prácrito em vida, teve suas palavras inicialmente vertidas para o papel em pâli e sânscrito. As expressões originais guardam nuances culturais, jogos de linguagem, ambiguidades e contextos sócio-históricos que fatalmente são afetados e apagados nas traduções, por mais esmerado que seja o trabalho do tradutor. Em vista disso, dedicamos os dois primeiros capítulos para apresentar Heidegger e o Buda individualmente, empenhando-nos em precisar seus conceitos a fim de proporcionar uma chave de leitura para o intérprete que eventualmente não esteja familiarizado com algum deles, e, para aqueles que já possuem domínio de um ou de ambos, indicar quais regiões estão sendo abordadas em seus respectivos campos de ideias.

O primeiro capítulo é uma exposição da analítica existencial do ser-aí na perspectiva heideggeriana. Esta parte do trabalho tem como objetivo explorar as estruturas existenciais do ser-aí e, por isso, se concentra principalmente no capítulo cinco da primeira seção de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger trata da constituição ontológica do ser-em. Iniciamos o capítulo descrevendo as estruturas existenciais da abertura do ser-aí, seguindo o percurso delineado pelos parágrafos 29 ao 34 de *Ser e Tempo*. Desse modo, expusemos como, segundo o autor alemão, está estruturada a abertura originária do ser-aí, isto é, quais são as articulações existenciais que possibilitam nossa relação com os entes intramundanos, com os outros e conosco mesmos. Aqui discutimos sobre

os conceitos de *ser-no-mundo*, *compreender*, *encontrar-se em*, *fala*, entre outros. A fundamentação teórica do capítulo orbita a obra *Ser e Tempo* e publicações da primeira fase do autor, tais como *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, texto de preleção proferida em 1923 que já apresenta discussões e conceitos que seriam aprofundados na obra magna de Heidegger, e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, livro que reúne preleções ministradas nos anos posteriores à publicação de *Ser e Tempo* e nas quais o filósofo complementa alguns temas abordados nessa obra.

No segundo capítulo, apresentamos alguns tópicos da mensagem do Buda para esboçar qual era sua concepção sobre a existência. O Budismo possui uma filosofia elaborada, rica em sutilezas lógicas e elucubrações argumentativas, porém ele é antes de tudo uma religião com propósito soteriológico, e ter isso em vista é crucial para enquadrar nossa compreensão de sua filosofia numa perspectiva correta. Com o intuito de nos ater o mais fielmente possível às palavras do próprio Buda e sua repercussão no budismo primitivo, as fontes primárias foram buscadas em textos dos primeiros séculos do budismo indiano, principalmente no Cânone Pāli, as escrituras da linhagem Theravada, reconhecidas como um dos registros escritos mais antigos do budismo, obras de tratadistas como Buddhagosa e Vasubhandu, além de budologistas contemporâneos que escreveram sobre os ensinamentos originais do Buda e sua sistematização no contexto indiano. O capítulo se ocupa de três conceitos que, conforme propomos, podem servir como ponte entre o pensamento de Heidegger e do Buda. O primeiro conceito é o não-eu, que expressa a negação da existência da alma ou de qualquer princípio imaterial permanente no interior do homem. O segundo conceito é a impermanência, estreitamente vinculado à co-originação dependente, princípio ontológico que postula que todos os fenômenos estão ligados entre si por uma trama incomensurável de causalidades e condicionalidades. Encerramos o capítulo considerando o amplo alcance do sofrimento como uma condicionalidade da existência ordinária que faz dela essencialmente determinada por uma disposição de insatisfação face às vicissitudes, fragilidades e imprevisibilidades inerentes à vida.

No terceiro capítulo, adentramos ao diálogo entre Heidegger e o Buda. Tendo em vista a verdadeira natureza da existência apresentada nos capítulos anteriores, nossa atenção volta-se para a análise das motivações que impulsionam os indivíduos a viverem de maneira a negligenciar essa essência no âmbito de suas vidas cotidianas. O debate instaurado neste capítulo explora, mediante o confronto de argumentos provenientes das obras de Heidegger e dos discursos do Buda, a complexa relação existencial com a finitude e o nada. Neste contexto, a morte não é meramente concebida como o evento derradeiro do organismo biológico; antes, é compreendida como um modo de ser do indivíduo que o acompanha durante sua vida, provocado pela consciência de sua finitude inescapável. A discussão do capítulo aprofunda-se ainda na análise da percepção angustiante, muitas vezes tácita, de que os sentidos utilizados para estruturar o mundo são fundamentados em conjuntos de relações transitórias, carentes de caráter substancial e permanente. Para tanto, é evocado o existencial heideggeriano da angústia e a noção budista de sofrimento, particularmente a forma sutil de sofrimento motivado pela condição de existirmos em uma realidade impermanente. Dessa forma, o capítulo busca desvelar as nuances e implicações dessas percepções, discorrendo sobre como as pessoas buscam esquivar-se de encarar todo o peso da constatação de que o sentido de suas existências é construído sobre um fundamento essencialmente indeterminado.

No quarto capítulo, a discussão avança, buscando traçar o destino dessa fuga angustiada. A partir, principalmente, das concepções de decadência e impropriedade em Heidegger e da condição de ignorância espiritual explicitada pelo Buda, investiga-se o comportamento mais típico das pessoas em suas rotinas cotidianas como um contínuo movimento de negação ao reconhecimento da efemeridade da vida e da carência de um fundamento permanente e absoluto para a existência. Recorrendo ainda a outros conceitos correlatos em Heidegger, como o *impessoal*, *fatalório*, *curiosidade* e *ambiguidade*, e as noções budistas tais como *visão/ideia*, *avidez* e *delusão*, propusemos um esforço conjunto entre o filósofo alemão e o mestre indiano no sentido de interpretar nossos modos de agir e pensar mais comuns como tentativas sempre renovadas de fugir da

finitude pessoal e abafar a angustiante consciência da própria indeterminação fundamental como a essência da existência.

Este trabalho não se propõe a estabelecer uma equivalência rígida entre as filosofias de Heidegger e do Buda nem, como fez Reinhard May, investigar possíveis influências do Oriente sobre o pensamento heideggeriano. Busca-se convidar ambos os pensadores para um diálogo aberto e provocativo, a fim de explorar, de forma conjunta, as características do nosso modo de ser na cotidianidade mediana. A intenção é desvelar, a partir de suas perspectivas tão distintas, mas que por vezes se aproximam, as nuances e complexidades da existência, buscando compreender como a finitude, a angústia, o sofrimento e a busca por sentido moldam nossa experiência de mundo.

1 - A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO SER-AÍ

Heidegger é um filósofo preocupado com o ser, e elucidar o sentido do ser é seu objetivo manifesto já no início de sua obra magna, *Ser e Tempo*. Mas o que é ser? Heidegger argumenta que essa pergunta, que aparenta ter um alvo óbvio, acabou se tornando o assunto mais obscuro da filosofia ocidental justamente devido à sua enganosa aparência de obviedade. Quando ainda em seu primórdio clássico às margens do Mediterrâneo, a Filosofia permitiu que dois termos que indicam coisas bem diferentes acabassem por se confundir. Ser e ente foram usados indiscriminadamente como sinônimos; um erro que teria sido germinado entre gregos e sedimentado durante séculos de tradição filosófica. Um erro crasso que se sedimentou em verdade evidente, acusará Heidegger. O “[...] ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente [...]” (Heidegger, 2015, p. 41), explica o pensador alemão. Ainda que esses termos costumem andar sempre juntos, pois “[...] ser diz sempre ser de um ente [...]” (Heidegger, 2015, p. 42), existe uma diferença ontológica importante entre eles; ser é ser, ente é ente¹². O ser não é o objeto tangível que tenho em mãos nem o animal que vejo no campo, a pessoa que cumprimento na rua. Não é sequer o ente supremo, ou realidade última, que criou e mantém o universo. Deus “é” também um ente. Construções mentais como palavras e imagens também são entes que possuem seu modo de ser. O ser foi considerado, desse modo, o “[...] conceito mais universal e mais vazio” (Heidegger, 2015, p. 37). Universal por ser empregado a todo momento, e vazio por ser compreendido a cada vez sem precisar de uma definição. Questionar o que é o ser, esse conceito evidente ao ponto de ser indefinível, tornou-se um “erro metodológico” que deveria ser evitado.

Será essa questão inquestionada que Heidegger vai obstinadamente interpelar. Mas como chegar a conhecer o que é ser se ele não está entre os objetos ordinariamente captados pelos sentidos ou idealizados pela mente? Heidegger tem um *insight*: de fato, não sabemos o que é o ser, mas conhecemos

¹² Heidegger usa *ente* para falar de tudo aquilo que é. Pedras, árvores, riachos, animais, pessoas, ideias, criaturas mitológicas e até Deus são entes. A expressão *ser* não aparece em Heidegger no sentido lato com que ele é corriqueiramente utilizada para designar entidades existentes (seres vivos, ser supremo); *ser* é sempre o ser de um ente, porém não é seu sinônimo. Reconhecer essa diferença ontológica é essencial para compreender a filosofia de Heidegger. Cf. § 2 de *Ser e tempo*.

um ente que possui a peculiaridade de estar sempre em busca do sentido de ser, e que vive deste modo peculiar porque ser lhe faz sentido; este ente “[...] somos nós mesmos” (Heidegger, 2015, p. 85). Seguindo suas (nossas) pegadas em seu (nosso) modo de ser cotidiano, espera-se que, entendendo-se o modo de ser desse ente, possa-se arrancar o sentido do ser da treva milenar em que esteve confinado e finalmente trazê-lo à luz. Este é um tema provocante e profundo; que um filósofo da envergadura de Heidegger tenha dedicado sua longa carreira orbitando ao seu redor é uma prova disso. Este trabalho, contudo, não se ocupará da pergunta pelo ser. Deixaremos ela por aqui, convidando aos interessados no seu mistério que busquem seus desdobramentos na obra de Heidegger. A mencionamos de início por dois motivos: a) porque não se pode falar sobre a filosofia de Heidegger sem ao menos ter em vista sua missão principal e b) pois a questão do ser nos trouxe até o componente do pensamento heideggeriano que nos interessa neste trabalho, a caracterização do único ente que pergunta pelo ser, isto é, a analítica existencial do ser-aí.

1.1 Ser-aí

A qualquer aproximação da analítica existencial heideggeriana, uma questão se impõe, imperativa: quem é o ser-aí? A expressão alemã que Heidegger emprega, *Dasein*, não é nova e pode ser encontrada em diferentes contextos. É a combinação entre o advérbio de lugar *da*, que indica localização, como em *Da ist das Buch*, “**ali** está o livro”, e o verbo *sein*, “ser”, a exemplo de *Wir sind Studierende*, “nós **somos** estudantes”. *Dasein*, como termo composto, é frequentemente usado na linguagem cotidiana para indicar a mera presença ou existência factual de coisas ou pessoas. No entanto, no vocabulário filosófico, o termo é empregado desde pelo menos o século XIX como sinônimo de *Existenz* (existência). Kant utilizou *Dasein* em expressões como *Daseins in der Zeit* (existência no tempo), *Daseins der Objekte* (existência dos objetos) e *Bewusstsein meines Daseins* (consciência da minha existência), entre outros contextos (Kant, 1919). Já Heidegger adota o termo, mas lhe confere um significado distintivo em sua filosofia. Literalmente, *Dasein* pode ser traduzido

para o português como ser-aí (*Da* = *aí* + *sein* = ser), e essa tradução é amplamente utilizada tanto nas versões portuguesas das obras de Heidegger quanto na literatura secundária e em estudos que discutem seu pensamento, embora existam outras propostas de tradução¹³. Desde o Relatório-Natorp, texto de 1922, *Dasein* começa a ser usado por Heidegger para falar do modo de ser característico dos humanos. Já que o termo faz referência, de alguma forma, à experiência humana, por que Heidegger não usou palavras mais habituais como *Mann* (homem) ou *Mensch* (pessoa/humano)? Ao ressignificar a terminologia tradicional e reinterpretar *Dasein*, ele já dá indícios de que sua análise procura prover uma nova visão sobre o fenômeno humano, desvencilhando-se de uma concepção arraigada que entende o ser humano a partir de substância e propriedades, e liberando uma nova compreensão que apreende o ser do homem, o ser-aí, “[...] como aquele ente cujo ser está em jogo, em questão para ele¹⁴” (Dahlstrom, 2013, p.35). Ao caracterizá-lo assim, Heidegger quer evitar que o modo de ser dos homens seja reduzido justamente a uma coisa entre outras coisas, passível de ser compreendido a partir de categorias que usamos para falar de pedras, acidentes geográficos ou animais.

A primeira parte de *Ser e tempo* é a consolidação de um movimento que Heidegger já vinha desenhando desde o início da década de 1920. Movimento que o afastou de seu antigo mestre, Edmund Husserl, e de toda uma longa tradição substancialista e subjetivista que remonta a Kant, Descartes e retrocede até os clássicos gregos. Para afastar os riscos de má interpretação, Heidegger evitou usar termos como “homem”, “sujeito”, “ser humano”, “humanidade”, por serem palavras que carregam uma pesada bagagem que as vinculam a uma

¹³ A tradutora Marcia Sá Cavalcante Schuback, na tradução para o português publicada pela Editora Vozes (2015), adotou o termo “presença” para traduzir *Dasein*. A despeito de reconhecermos a importância e qualidade do trabalho desta tradutora, sendo, aliás a principal tradução de *Ser e tempo* adotada neste trabalho, julgamos que, no que se refere à tradução deste conceito, a escolha não foi acertada, pois a palavra *presença* em nosso idioma evoca justamente noções que Heidegger objetivava depurar do termo *Dasein*, tais como a ideia de algo simplesmente dado e determinado. Embasados por outros tradutores do filósofo, tanto para português como para outros idiomas, acreditamos que a opção por traduzir *Dasein* como ser-aí, além de corresponder de forma mais direta e literal à composição da expressão original, evita ambiguidades interpretativas e carrega com mais propriedade o sentido do conceito. Diante disso e prezando pela coerência interna deste trabalho, optamos por tornar ser-aí a opção padrão para traduzir todas as referências ao termo *Dasein* doravante, convertendo tanto as ocorrências em que os autores citados mantiveram o original alemão como as traduções variantes, tais como a já mencionada “presença”.

¹⁴ Heidegger characterizes *Dasein* as that entity whose being is at stake, at issue for it.

concepção de sujeito metafísico, fonte e morada de um princípio imaterial (seja uma alma imortal ou a habilidade inata de raciocínio abstrato). Essa dicotomia sujeito-objeto representava para Heidegger não meramente um entrave para o seu trabalho, mas precisamente o paradigma filosófico que ele se propôs a contestar.

Dependendo do contexto, o ser-aí “[...] pode designar esse modo de ser ou o ente que tem esse modo de ser¹⁵” (Dahlstrom, 2013, p.36), por isso podemos nos sentir tentados a sobrepor ser-aí sobre o ser humano, principalmente em leituras iniciais da obra de Heidegger. Contudo, Charles E. Scott (*in* Davis, 2020, p. 95) esclarece que, ao adotar uma perspectiva heideggeriana, “[...] podemos chamar indivíduos específicos que vivem de suas maneiras particulares de seres humanos. Chamaremos suas estruturas ontológicas unificadas e ocorrentes de ser-aí.” Embora estreitamente relacionados, ser humano e ser-aí não são sinônimos. Sobre o ser-aí, Nicholson (*in* Polt, 2005, p. 48) explica que:

[...] o termo possui um duplo valor. Há passagens em que o termo coincide tão intimamente com o termo *Mensch*, "ser humano", que as duas palavras podem se alternar na prosa de Heidegger (pp. 11, 14 e 57). Esse é o uso que Heidegger pressupõe quando escreve que o *ser-aí* é "o ente que nós mesmos somos" (p. 7). Por outro lado, *ser-aí* não é um termo predicativo normal ou um nome para nossa espécie humana. [...] Heidegger nos diz que "o termo *ser-aí* é uma expressão pura do ser" (p. 12). O segundo componente da palavra não é um substantivo alemão normal, mas um gerúndio, a forma nominalizada do infinitivo *sein* (= "ser")¹⁶.

O que Heidegger *tem em mãos* ao analisar o ser-aí não é a abstração de um sujeito puro da consciência nem o funcionamento orgânico de um espécime biológico; o ente privilegiado na análise é o modo de ser de quem pergunta pelo “ser” e para quem “ser” faz sentido, o “[...] ente que se ache a princípio absorvido na facticidade incontornável de seu mundo, ao mesmo tempo em que seja

¹⁵ *Dasein may designate this manner of being or the entity with this manner of being.*

¹⁶ [...] that the term has a double value. There are passages in which the term coincides so closely with the term *Mensch*, "human being:" that the two words can alternate in Heidegger's prose (pp. 11, 14 and 57). This is the usage that Heidegger is assuming when he writes that *Da-sein* is "the entity that we ourselves are" (p. 7). On the other hand, *Da-sein* is not a normal predicate term or a name for our human species.[...] Heidegger tells us that "the term *Da-sein* [is] a pure expression of being" (p. 12). The second component of the word is not a normal German noun but a gerund, the nominalized form of the infinitive *sein* (= "to be").

marcado por uma relação originária e indissolúvel com o ser” (Casanova, 2013, p. 87). Embora ser-aí aponte a essência do humano, incorremos em má compreensão ao imaginar que o que Heidegger caracteriza como ser-aí seja um corolário do conceito de sujeito desenvolvido pela tradição filosófica ocidental, ou ainda um análogo de definições biológicas e zoológicas sobre os indivíduos humanos.

Consequentemente, o ser-aí não é idêntico ao ser-humano. A análise do ser-aí é, portanto, distinta dos estudos tradicionais da natureza humana (por exemplo, antropologia, biologia, psicologia), especialmente porque eles concebem antecipadamente o humano como algo à disposição na natureza, ontologicamente indiferenciado de qualquer outra formação natural ou realidade¹⁷ (Dahlstrom, 2013, p.36).

Em sua composição, a própria palavra ser-aí indica um aspecto central desse ente. O seu ser (*sein*) está no seu aí (*Da*). O *ser-aí* é um ser situado. Em vez de uma emanção da subjetividade de uma consciência interna, ele é, de início, uma experiência existencial de estar/ser em uma conjuntura social e histórica previamente dada. Em seu dicionário de conceitos heideggerianos, Dahlstrom explica que o aí do ser-aí não deve ser tomado como uma mera indicação espacial, como se estivesse assinalando um determinado ponto geográfico ocupado pelo ser-aí.

O advérbio "Da" geralmente significa "aqui" ou "ali", como em "Aqui está o mato" (*Da ist das Unkraut*). No entanto, encontramos aqui de uma maneira que não pode ser reduzida a meramente ocupar um espaço. Ser-aí é experimentar um mundo se abrindo, no qual entidades e até mesmo objetos têm um lugar. Nesse sentido, Heidegger insta seus leitores a compreenderem "Da" não como um advérbio espacial, mas como sinalizando a abertura, ou, de forma equivalente, a clareira (*Lichtung*), na qual os entes estão presentes ou ausentes¹⁸ (Dahlstrom, 2013, p. 35).

¹⁷ Accordingly, being-here is not identical to being-human. The analysis of Dasein is thus distinct from traditional studies of human nature (e.g. anthropology, biology, psychology), especially since they pre-emptively construe the human as something on-hand in nature, ontologically undifferentiated from any other natural formation or reality.

¹⁸ The adverb *da* typically means "here" or "there," as in "Here is the weed" (*Da ist das Unkraut*). However, we find ourselves to be here in a way not reducible to merely occupying a space. To be-here is to experience a world opening up, in which entities and even objects have a place. Accordingly, Heidegger urges his readers to understand *da* not as a spatial adverb but as signaling the disclosedness or, equivalently, the clearing (*Lichtung*), in which entities are present or absent.

O aí (*Da*) em ser-aí significa que o ser-aí é um ser-lançado (*Geworfenheit*); e assim inserimos mais um conceito heideggeriano que exige explicação. A raiz do substantivo formado por Heidegger, *Geworfenheit*, vem de *Werfen*, que tem o significado de “arremessar, jogar, lançar”, e também pode ser usado, especialmente no caso de animais, com o sentido de “dar à luz”. O ser-lançado, uma das características fundamentais do ser-aí, expressa a condição de que surgimos no mundo em contexto histórico modulado por circunstâncias que não foram particularmente preparadas para nós e que fogem ao nosso controle. “O ser-aí é lançado no mundo, mas não há um lançador” (Critchley; Schürmann, 2016, p. 104).

O fato de o ser-aí ser lançado “[...] significa primordialmente que seu ‘nascimento’ (SZ 374) é algo passado e algo que o ser-aí sofre passivamente. Primeiro, o advento do ser-aí não é resultado de sua agência. Ele não escolheu nem ser nem não ser o que é¹⁹” (Withy in Wrathall, 2021, p. 753). O ser-aí se vê jogado em uma corrente de acontecimentos que teve início muito antes dele *entrar em cena*. E tendo sido lançado, “[...] o que ele é agora é algo com que o ser-aí está preso ou tem que tolerar” (Withy in Wrathall, 2021, p. 753). O tipo de ser-aí que ele será dependerá fundamentalmente do ambiente em que foi lançado. Isso significa dizer que o ser-aí é atravessado por sua facticidade, ou seja, que seu contexto histórico e social específico é uma força predominante sobre o seu ser, ao ponto de a dicotomia externo-interno não ser aplicável. Ele “[...] não possui um polo egoico substancial” (Dubois, 2004, p.25). Não sai do acaso de sua interioridade, onde repousaria a essência do seu ser, para explorar o mundo que está fora de si. O que ele é em seu ser, o que ele julga na maioria das vezes como seu *verdadeiro eu interior*, é definido a partir do seu aí, isto é, do fato de existir em uma conjuntura específica que modela suas características individuais.

Ser-lançado na existência está ligado de forma estreita e indissociável à facticidade (*Faktizität*), e explica Heidegger que (2015, p. 194) “[...] *facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um*

¹⁹ *That Dasein is thrown means primarily that its “birth” (SZ 374) is something past and something that Dasein passively undergoes. First, coming into Dasein is not the result of Dasein’s agency. It did not choose either to be or to be what it is.*

caráter ontológico do ser-aí assumido na existência". Cada ser-aí tem seu conjunto de contingências fáticas que estabelecem uma condição existencial específica, moldada pela sua cultura, contexto social, relações interpessoais, experiências passadas e outras influências que o afetam desde seu ambiente circundante. Por isso, "[...] ser-lançado significa que eu tenho um passado que carrego sempre comigo, que deve servir como uma base para a minha existência presente e que define e limita as minhas possibilidades futuras²⁰" (Watts, 2014, p. 34). E este lançamento na facticidade da existência não é um evento único que ocorre tão somente no momento do nascimento. A cada instante, o ser-aí é lançado em um contexto que o confronta com uma série de limitações, possibilidades e constrangimentos inerentes à existência, e deverá responder ao apelo de ser partindo sempre dessas circunstâncias que, além disso, são sempre cambiantes. "Isso é o que o termo 'ser-lançado' torna vívido, tanto o caráter penoso de encontrar-se situado — nos termos mais precisos de Heidegger: 'entregue' a uma situação — quanto a inevitabilidade de ter que seguir adiante a partir daqui²¹" (Slaby in Wrathall, 2021, p. 248). As condições fáticas que atravessam o ser-aí estão sempre mudando num nível totalmente fora do seu controle, mas que tem peso imediato e imperativo sobre sua atitude individual. Por isso, Heidegger afirma que o lançamento é um movimento repetido e incessante, já que "[...] o estar-lançado não só não é um 'feito pronto' como também não é um fato acabado. Pertence à *facticidade* da presença ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é" (Heidegger, 2015, p. 244).

Se o homem, cujo modo de ser é ser-aí, não possui um princípio imaterial interno que o defina, se não há uma alma ou substância pensante que sirva de eixo fixo e permanente do seu ser, onde ainda poderíamos localizar um fundamento que nos permita reconhecê-lo como um ente? Que aspecto individual o distingue de outros entes e justifica que seja considerado essencialmente diferente dos demais entes? Para Heidegger, a particularidade

²⁰ In other words, my thrownness means that i have a past i always carry with me, that must serve as a foundation for my present existence and which defines and limits my future possibilities.

²¹ This is what the term "thrownness" makes vivid, both the burdensome character of finding oneself situated — in Heidegger's more precise terms: "delivered over" to a situation — and the inevitability of having to go on from here.

do ser-aí está em que “[...] a ‘essência’ deste ente está em ter de ser” (Heidegger, 2015, p. 85).

Para discorrer acerca do que identifica como a essência do ser-aí, Heidegger usará o termo *Existenz* (existência). Semelhantemente ao que fez com a expressão *Dasein*, ele retira essa palavra do seu uso mais corriqueiro no alemão e a incorpora em sua filosofia, revestida de um sentido próprio. Para tanto, estabelece uma diferenciação entre *Existenz* e seu correlato latino *existentia*. A *existentia*, diz Heidegger, “[...] designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 85). A *existentia* fala das coisas caracterizadas por um *quid*, um quê. Aplica-se ao computador utilizado para redigir esse texto, à mesa sob ele, às estantes no escritório. Entes que se abrem para serem definidos em categorias objetivas e fixas. Eles são simplesmente dados, pois simplesmente são; o seu ser não é uma questão para eles. Eles sequer são capazes de colocar questões. Quem reconhece o ser destes entes é apenas o ser-aí, e para este o seu próprio ser é o mais premente dos problemas. Quem possui este modo de ser não é caracterizado como um *quê*, e sim como um *quem*. O seu modo de ser é radicalmente diferente daquele dos entes simplesmente dados, logo, a designação da *existentia* não pode acomodar inteiramente a essência do seu ser. Para falar sobre esse “[...] aspecto interpretador de si mesmo que o ser humano possui²²” (Dreyfus, 2003, p. 26), que é o modo de ser privilegiado do ser-aí, Heidegger reserva o termo “*Existenz*”. Assim, justifica Heidegger, “[...] evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar *existentia* e reservando-se existência [*Existenz*] como determinação ontológica exclusiva do ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 85).

Só tem existência, portanto, só é ser-aí, aquele ente cujo próprio ser é uma questão sempre aberta, ainda que não se aperceba disso de forma temática o tempo todo. Como existentes, “[...] não somos nada além de nossas compreensões e incompreensões do mundo e do lugar que nele ocupamos, e de nossas mais ou menos claras compreensões e incompreensões dessas

²² [...] aspecto interpretador de sí mismo que tiene el ser humano.

próprias compreensões, e assim por diante, interminavelmente” (Rée, 2000, p. 16). O ser humano é um ser-aí porque ele existe e não simplesmente é. E, como existente, ele é um ente que não possui nenhuma determinação quididativa. “As características constitutivas do ser-aí”, diz Heidegger, “[...] são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (Heidegger, 2015, p. 85). O ser-aí não possui uma substancialidade fixa a ser descoberta e cultivada, “[...] ao contrário, tudo aquilo que ele é só se determina a partir do estabelecimento existencial de um de seus modos possíveis de ser” (Casanova, 2013, p. 90–91). O ser-aí é o que ele se torna. E esse tornar-se não é o desenvolvimento de uma natureza inata ou o cumprimento de uma missão divina. Não há nenhum padrão universal ou instrução de montagem; o ser-aí projeta-se a si mesmo a partir da “[...] inter-relação incessante com o seu mundo. Jogado em um determinado mundo fático, ele assume comportamentos a partir de orientações que recebe do mundo circundante” (Casanova, 2013, p. 93). Qual seria a direção desse processo de tornar-se? Todas e nenhuma. O ser-aí está incessantemente ampliando e reconfigurando o projeto existenciário que ele é a partir das orientações fornecidas pela cotidianidade mediana de seu mundo (Casanova, 2013, p. 104).

“A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” (Heidegger, 2015, p. 85). Um ente assim caracterizado não pode ser analisado partindo dos métodos da metafísica tradicional: enquadrando em categorias, detalhando predicados e descrevendo seu eixo substancial. “As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’” (Heidegger, 2015, p. 85). Para compreendê-lo, temos que observá-lo se manifestar em sua indiferenciada cotidianidade mediana (Heidegger, 2015, p. 87) e a partir daí interpretar seu ser em suas modalidades. São as atitudes mais típicas do ser-aí, aquelas que estão presentes nas práticas diárias de todos os indivíduos em qualquer contexto cultural, que revelam o modo de ser do ser-aí, esse ente que nós sempre somos. E porque elas são originárias em relação às variedades históricas e sociais, ou seja, vêm antes e embasam as configurações ôntico-

existenciárias do agir humano em cada cultura,²³ essas atitudes típicas têm caráter existencial e ontológico. Como explica Dreyfus (2003, p. 38), ao “[...] descrever a vida cotidiana, Heidegger pretende explicitar ante nossos olhos as estruturas gerais e transculturais de nosso modo de ser auto-interpretador e de que maneiras essas estruturas dão conta de todas as modalidades possíveis de inteligibilidade²⁴”. Heidegger compreende que essa noção peculiar de existência exige uma nova abordagem conceitual do ente que é assim caracterizado. Anos antes da publicação de *Ser e tempo*, essa necessidade já estava clara para ele, como pode ser visto na preleção *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, proferida em 1923:

O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta esteja “aí”, será denominada existência. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados existenciais (Heidegger, 2012a, p. 22).

Os existenciais são estruturas ontológicas do ser-aí que o distinguem dos demais entes simplesmente dados, e o fazem de um modo essencialmente diferente de propriedades ônticas. Podemos asseverar que um leão, uma guitarra e um volume encadernado das aventuras de *Dom Quixote* não são a mesma coisa a partir de constatações irrefutáveis: sua forma corporal, composição química, as funções das suas partes, se são vivos ou inanimados e outros inúmeros contrastes. Porém, a despeito de quantas e quão rigorosas forem as discriminações que colocarmos nesses entes, eles ainda aparecem nivelados em relação ao ser-aí. Os existenciais do ser-aí o fazem despontar como um ente singular entre os demais porque são as marcas de seu caráter ontológico.

²³ Como ressalta Dreyfus (2003, p. 38), Heidegger não está interessado em uma análise sócio-histórica de caráter ôntico que vise o significado de ser um ser humano em momentos específicos da história ou imersos em determinadas culturas.

²⁴ *Al describir la vida cotidiana, Heidegger intenta explicitar ante nuestros ojos las estructuras generales y transculturales de nuestro modo de ser auto-interpretador y de qué manera estas estructuras dan cuenta de todas las modalidades posibles de inteligibilidad.*

Originam-se diretamente de uma particularidade só sua, que é a relação que mantêm com o ser.

Salanskis (2011, p. 19) explica que:

Os *existenciais* de Heidegger são nomes gerais de atitude, nos quais somos convidados a reconhecer os padrões das atitudes mais singulares que, em escalas temporais variadas, de fato assumimos: por exemplo, o ser-no-mundo, compreender, a angústia, só para nomear três deles.

Existenciais não são propriedades acidentais que podem ser subtraídas do ser-aí, examinadas isoladamente e depois encaixadas novamente. Posso conceber o azul celeste sem levar em conta as condições meteorológicas necessárias para um céu claro, mas não posso captar o significado existencial de *ser-no-mundo* sem ter em vista a unidade fenomenal que é o ser-aí. Ao discorrer sobre qualquer um dos aspectos existenciais, devemos ter sempre em mente que eles são aspectos interconectados, unidos aos demais de forma cooriginária e inseparável. Como conceitos fundamentais da analítica, os existenciais “[...] não são acréscimos posteriores, mas motivos condutores: deve-se tomar o ser-aí na acepção de sua maneira de ser” (Heidegger, 2012a, p. 22).

A constituição do ser-aí não é fragmentada ou fragmentária, entretanto, “[...] a impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem essa constituição” (Heidegger, 2015, p. 98–99). Para alcançar uma compreensão abrangente sobre a estrutura como um todo, a análise forçosamente deve caminhar passo a passo, detendo-se provisoriamente em aspectos delimitados à medida que progride. O que se pretende mostrar a seguir, com a apresentação de alguns existenciais, é o efeito de circularidade interpretativa da analítica heideggeriana. À medida que passamos da análise de um existencial para o outro, veremos que este prepara o campo para o entendimento daquele, enquanto o estudo do seguinte nos faz progredir na compreensão sobre aquele que foi tomado por primeiro.

Os existenciais não são como habilidades que vão sendo adquiridas ou como atributos que se acumulam por etapas. Assim que o ser-aí se dá, todos os seus existenciais estão ocorrendo. Ainda que não exista uma anterioridade entre

os momentos do ser-aí, pode-se destacar alguns existenciais que são conceitos-chave para preparar o solo da exposição. Começaremos com aquele a partir do qual toda a “[...] analítica do ser-aí vai se efetuar” (Dubois, 2004, p. 26), uma das pedras angulares do esforço interpretativo desenvolvido em *Ser e tempo*, isto é, o conceito de ser-no-mundo.

1.2 Ser-no-mundo

A tradução do existencial ser-no-mundo para o português preservou a estrutura deste existencial no original alemão: *in-der-Welt-sein*. A hifenização, neste e nos outros existenciais, indica que se trata de um fenômeno unitário. Mas sua composição também fala de sua constituição tríplice. Existe o 1) em-um-mundo, que nos leva a “indagar sobre a estrutura ontológica de mundo”; o 2) ser-em, que torna necessário “expor a constituição ontológica do próprio *em*”; e o 3) ente que está no mundo, esse *quem* que é e está no mundo (Heidegger, 2015, p. 99). Três elementos que coexistem em uma unidade íntima e indissociável. Nesta seção, abordaremos os dois primeiros elementos: mundo e ser-em. Mais adiante, quando tratarmos da decadência do ser-aí na cotidianidade, teremos a oportunidade de examinar mais profundamente o terceiro constituinte.

O que é mundo? A primeira coisa contra a qual devemos nos precaver é conceber *mundo* como se Heidegger estivesse falando da totalidade das coisas simplesmente dadas no universo extenso que é estudado pelas ciências da natureza. No ensaio *Sobre a essência do fundamento*, de 1929, Heidegger esclarece que:

[...] é enganoso recorrer à expressão mundo, quer como caracterização da totalidade das coisas da natureza (conceito natural de mundo), quer como nome para a comunidade dos homens (conceito pessoal de mundo). [...] Mundo faz parte da estrutura referencial que caracteriza o ser-aí como tal [...] (GA 9, p. 155–156; trad. p. 312–313, apud Martins Filho, 2021, p. 126).

Mundo é uma expressão polissêmica. Presta-se a muitos usos e encaixa-se em variados contextos de significado. Para captar o sentido de mundo no existencial ser-no-mundo é conveniente distinguir os quatro usos dessa palavra como

conceito. Distinção essa que o próprio Heidegger faz no § 14 de *Ser e tempo*. Primeiro, destacamos o sentido ôntico-categorial: indica a totalidade das coisas, este é o modo mais frequente com que nos deparamos com essa palavra no dia-a-dia. Remete à noção de totalidade. Nas ciências empíricas, pode ser um equivalente de “natureza”, e também aparece em frases genéricas como “todo mundo faz” e “afetou todo mundo”. Este é um sentido da palavra que Heidegger reconhece, porém, como já advertimos acima, não é assim que ele o emprega em ser-no-mundo. O segundo sentido é ontológico-categorial e assinala um âmbito que circunscreve uma região dentro da totalidade dos entes marcada por uma compatibilidade de ser entre os entes que a compõem. Usamos essa acepção para falar do *mundo da filosofia* e *mundo da matemática*, entre outros, querendo assim designar o *terreno* dos objetos possíveis nessas áreas. Um conceito funcional, sem dúvida, porém não é o mundo do existencial heideggeriano. O terceiro sentido elencado, o ôntico-existenciário, aponta para *mundo* como contexto *em que* cada ser-aí vive (Heidegger, 2015, p. 113). Assim temos o *mundo do universitário*, o *mundo do professor*, o *mundo do religioso*, caracterizado pelo ambiente — entendido como um conjunto de atividades, interesses, valores e ideias — que cerca o ser-aí e no qual ele transita por estar envolvido nessas práticas específicas. Dentro do seu contexto social, o ser-aí participa de mais de um mundo, os quais vão se sobrepondo entre si em suas vivências diárias²⁵. Como veremos depois, este terceiro sentido se aproxima da noção de *ser-em*, porém ainda é inadequado para indicar a mundanidade de ser-no-mundo.

O significado de mundo que procuramos está em seu quarto sentido: ontológico-existencial. Sua operacionalização como conceito o indica como “[...] o *a priori* que estrutura todo o ‘mundo’” (Dubois, 2004, p. 29); como condição de possibilidade para se pensar todos os outros sentidos elencados. Tomar o mundo como uma coleção de entes isolados e analisá-los partindo dessa premissa é uma atitude que Heidegger considera um equívoco arraigado da metafísica ocidental. Essa postura intelectual pretende descobrir a realidade a

²⁵ O interessantíssimo trabalho *A casa e a rua*, do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta, serve-se de uma concepção semelhante para descrever o ambiente doméstico e o ambiente público como entidades morais e esferas de ação social independentes.

partir da identificação da coisa-em-si de cada ente, que poderia ter sua estrutura essencial determinada em propriedades como extensão, materialidade, substancialidade, e assim por diante. Todavia, Heidegger contesta essa atitude afirmando que, para descobrir tais propriedades, acabamos abstraindo da maneira usual em que encontramos os entes. Por exemplo, ao determinar que parafuso designa um objeto rígido que consiste em uma haste cilíndrica com rosca helicoidal, terminada numa extremidade pontiaguda para penetração em superfícies e, na outra ponta, por uma cabeça alargada onde se aplica força para girá-lo, estaríamos suprimindo nossa compreensão normal de um parafuso como elemento para unir duas ou mais peças de forma segura e resistente. “Do ponto de vista ontológico, designar as coisas como entes que ‘se dão diretamente’ é um procedimento deficiente, embora, do ponto de vista ôntico, isso signifique outra coisa” (Heidegger, 2015, p. 116). Habitualmente, pensamos que um ente é uma coisa que possui certas propriedades como massa, largura, peso, e então avaliamos nossas reivindicações de conhecimento verificando se nosso julgamento, expresso por uma afirmação proposicional, corresponde ao fato de que o ente realmente possui essas propriedades. Para Heidegger, isso seria identificar erroneamente o caráter ontológico dos entes intramundanos como meras coisas que possuem certas propriedades, porque para chegar a essa interpretação dos entes como coisas, primeiro tivemos que abstrair de como a coisa nos foi dada no fenômeno imediato: como um ente que já significa algo para nós em relação ao mundo.

Na experiência cotidiana, as coisas não se apresentam primordialmente como aquilo que são em si mesmas e então se somam em uma totalidade de objetos do *mundo real*. Pelo contrário, encontramos primeiro a totalidade do instrumento, pois é o mais próximo e familiar para nós. Como Heidegger ilustra, quando entramos em um escritório ou sala de aula, não o encontramos principalmente como um espaço fechado por quatro paredes com certos objetos de materialidade e extensões particulares colocados em diferentes pontos, mas como “instrumento de habitação” (Heidegger, 2015, p. 117). Antes de se descobrir uma coisa naquilo que lhe é singular, “[...] sempre já se descobriu uma totalidade instrumental” (Heidegger, 2015, p. 117) que faz cada coisa aparecer como aquilo que ela é, e que só é por estar inserida nessa totalidade. Um

parafuso só é parafuso em razão das suas remissões ao todo instrumental que lhe dá sentido (peças, chaves de aperto, equipamentos, etc.). A partir disso, podemos ver como, em nossa experiência imediata do fenômeno, os entes se mostram para nós em relação a outros entes. Nossa capacidade de destacar algo sobre um ente de forma proposicional só é possível porque primeiro temos a compreensão da totalidade referencial. Esse “[...] sistema de referências ou a rede de significados a partir do qual os entes mostram a si mesmos ou vêm ao nosso encontro” (Gorner, 2017, p. 58) *encaixa* os entes e o próprio ser-aí, numa relação que o faz se sentir familiarizado com as situações em que sempre se encontra. Isso é a mundanidade do mundo em seu sentido ontológico-existencial.

Quando encontramos coisas no mundo na experiência cotidiana, isso nunca é meramente teórico e desvinculado, e nossa compreensão das coisas nunca é primariamente um julgamento sobre sua extensão, materialidade e assim por diante. Pelo contrário, nossa experiência das coisas é imediata e ocorre no contexto de uma ocupação prática. Além disso, o significado é holístico e sempre acessível para o ser-aí. O significado ontológico do mundo, a mundanidade do mundo, se dá na totalidade referencial que enquadra a significância dos entes. O parafuso só é parafuso por estar inserido como um nó da grande teia de relações que é formada por nossas atividades.

O existencial *mundo* não é o conjunto de coisas tangíveis no espaço físico, tampouco é o acervo de objetos ideais, conceitos metafísicos e narrativas de fantasia; e também não é a soma do material com o imaterial. “Em vez disso, é uma abertura na qual todas as coisas têm seus lugares, proximidades e tempos²⁶” (Dahlstrom, 2013, p. 239). Heidegger explica que o “mundo ele mesmo não é um ente intramundano, embora o determine de tal modo que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano só possa mostrar-se porque mundo “se dá” (Heidegger, 2015, p. 121). Em 1923, anos antes da publicação *Ser e Tempo*, Heidegger já propunha que “[...] a totalidade fenomenal da abertura, a partir da qual ganha signi-ficação um vir ao encontro fático apontado em seu aí, constitui ela mesma uma peculiar rede de referências”

²⁶ *Instead it is an openness in which all things have their places, proximities, and times.*

(Heidegger, 2012a, p. 105). É em razão dessa imensa rede de referências que cada ente em particular, físico ou ideal, ganha significado para o ser-aí e pode vir ao seu encontro. O que primeiro vemos não é o parafuso, a chave, as peças a serem fixadas; primeiro vemos mundo num ato de circunvisão (*Umsicht*), que só então nos permite ver cada ente em seu lugar. Mundo é a totalidade de remissões na qual cada ente intramundano faz referência a outro, obtendo e doando sentido (Costa, 2015, p. 71). Em ser-no-mundo, mundo é rede de significância:

Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeuten*). A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que o ser-aí já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, o ser-aí é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si.* [...] Sendo, a presença já se referiu a um “mundo” que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a ser ser uma *referencialidade* (Heidegger, 2015, p. 138).

Um ente *desligado* do mundo não pode ser descoberto pelo ser-aí. Ao presenciar um objeto no céu que não conseguimos reconhecer a princípio, conjecturamos ser um pássaro, uma aeronave, um balão ou até um transporte alienígena, porém todas e cada uma de nossas hipóteses são tentativas de atribuir sentido para aquilo encaixando-o no nexo de referências; tentamos lhe conferir mundanidade.

Sem ser-aí não há mundo, porque só onde existe ser-aí existe esse imenso sistema de referências. Portanto, comenta Dahlstrom (*in* Wrathall, 2021, p. 825) “[...] o mundo não é algo que, em qualquer sentido, acontece independentemente da existência humana²⁷”. Seria o mundo então uma projeção mental do ser-aí? De forma alguma! Heidegger não é um solipsista que coloca em dúvida a concretude da natureza. Os cachorros, as ruas, os automóveis, os martelos são reais. Entretanto, eles são destituídos de mundo (Heidegger, 2015, p. 101), pois não são afetados por esse contexto referencial. Eles participam do mundo como entes intramundanos no interior do mundo em que o ser-aí é. Ressalte-se ainda que o mundo não é algo que o ser-aí possui

²⁷ *The world is thus not something that in any sense happens independent of human existence.*

como um conteúdo de uma consciência. Se pensamos assim, voltamos a incorrer no equívoco da clivagem sujeito-objeto. Essa “[...] totalidade aberta de significação a partir da qual se dá a compreender o ente intramundano, ele mesmo e os outros” (Dubois, 2004, p. 34) é constituinte do ser-aí tanto quanto o inverso é verdade. Heidegger frisa que “[...] não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ‘ser-aí’ a um outro ente chamado ‘mundo’” (Heidegger, 2015, p. 101). Ser-no-mundo não é a relação entre dois entes. Também não é “[...] determinação de um ente que o ser-aí em sua essência *não* é. Mundo é um caráter do próprio ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 112). Ser-no-mundo é uma estrutura existencial que fornece a “[...] condição de possibilidade de comportamentos em relação aos entes” (Gorner, 2017, p. 59).

Pensar um sujeito simplesmente dado que se conecta com o mundo é um mero jogo de palavras. Não há um eu substancial que encontra um mundo externo pela primeira vez, pois qualquer percepção de si sempre já é resultado da abertura de mundo do ser-aí. “Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (Heidegger, 2015, p. 172). Ser-no-mundo significa que o ser-aí não é alguém que se relaciona com o mundo como o tradicional esquema sujeito-objeto. Nem o ser-aí nem o mundo primeiramente são e depois criam relações. O ser-aí é na medida em que abre sentido do mundo, sem que haja ordem de anterioridade nessa relação.

O ser-aí nunca é “numa primeira aproximação” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque o ser-aí, sendo-no-mundo, é como é (Heidegger, 2015, p. 103-104).

Dizer do ser-aí que ele *é* ou *está* no mundo não tem o sentido de dois entes ocupando uma localização relativa no espaço geográfico. O “[...] ser-em difere da interioridade de algo simplesmente dado ‘em’ um outro” (Heidegger, 2015, p. 190). O ser-aí não *está* no mundo no mesmo sentido que os lutadores *estão* no octógono ou que o bolo *está* na geladeira. O sentido de *ser-em* *está* mais próximo de quem diz que *está* na faculdade, ainda que não esteja fisicamente presente no campus quando assim diz. Mesmo em casa e nos momentos de folga, o universitário pode dizer que *está* na universidade sem que a frase soe como um contrassenso para seus interlocutores, pois na afirmação *está* implícito

que o *estar*, nesse caso, não se restringe à presença física dentro de uma sala de aula. O que está em evidência aqui é o envolvimento com um contexto de afazeres e significados. Heidegger esclarece:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” por que, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, destar-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, com alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença [*Dasein*] que possui a constituição essencial de ser-no-mundo (Heidegger, 2015, p. 100).

O ser-aí também é um ente intramundano entre outros entes intramundanos ocupando lugar no espaço, mas o que o faz ser-no-mundo é a interação e interpretação que estabelece com outras entidades. Ao estar em uma sala com mesa, cadeira, livros e um computador, ele pode se sentar para ler os livros e utilizar suas informações para produzir um texto com o computador. Esse comportamento é possível porque o ser-aí se sente familiarizado não só com o ambiente em que está naquele dado momento, mas com o sistema de referências que determina o uso de cada coisa ao seu redor. *Ser-em* indica atividade. Não é simplesmente estar de corpo presente em um lugar, e sim, segundo Heidegger, “[...] empenhar-se de maneira não temática, guiando-se pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental” (Heidegger, 2015, p. 125).

Ser-no-mundo é atividade, processo e envolvimento. Não é um envolvimento de um sujeito com um objeto, mas o envolvimento existencial do ser-aí com o seu próprio ser — essa questão sempre aberta — que o faz enfeixar os entes num contexto de relações significativas tendo em vista os seus próprios projetos (*Entwurf*)²⁸. “O mundo é o complexo em desenvolvimento de relações

²⁸ Falaremos mais sobre o conceito heideggeriano de projeto, *Entwurf*, na seção 1.4.

reais e possíveis que são significativas para os seres humanos²⁹ (Dahlstrom *in* Wrathall, 2021, p. 825), e assim seu significado é estruturado por seus anseios e projetos. O ser-aí é um ente preocupado em ser, e ele encontra efetivamente quem ele é a partir do que ele faz. Ele pode ser atleta, professor, esposo, amigo; pode ser isso ou aquilo — ou isso e aquilo —, mas o que quer que ele seja ou pretenda ser dependerá do suporte das associações significativas (mundo) que tornam possível que ele pense, sinta, escolha, tome atitudes, conviva com os outros e assuma papéis sociais. “Ser-no-mundo’ é sinônimo de ser-aí e nomeia o modo como todas as pessoas acontecem como interconexões com os entes existentes” (Scott *in* Davis, 2020, p. 95).

Em *Ser e tempo*, Heidegger usa o verbo *erschließen*, “abrir”, e sua forma substantiva, *Erschlossenheit*, “abertura”, para falar dessa capacidade única do ser-aí de ser o campo de sentido em que os entes se mostram. Mas o que é esse campo que o ser-aí abre? O campo é o mundo, esse contexto de significância que enquadra os entes, determinando seu sentido. Como o ser-aí abre mundo? Justamente sendo-no-mundo. Essa explicação cíclica pode parecer um círculo vicioso que prenuncia uma falha argumentativa. No entanto, a aparente tautologia visa reforçar a unidade fenomenológica do ser-no-mundo. Ser-aí e mundo não são a mesma coisa, porém não há um ser-aí sem mundo, da mesma forma que não se dá mundo sem ser-aí. Alan Kim (*in* Wrathall, 2021, pp. 231 e 232) esclarece que:

Portanto, afirmar que o “mundo” é aberto para ou por meio do *ser-aí* não deve ser interpretado (como poderia ser facilmente) como se existisse um “mundo independente da mente” de um lado, com um “sujeito independente do mundo [ser-aí]” do outro, como se o mundo pudesse subsistir sem ser aberto, ou o *ser-aí* pudesse existir sem a abertura [...] Em outras palavras, o mundo não se abre por si mesmo, mas é aberto graças às estruturas constitutivas do ser-aí, os chamados existenciais, que estão sempre em ação constituindo o mundo.³⁰

²⁹ The world is the unfolding complex of actual and possible relationships that matter to human beings.

³⁰ Hence, to say the “world” is disclosed to or by Dasein, should not be taken to mean (as it easily could) that there exists a “mind-independent world” on one side, with a “world-independent subject [Dasein]” on the other, as if the world could subsist without being disclosed, or Dasein could exist without disclosing [...] In other words, the world does not disclose itself of itself, but is disclosed thanks to the constitutive structures of Dasein, the so-called existentials, which are always at work constituting-the-world.

Falamos até aqui que ser-aí e mundo se co-pertencem. Explicamos que ser-no-mundo não deve ser entendido como uma relação espacial de uma coisa contendo outra coisa, muito menos uma localização geográfica. Dissemos que mundo (*welt*) não é um equivalente da ideia de totalidade de coisas simplesmente dadas, e sim um contexto de relações de significância a partir do qual cada ente é imbuído de significado. Expusemos, também, que o existencial ser-no-mundo é um modo de ser do ser-aí engajado em atitudes motivadas pelo seu caráter de existente, que está sempre em relação com a questão do seu ser. A atitude originária é a abertura de mundo, que permite ao ser-aí, ao reconhecer mundo, apreender os entes e dispor deles para seus projetos, bem como relacionar-se com os outros seres-aí. Os últimos parágrafos dessa breve exposição sobre ser-no-mundo tornaram-se mais enigmáticos e facilmente podem induzir à confusão o leitor não habituado ao pensamento de Heidegger. Essa obscuridade deve-se à circunstância de que chegamos a um ponto da explicação que torna necessário recorrer a outros existenciais para poder aclarar como o ser-no-mundo é fundado e se estrutura. Os existenciais, já o dissemos anteriormente, estão ligados de modo cooriginário, e três deles são cruciais para entendermos o ser-em do ser-aí em sua abertura, isto é, como ele é no mundo. No quinto capítulo de *Ser e tempo*, dedicado a delinear a constituição do ser-em, Heidegger afirma que “[...] enquanto existenciais, o encontrar-se em e o compreender caracterizam a abertura originária de ser-no-mundo (Heidegger, 2015, p. 208). A estes dois pilares, o filósofo ainda acrescenta um terceiro, a fala, e assevera que “[...] do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária ao encontrar-se em e ao compreender” (Heidegger, 2015, p. 223).

Nos tópicos a seguir, vamos tratar do encontrar-se em (*Befindlichkeit*), compreender (*Verstehen*) e da fala (*Rede*), os existenciais equiprimordiais que estruturam o ser-no-mundo, circunscrevendo os elementos básicos da concepção heideggeriana sobre a essência do ser-aí. Essa abordagem inicial de Heidegger, somada à apresentação da visão budista sobre as três marcas essenciais da existência (*Ti-lakkhana*) que ocupa o segundo capítulo deste trabalho, mostrar-se-ão úteis para contextualizar o diálogo entre Heidegger e o Budismo nos capítulos três e quatro.

1.3 Encontrar-se

O termo usado por Heidegger para designar um dos pilares estruturais da abertura do ser-aí é *Befindlichkeit*³¹, uma derivação do verbo reflexivo *sich befinden*, “encontrar-se em algum lugar”, tendo como significado mais usual a simples indicação de estar localizado em um determinado lugar, como, por exemplo, *Ich befinde mich in Toledo*, “Estou em Toledo”. *Sich befinden* pode significar mais do que estar localizado em um lugar específico; embora menos usual, ele tem o sentido de decidir-se sobre algo, julgar, considerar, avaliar, como em *für gut befinden*, “considerar algo bom”. Não meramente encontrar-se fisicamente em um lugar, mas também estar afetado de um modo *íntimo* pelas circunstâncias presentes e direcionar para elas juízos valorativos. “Todas essas dimensões semânticas e conotativas contribuem para o conceito filosófico de *Befindlichkeit* como Heidegger o concebeu³²” (Slaby in Wrathall, 2021, p. 243).

Sich befinden é oposto ao verbo *vorfinden*, onde o “encontrar” denota o encontro de coisas. *Befindlichkeit* é, primeiramente, o encontro com si mesmo (Dubois, 2004, p. 35). Mas se Heidegger, como já vimos anteriormente, não endossa o postulado de uma alma imaterial ou sujeito metafísico que se constitui como o princípio essencial do homem, onde está esse si mesmo? O si mesmo para onde a afinação conduz o ser-aí é justamente o seu “aí” (Heidegger, 2015, p. 193). O encontrar-se abre o ser-aí para o seu ser-lançado. Situa-o em sua facticidade, não como uma “[...] consciência explícita, mas sim - pelo menos em

³¹ O tradutor brasileiro Fausto Castilho, possivelmente com o objetivo de ser fiel à etimologia da expressão alemã, optou por traduzir *Befindlichkeit* como “encontrar-se” em sua tradução de *Ser e tempo* (Heidegger, 2012). Antes dele, Marcia Sá Cavalcante Schuback, primeira a publicar uma tradução completa de *Ser e tempo* em língua portuguesa, traduziu *Befindlichkeit* como “disposição afetiva” (Heidegger, 2015). Heidegger indicava *disposé*, “disposto”, e *disposition*, “disposição”, como as palavras mais adequadas para traduzir *Befindlichkeit* para o francês, e Schuback, ao traduzir para o português, uma língua latina como o francês, aparentemente procura corresponder à sugestão do próprio filósofo. Todavia, a palavra disposição, ainda que certamente seja útil para expressar algumas dimensões da *Befindlichkeit*, acaba trazendo consigo nuances que podem conferir ao conceito um caráter psicológico que não se encaixa em seu sentido original e ao qual é até mesmo refratário. Diante disso, e tendo em vista o que já dissemos nas notas 11 e 13 acerca da padronização das traduções dos conceitos heideggerianos neste trabalho, optamos por eleger “encontrar-se” como a tradução padrão para *Befindlichkeit*, seja quando estivermos transpondo-a diretamente do alemão, seja quando ela for referida em outras traduções do texto heideggeriano ou de seus comentadores.

³² *All these semantic and connotational dimensions play into the philosophical concept of Befindlichkeit as Heidegger envisioned it.*

sua maior parte — um peculiar ‘estar-fora’³³ (Slaby *in* Wrathall, 2021, p. 245). Se nosso ser não se fundamenta de início em um *eu interior* pensante, mas é resultado da nossa facticidade, colocar o *cogito* como um modo existencial básico seria incorrer no contrassenso de atribuir ao efeito a origem de sua causa. O que abre originalmente a facticidade para o ser-aí, permitindo-o encontrar-se no seu aí, não pode ser uma cognição, pois essa depende de toda a estrutura de ser-no-mundo. Precisamos aqui de algo pré-reflexivo, que abra o aí de forma ainda mais originária que qualquer percepção do intelecto; para Heidegger, este é o papel do encontrar-se em. Ele é a “[...] forma de ser-aí que revela sua própria maneira de ser a si mesmo [...]”, e a partir do seu si mesmo revela também “[...] seu ser-no-mundo como um todo, e sua abertura para o mundo³⁴” (Dahlstrom, 2013, p. 63).

Dizer que o ser-aí encontra-se ontologicamente no mundo significa um rompimento com o pressuposto de um sujeito cartesiano depurado de toda e qualquer afetividade que se volta para os entes usando sua racionalidade de forma asséptica, sem as contaminações das paixões. Quando Heidegger diz que “[...] a afinação do encontrar-se constitui, existencialmente, a abertura mundana do ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 197), ele está alertando para o equívoco de acreditar que a racionalidade instrumental é nossa atitude natural. Antes que a razão seja requisitada, e até para a racionalidade poder existir, primeiro é preciso que se encontre afetivamente disposto para os entes. O encontrar-se e suas “[...] tonalidades afetivas são a ‘pressuposição’ e o ‘meio’ tanto do pensamento quanto da ação. Isto quer dizer o seguinte: elas remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí” (Heidegger, 2011, p. 89).

O caráter de afinação não é contingencial, mas um traço ontológico do fenômeno ser-aí. Sempre nos encontramos afetivamente de um modo específico e nunca estamos livres de uma afinação. Os afetos, salienta Heidegger, “[...] não emergem sempre no espaço vazio da alma e desaparecem uma vez mais. Ao

³³ *the way in which findingness discloses facticity is not explicit awareness, but rather — at least for the most part — a peculiar “turning-away” (Abkehr).*

³⁴ *Disposedness is a basic existential, a way of being-here that discloses its way of being to it. Disposedness discloses Dasein’s thrownness, its being-in-the-world as a whole, and its openness to the world.*

contrário, o ser-aí enquanto ser-aí já está sempre afinado desde o seu fundamento. O que acontece sempre é apenas uma mudança das tonalidades afetivas” (Heidegger, 2011, p. 89). O termo usado aqui para “afinação” é *Stimmung*. Essa palavra alemã, que tem conotações musicais, como em *gestimmtes Instrument*, “instrumento afinado”, indica a ideia de estar-se afinado com uma situação por meio de uma tonalidade afetiva. “O encontrar-se não é nada além do caráter ontológico da afinação. E vice-versa, afinação não é nada além do caráter ôntico do encontrar-se. Dessa forma, a afinação é sempre afetivamente disposicional e o encontrar-se é sempre afinado³⁵” (Yáñez, 2015, p. 13). *Stimmung* e *Befindlichkeit* fazem parte da essência do ser-aí; a afinação é a maneira como o ser-aí encontra-se a cada momento: triste, feliz, ansioso, desanimado, temeroso, esperançoso ou qualquer outra tonalidade de um vasto repertório de modos possíveis.

Costumamos pensar, por hábito e tradição, que as tonalidades afetivas são reações a situações fáticas. *Porque isso ou aquilo me aconteceu, estou me sentindo desse ou daquele modo*. Heidegger inverte essa noção do senso comum. Sem negar que nossas vivências influenciam nossas tonalidades afetivas, Heidegger chama a atenção para a constatação de que não há um estado *a priori* que seja isento de tonalidade afetiva. Tão logo o ser-aí se dá, ele já se encontra afinado com o mundo por meio de alguma tonalidade afetiva. Na verdade, só nos importamos com as coisas e travamos relações com as outras pessoas porque sempre nos encontramos afetivamente afinados para elas. A abertura só acontece se o ser-aí “[...] estiver afinado (*gestimmt*), essencialmente afinado. Isso se dá porque é apenas para tal ser que algo pode se tornar importante. Só um ser essencialmente afinado pode ser afetado por entes” (Gorner, 2017, p. 91). Em preleções proferidas nos anos imediatamente posteriores à publicação de *Ser e tempo*, Heidegger esclarece:

As tonalidades afetivas *não são manifestações paralelas*, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação.

³⁵ *Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple. Y viceversa, el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada.*

Tudo não se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim (Heidegger, 2011, p. 87–88).

Quando estou triste ou furioso, o mundo se abre de um modo diferente para mim do que quando me encontro feliz e satisfeito. Como sentencia Wittgenstein, o “[...] mundo dos felizes é diferente do mundo dos infelizes” (Wittgenstein, 1968, p. 127). É desde o encontrar-se que me domina, esteja eu apercebido dela ou não, que as relações que constituem o mundo assumem suas configurações. Uma mesma atividade, objeto ou situação pode se revestir de significados diferentes dependendo do modo como eu me encontro afinado a cada momento. A música que me diverte quando estou animado, pode soar dissonante e desagradável quando estou conturbado; até meu prato preferido fica indigesto quando estou afundado em luto ou desgosto. A afinação dá o *tom* do mundo para mim e é sempre afinado por alguma tonalidade que eu sou-no-mundo. Heidegger faz notar que o encontrar-se não é somente uma reação às vivências cotidianas, mas que ela vem antes de todas elas. “A afinação”, diz o filósofo, “se precipita. Ela não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesma como modo de ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 196).

O encontrar-se não é algo psíquico, tampouco uma resposta emotiva. “Os ‘sentidos’ só podem ser ‘estimulados’, só é possível ‘ter sensibilidade para’, de maneira que o estimulante se mostre na afecção [*Affektion*], porque, do ponto de vista ontológico, os sentidos pertencem a um ente que possui o modo de encontrar-se afetivamente no mundo” (Heidegger, 2015, p. 197). O encontrar-se, portanto, vem antes de qualquer elaboração mental; é anterior aos sentimentos por este ou aquele ente específico. Heidegger (2011, p. 88) explica que:

Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro. Por razões que não podemos discutir agora, certamente tomamos com frequência este “ser para alguém de um certo modo” como algo indiferente no que concerne ao que temos em vista e aquilo com o que nos ocupamos e que vem a ser junto conosco. Contudo, este “ser para alguém de um modo ou de outro” não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, ele é — grosso modo — o seu pressuposto, o “meio”, no qual primariamente o pensar acontece.

O encontrar-se é responsável por abrir o mundo em sua totalidade para o ser-aí tornando possível direcionar-se para os entes (Heidegger, 2015, p. 196). Isto “[...] não deve ser confundido com a tentativa de abandonar onticamente a ciência ao ‘sentimento’” (Heidegger, 2015, p. 197). Heidegger não pretende invalidar a objetividade do método científico, como se todo conhecimento não passasse de opiniões baseadas no sentimentalismo. O filósofo não contesta que o ser-aí seja capaz de teorizar sobre os entes de forma precisa e objetiva, produzindo conhecimentos verificáveis e universalmente válidos; o que Heidegger diz é que ele, o ser-aí, só é capaz disso porque, de início, está afinado para os entes através de alguma tonalidade afetiva. Toda compreensão de mundo do ser-aí só é possível porque ele possui o modo de ser de um ente que se encontra afetivamente disposto de um modo essencial.

1.4 Compreender

Verstehen, “compreender”, é outro dos pilares que sustentam a abertura do ser-aí. Para entender o que Heidegger se propõe a elucidar com esse termo, devemos suspender temporariamente as associações mais imediatas que tendemos a fazer com o significado do que é compreensão. Se tomarmos o compreender do ponto de vista da apreensão intelectual de algo, teremos nos distanciado de sua função dentro da concepção da analítica-existencial. O uso que Heidegger faz de *Verstehen* contrasta com a noção de *Verstand*, empregada por Kant para se referir à faculdade de entendimento e também presente no senso comum para se referir aos atos cognitivos. Heidegger também diferencia *Verstehen* de *Verständigung*, termo que ele usa para se referir à compreensão mediana do *das Man*, “o impessoal³⁶” (Dahlstrom, 2013, p. 232).

Verstehen não é, a princípio, algo puramente intelectual. Conforme Heidegger argumenta, o “[...] compreender, primordialmente, não significa um modo de conhecer de forma alguma, a menos que o próprio conhecer tenha sido

³⁶ O *das Man* é um existencial que explica a propensão do ser-aí em se compreender a partir das opiniões e visões de mundo compartilhadas na mediania do convívio social. Trataremos especificamente desse existencial no capítulo quatro.

visto como um estado constitutivo do ser para o ser-no-mundo”³⁷ (Heidegger, 1992, p. 209). O vocábulo *verstehen* vem de *stehen*, que tem o sentido de “ficar de pé” e também de “manter-se em” algum lugar. Compreender é sentir-se familiarizado, *estar em casa* nas situações em que nos encontramos. É semelhante a dizer que *estamos em casa* em nossa cidade natal. Mais do que indicar que possuímos uma residência fixa dentro do perímetro urbano, com essa fala queremos expressar que nos sentimos familiarizados com um modo de ser típico daquela localidade. É como se ali nossas atitudes fluíssem de uma forma mais natural, como se ser quem somos exigisse menos esforço. Se o encontrar-se nos leva até os entes, é o compreender que nos acomoda no meio deles. É uma estrutura existencial que opera concomitantemente com o encontrar-se fazendo do ser-aí a abertura de mundo que ele é. Assim, diz Heidegger (1992, p. 209), “[...] deve-se dizer que o sentido do compreender não se confunde com o possuir conhecimento de algo, mas envolve um ser para alguma coisa, isto é, o ser do ser-aí”³⁸.

O compreender não se limita a uma atividade cognitiva ou reflexiva. Em vez disso, é melhor compreendida como uma postura ou posição primária (*Stehen*) que temos no mundo antes de qualquer relação cognitiva ou teórica com os entes. De certa forma, a compreensão pode ser entendida na diferença entre saber-fazer e conhecimento de fatos. Temos uma relação com o mundo como um todo totalmente contextualizado. Assim, compreendemos tendo uma relação com os objetos em termos de nosso próprio comportamento no mundo.

Somos capazes de dirigir um automóvel porque *compreendemos* o que é um automóvel pré-reflexivamente. Dirigimos de casa até o trabalho diariamente sem nem precisar pensar sobre os movimentos que precisamos fazer para acionar seus mecanismos. O automóvel é compreendido como o que é por meio das relações que se estabelecem a partir do contexto da mundanidade do mundo; é o nosso envolvimento em um todo instrumental, impulsionado por nossos projetos, que enquadra cada objeto em seu lugar de forma originária em

³⁷ [...] understanding primarily does not mean a mode of knowing at all, unless knowing itself has been seen as a constitutive state of being for being-in-the-world.

³⁸ [...] it must be said that the sense of understanding is not merged with having knowledge of something, but involves a being toward something, that is, the being of Dasein.

relação a qualquer mediação de ideias ou representações. O automóvel aparece como automóvel somente porque está inserido em um contexto que envolve nossa necessidade de se deslocar para cumprir compromissos, a malha viária, regras de trânsito e até mesmo os sentidos do tempo cronológico e distância geográfica — perto/longe e rápido/demorado são noções atreladas às capacidades dos meios de transporte. Deslocado dessa conjuntura, o automóvel perderia seu ser, pelo menos do modo como é ordinariamente compreendido.

O carro, a porta ou qualquer outro objeto, "[...] não são coisas que podem ser o que são independentemente do contexto que as envolve" (Cerbone, 2012, p. 79). O veículo não aparece apenas como um veículo, mas como transporte para o trabalho. Em seu ambiente profissional, encontramos o computador, a poltrona, a mesa, o material de expediente e até os colegas não como objetos em si, mas como meios necessários para executar suas tarefas. Essas tarefas são realizadas com o objetivo de alcançar uma meta, uma meta que se insere em um objetivo de ascensão na carreira. Ascensão que faz parte de um planejamento profissional; planos que estão subordinados a outros projetos, os quais se vinculam a outros, e estes ainda a outros, atraídos por uma finalidade última, um para quê (*Wozu*) que é o próprio ser-aí. Como assinala Alan Watts (2014, p.31), o "[...] mundo cotidiano é caracterizado por uma ampla rede de relações práticas entre todas as coisas e seres humanos em nosso ambiente que estão de alguma forma, por mais distantes ou indiretas que sejam, relacionadas aos propósitos ou objetivos do ser-aí³⁹".

O que o ser-aí compreende é sempre o mundo (Heidegger, 2015, p. 207). *Verstehen* consiste, primordialmente, "[...] na apreensão de mundo e em nossa união com ele⁴⁰" (Corvez, 1970, p. 41). Isso não exclui a dimensão intelectual de se compreender alguma coisa tematicamente, tal como ler um texto, apreender seu significado e poder discursar sobre o entendimento obtido por meio dele. Essa forma de compreensão, descritiva e categorial, é uma das possibilidades ônticas abertas pelo compreender ontológico. É só porque o ser-aí já está

³⁹ [...] everyday world is characterized by a large network of practical relations between all the things and humans in our environment that are in any way, however remote or indirectly, related to Dasein's purposes or goals.

⁴⁰ [...] en la aprehensión del mundo y en nuestra unión con él

compreensivamente *em pé* no meio dos entes que ele pode, por fim, compreendê-los também como objetos de conhecimento intelectual. Compreender é reconhecer, tacitamente na maioria das vezes, o conjunto de referências da mundanidade e agir de acordo com suas articulações de sentido. “Essa compreensão está contida no nosso saber-como-enfrentar a realidade em vários domínios e não surge de um conjunto de crenças que nos ditam como as coisas devem ser entendidas, sejam quais forem⁴¹” (Dreyfus, 2003, p. 20).

Antes de um *saber que*, o compreender é um *saber como*. O ser-no-mundo é, de início e na maior parte das vezes, ocupado com os entes. Seu ser é um ter-de-lidar-com-engajado. Sua postura original não é de inquirição teórica, mas de envolvimento prático. A compreensão não é a apreensão de entes isolados que culminaria, por somatória, na formação da totalidade do mundo. *Verstehen* é como um golpe de vista em que o ser-aí capta primeiro o todo, para então reconhecer o individual. Cerbone (2012, p. 79) explica que “[...] qualquer item em particular ou tipo de utensílio é o que é somente na medida em que pertence a uma 'totalidade' de utensílios, que, por sua vez, é caracterizada pela nossa atividade”. O que a compreensão vê, valendo-se da circunvisão (*Umsicht*), é a função de cada utensílio dentro do seu contexto de inteligibilidade.

Compreender uma coisa é reconhecer suas possibilidades de uso. Por isso, o compreender forma um duo inseparável com a interpretação (*Auslegung*). “A interpretação é a elaboração concreta das possibilidades projetadas pelo compreender⁴²” (Watts, 2014, p. 40). Compreender um smartphone, por exemplo, é reconhecê-lo como uma ferramenta cuja finalidade principal é o compartilhamento de informações digitais; e quando eu de fato o utilizo para enviar e receber informações em formato de áudio, texto ou vídeo, seja em redes sociais, sites de busca ou até aplicativos de entretenimento, é aí que estou o interpretando como um smartphone. Se a compreensão, conforme explica Greaves (2012, p. 94), “[...] é a compreensão dos papéis possíveis que as coisas podem desempenhar no interior do mundo”, a interpretação acontece quando o

⁴¹ *Tal comprensión está contenida en nuestro saber-cómo-enfrentar la realidad en varios dominios, y no surge de un conjunto de creencias que nos dictan cómo hay que entender las cosas, sean cuales sean.*

⁴² *Interpretation is the concrete working-through of the possibilities projected by understanding.*

ser-aí executa esses papéis. A interpretação, como existencial, “[...] não é tomar conhecimento do que se compreendeu [...]”, mas apropriar-se disso de modo que o “[...] compreender vem ser ele mesmo e não outra coisa” (Heidegger, 2015, p. 209). O compreender, pela circunvisão, abre a conjuntura de mundo em sua totalidade, permitindo que o ser-aí identifique as possibilidades de cada instrumento determinadas por essa conjuntura; a interpretação expõe essa possibilidade. O modo da interpretação lidar “[...] com o manual intramundano, que o vê *como* mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na circunvisão num *enunciado* determinante” (Heidegger, 2015, p. 210). Dizer de um smartphone que ele é um dispositivo eletrônico utilizado para comunicação é um modo derivado da compreensão e interpretação existenciais, que vê a sua utilidade e o usa sem precisar elaborar essa compreensão em termos discursivos. Dubois (2004, p. 147) esclarece que na interpretação, “[...] isto é, descobrindo este ou aquele instrumento, descobrindo-o, portanto, a partir do mundo como significância, isto é, como ele mesmo, eu não o tematizo, não tenho necessidade de abordá-lo segundo o modo do enunciado.”

Quanto mais profundamente o ser-aí está interpretando um instrumento que lhe foi aberto pela compreensão, tanto mais essa coisa é transparente para ele. Mas como algo com o que o ser-aí está ativamente envolvido pode lhe ser quase invisível? É “[...] porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de projeto” (Heidegger, 2015, p. 205). Quando compreendemos e interpretamos uma cadeira na sala de aula, nossa atenção não está voltada para o design da mobília ou os materiais de que é feita. Ela está para nós como algo que faz parte do contexto de assistir uma aula; e assistir uma aula é uma atividade que se origina do nosso modo de ser como existentes, ocupados sempre com nossas possibilidades. O ser-aí compreende porque é projetivo. “Enquanto projeto, compreender é o modo de ser do ser-aí em que o ser-aí é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (Heidegger, 2015, p. 206). Ou seja, ao passo que o encontrar-se (*Befindlichkeit*) nos leva até os entes, o compreender nos mantém no meio deles porque nos faz entendê-los como úteis para a concreção de nossas possibilidades. E desde que nós, como seres-aí, somos entes sempre inacabados para os quais cada possibilidade abre ainda

outras possibilidades, o compreender se caracteriza por essa tensão temporal com o futuro. Por isso dissemos que os entes abertos pela compreensão e interpretação tornam-se transparentes, pois o ser-aí se volta para eles como instrumentos em vista de algo que não são eles próprios. Heidegger diz que “[...] o caráter projetivo do compreender diz, ademais, que a perspectiva em virtude da qual ele se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente” (Heidegger, 2015, p. 205). Compreende-se e interpreta-se perfeitamente uma cadeira quando se esteve sentado nela por horas sem que um pensamento sobre a cadeira tenha ocupado a mente por um momento fugaz que fosse. O compreender contextualiza os entes de modo que o ser-aí reconheça suas possibilidades, mas as possibilidades não são dos entes mesmos, e sim do próprio ser-aí como projeto.

O compreender habilita o ser-aí a lidar com as coisas, mas o que compreende não são coisas, e sim “[...] o modo de ser da presença enquanto poder-ser” (Heidegger, 2015, p. 203). O poder-ser (*Sein Können*) pertence ao ser-aí, e não às coisas. Nosso envolvimento com o mundo e com os outros, o ser-no-mundo e o ser-com-os-outros (*Mitsein*), é orientado por nossos interesses práticos. Há sempre um *em vista de* que direciona nossos modos de interagir com os entes e reconhecer suas possibilidades. “Assim, não apenas atividades cognitivas como explicar ou conceber, mas todas as ações humanas, práticas, habilidades, estados mentais ou perceptuais, emoções, tonalidades afetivas ou encontrar-se manifestarão compreensão⁴³” (Wrathall, 2021, p. 801).

Toda interpretação funda-se numa estrutura prévia (*Vorstruktur*) que encontra “[...] seus fundamentos existenciais numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia” (Heidegger, 2015, p. 219). Na posição prévia (*Vorhabe*), o ser-aí move-se sempre a partir de seu lugar (seu aí) em uma totalidade já aberta pelo encontrar-se e pelo compreender. Na visão prévia (*Vorsicht*) a interpretação delimita sua perspectiva, isto é, efetua um recorte dentro da posição prévia, direcionando a interpretação para reconhecer as possibilidades abertas para si. Ao passo que a posição prévia concerne à totalidade conjuntural, a partir da qual todo ente é interpretado, a visão prévia circunscreve-se a um campo recortado

⁴³ Thus not just cognitive activities like explaining or conceiving, but every human action, practice, skill, mental or perceptual state, emotion, mood, or disposition will manifest understanding.

dentro da totalidade, onde a possibilidade de interpretação ocorrerá. Uma cadeira só pode ser compreendida como cadeira porque está inserida na totalidade de relações que constituem mundo (posição prévia), mas sempre que me encontro com uma cadeira e faço uso dela, essa interpretação se dá dentro de um campo definido dentro da totalidade, como o contexto de uma sala de aula, que me fará ver (visão prévia) as possibilidades abertas para aquele ente naquela conjuntura específica. Na concepção prévia (*Vorgriff*), a posição prévia e a visão prévia organizam-se para formar o sentido. Como explica Heidegger, “[...] o sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, no compreender, já se prelineou como possibilidade de articulação” (Heidegger, 2015, p. 215). Este sentido é o que permitirá que o compreender e a interpretação possam derivar em enunciados (*Aussage*), que são expressão de uma necessidade existencial do ser-aí “partilhar-com” o ser-no-mundo com outros (Heidegger, 2015, p. 217).

Heidegger ainda esclarece sobre o enunciado como modo derivado do compreender e da interpretação:

Uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação ainda totalmente resguardada no compreender ocupacional e o caso extremo de um enunciado teórico sobre seres simplesmente dados, Enunciados sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidades, “relatos de situação”, apreensão e fixação de uma “ocorrência”, descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas “proposições” não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido. Assim como estas, elas têm “origem” na interpretação da circunvisão (Heidegger, 2015, p. 220-221).

O *como* do compreender bifurca-se. Do *como* hermenêutico assentado no trato prático e pré-reflexivo com os entes, aflora o *como* apofântico, “[...] o como segundo o qual a coisa é articulada no enunciado” (Dubois, 2004, p. 38-39). No enunciado, o ente originalmente compreendido e interpretado de forma pré-predicativa sofre um processo de *demundanização*; falar sobre a cadeira, por mais aprofundado que seja meu conhecimento sobre seu estilo, processo de fabricação e modos de uso, é uma forma deficiente de interpretá-la em relação ao simples ato de tomar assento nela. Mas aí já estamos entrando no âmbito do terceiro pilar da abertura do ser-aí, a fala, o qual discutiremos a seguir.

1.5 Fala

A expressão alemã *die Rede*, “a fala”, que também é traduzida pelos comentadores lusófonos como “o discurso”, é o nome dado por Heidegger para o terceiro fundamento da abertura do ser-aí. A primeira coisa a se dizer sobre esse existencial é tornar claro o que ele não é. Por fala ou discurso, Heidegger não está pensando nas relações entre os signos dentro de sistemas linguísticos nem nas performances de oradores individuais. A fala não está submetida às regras lógicas da linguagem; ela é o próprio “[...] fundamento ontológico-existencial da linguagem” (Heidegger, 2015, p. 223). A análise de Heidegger se coloca num momento anterior em relação aos trabalhos de Saussure e Humboldt, Foucault e Pêcheux; Heidegger investiga a estrutura existencial que vem antes de qualquer ato comunicativo, e que é condição de sua possibilidade.

Nas seções precedentes, vimos que Heidegger concebe que a relação dos homens com as coisas, fundada pelo encontrar-se (*Befindlichkeit*) e pelo compreender (*Verstehen*), é originalmente prática, ante-predicativa, e que o expressar-se com palavras em enunciados é uma forma derivada, *a posteriori*, desse *como* hermenêutico. O filósofo também diz que, do “[...] ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária ao encontrar-se e ao compreender” (Heidegger, 2015, p. 223), e que, além de concomitantes, o “[...] encontrar-se e o compreender são, de maneira igualmente originária, determinados pela *fala*” (Heidegger, 2015, p. 192). Fica claro, portanto, que os enunciados comunicativos, ainda que certamente relacionados à fala, são apenas a camada superior e *visível* de um aspecto ontológico que lança raízes profundas na constituição existencial do ser-aí, em lugares de onde ainda brotarão as palavras.

Na fala, o ser-aí articula a totalidade conjuntural do mundo aberta pela compreensibilidade de um modo tal que nela ele encontre sentido. A fala, explica Demmerling (*in* Wrathall, 2021, p. 236), “[...] é o espaço no qual a compreensão implícita e inexprimível, que já se manifesta nas interações práticas com o mundo

e nas relações com os outros, pode ser explicitamente apropriada e tornada acessível por meio da articulação⁴⁴. Entro na sala, dirijo-me até a cadeira e tomo assento. O encontrar-se e o compreender abrem o mundo de modo que essa atitude seja possível, mas é somente na fala que a cadeira torna-se cadeira. Se alguém disser que ela é um bule ou uma espaçonave, receberei essa afirmação como um absurdo *sem sentido*, pois reconheço que o entrecruzamento das relações de significância revela esse ente para mim como uma cadeira. Se o *verstehen*, movido pelos meus projetos, acaba tornando os entes transparentes para deixar ver através deles minhas possibilidades, a fala é o que nomeia e confere opacidade, de modo que a “[...] compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada pelo encontrar-se [...]” possa vir às palavras (Heidegger, 2015, p. 224).

Dizer que na fala o ser-aí nomeia os entes e se pronuncia pode parecer que Heidegger está fazendo uma concessão ao dualismo sujeito-objeto. Como se o ser-aí tivesse em si um privilégio adâmico de atribuir a partir de si significados para um mundo ainda virgem de sentido. Não é esse o caso. A capacidade do ser-aí de reconhecer sentido e até poder se pronunciar sobre os entes não ocorre porque ele se acha, de início, encapsulado:

[...] num “interior” que se opõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, ela já se acha “fora”. O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente do encontrar-se (ou da afinação) que, como se indicou, alcança toda abertura do ser-em (Heidegger, 2015, p. 225).

O ser-aí só reconhece sentido porque ele, como ser-no-mundo, está completamente entrelaçado no mundo, e porque, por meio da fala, ele articula e dá inteligibilidade a essa totalidade significativa.

Demmerling (in Wrathall, 2021, p. 236) traz uma contribuição elucidativa:

O fenômeno da linguagem e do significado linguístico deve ser fundamentado em uma prática não linguística e extralinguística que as precede. De acordo com Heidegger, o significado linguístico depende de nossas interações práticas com as coisas no mundo e nossas relações sociais, por meio das quais essas

⁴⁴ *Discourse is the space in which the implicit and inexpressible understanding that already manifests itself in practical dealings with the world and in relationships with others can be explicitly appropriated and made accessible through articulation.*

estruturas significativas e conexões referenciais, pelas quais chegamos a uma compreensão do mundo, são geradas. Essa compreensão é articulada por meio do discurso⁴⁵.

O sentido é construído histórica e socialmente. Ele está na facticidade. Dissemos que o ser-aí reconhece o sentido e isso não deve ser entendido como se o sentido fosse algo que ele encontra a meio caminho. O sentido é onde ele sempre esteve, porque a própria existência é articulada na fala. A fala abre o ser-aí para a totalidade de significância onde já sempre se achou. O sentido da cadeira está *fora* do ser-aí do mesmo modo que as definições que ele usa para compreender a si mesmo também estão neste *fora*. Poderíamos dizer que, em vez de articular a inteligibilidade de dentro para fora, a fala faz o movimento inverso, com a ressalva de que não há nenhum *dentro* hermeticamente isolado do mundo de *fora*. O si mesmo que a fala revela para o ser-aí é a sua facticidade. Dito de outro modo: o que eu sou, ou penso que sou, é sempre uma articulação discursiva do meu contexto social, histórico, político, cultural, etc. Ao projetar-me, compreendo as possibilidades dadas e tiradas de mim pela minha condição de estar-lançado, e “[...] essas possibilidades se articulam num conjunto significativo. Essa articulação é o discurso, pois a linguagem é o modo mais extraordinário de articulação” (Stein, 2002, p. 68).

A definição aristotélica *ὁ ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον*⁴⁶, “o homem é um ser vivo dotado de razão”, constitui-se em mantra do pensamento ocidental quando se trata de especificar o que diferencia os seres humanos das demais criaturas viventes. Essa frase é costumeiramente entendida como se estivesse se referindo à cognição humana e sua capacidade de elaborar raciocínios abstratos. Contudo, Heidegger reinterpreta, ou resgata, o significado original dessa expressão:

Por outro lado, é necessário tomar cuidado com o conceito de “ser dotado de razão”, uma vez que tal conceito perde o decisivo do sentido de *ζῶον λόγον ἔχον* (ser vivo dotado de razão). Na filosofia científica clássica grega (Aristóteles), *λόγος* nunca quer dizer “razão”, mas fala, conversa. Portanto, o homem é o ente

⁴⁵ *The phenomena of language and linguistic meaning are to be grounded in a non- and extra-linguistic practice that precedes them. According to Heidegger, linguistic meaning depends upon our practical dealings with things in the world and our social relations, by means of which those meaningful structures and referential connections through which we come to an understanding of the world are generated. This understanding is articulated in and through discourse.*

⁴⁶ *ho ánthropos zōon lōgon ékhon.*

que tem seu mundo ao modo do que é falado (Heidegger, 2012a, 28–29).

Este λόγος⁴⁷ é o falar ontológico que estrutura a capacidade de entendimento e comunicação do ser-aí e, desse modo, possibilita o falar ôntico, conversar de fato sobre isso ou aquilo com outras pessoas. Heidegger ainda explica que aquilo “[...] *sobre que* se fala não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de um enunciado que estabelece determinações. Também uma ordem é exercício de uma fala sobre; o desejo também possui aquilo sobre que deseja” (Heidegger, 2015, p. 224). O discurso não precisa conter uma sentença gramatical completa. Ele também se expressa num grito de alerta, numa ordem concisa ou até num gesto mudo. Quem grita “fogo!”, quem comanda “sente-se!” e quem apenas aponta com o indicador, solicitando que lhe alcancem o saleiro que está do outro lado da mesa, já articulou a totalidade significativa.

A fala também é silêncio, pois ela não é tão somente pronunciar-se, mas também, e até principalmente, ouvir. “Escutar é o estar aberto existencial do ser-aí enquanto ser-com os outros” (Heidegger, 2015, p. 226). Só pode escutar *significativamente* aquele que tem em seu modo de ser a fala. Escutar não é estar simplesmente mudo como uma estátua de mármore. O escutar do ser-aí é atividade; está fundado na articulação da compreensibilidade. Ser ouvinte é um dos modos de ser-no-mundo e ser-com-os-outros, é co-partilha de sentido. Por ter a fala como modo de ser, o ser-aí não escuta as palavras e sons como se fosse um receptor que primeiro capta mecanicamente ondas sonoras para só depois decodificá-las e interpretá-las. Sendo a abertura de ser-no-mundo sua postura primária, o que primeiro se mostra ao ser-aí é a significação. Vejamos o que diz Heidegger:

“Em primeiro lugar”, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando.

Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode “escutar” um “ruído puro”. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, já sempre

⁴⁷ λόγος.

se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o “mundo”. Sendo, em sua essência, compreensiva, o ser-aí está, desde o início, junto ao que ele compreende (Heidegger, 2015, p. 227).

Porque ele já está junto aos entes e sendo-com-os-outros em um contexto histórico e social, o ser-aí é discursivo, isto é, capaz de reconhecer sentidos e ter na linguagem um modo essencial do seu ser. Assim, para ele, “[...] não é o som que se torna significação, mas ao contrário, as significações se exprimem nos sons” (Dubois, 2004, p.146). Ele não é nunca um *res cogitans* que resolve sair de si para ter um intercurso com a *res extensa*. Inverte-se a sentença cartesiana; primeiramente, o ser-aí é (*sum*), afetivamente afinado, compreensivo e discursivamente articulado, para então ser capaz de elaborar raciocínios e proposições enunciativas (*ergo cogito*).

2 - A EXISTÊNCIA SAMSÁRICA

No capítulo anterior, abordamos a analítica existencial do ser-aí com o intuito de delinear o pensamento heideggeriano acerca da essencialidade do nosso modo de ser. Vimos que a nossa existência é estruturada a partir de ser-no-mundo a partir de modos originariamente relacionais, afetivos e significativos. Quem somos, individual e coletivamente, resulta de sermos lançados, de início e continuamente, em uma facticidade que é sustentada por um amplo contexto de referências que se entrecruzam para dar forma — existencial e ontologicamente

— ao mundo, incluso a nossa noção pessoal de eu/si mesmo. Facticidade com a qual estamos sempre afinados, com base em uma disposição afetiva que direciona para os entes e dá o tom dos nossos projetos.

Neste segundo capítulo, vamos nos afastar momentaneamente da obra de Heidegger para adentrar na mensagem de Siddhartha Gautama, o Buda, outro pensador que esquadrinhou as características mais fundamentais de nossa experiência existencial. Iniciamos com uma exposição de aspectos gerais do pensamento do Buda e uma discussão sobre a plausibilidade de classificar como *filosofia* os discursos de um personagem notoriamente vinculado a uma tradição religiosa.

Na perspectiva do Buda, a existência samsárica, isto é, o modo de ser ordinário da maioria das pessoas na medianidade cotidiana, é articulada pela *ignorância* (pāli: *avijja*; sânscrito: *avidyā*), condição que se caracteriza pela inconformidade da mente com relação aos aspectos essenciais da realidade. Nas seções seguintes, abordaremos a concepção do Buda a respeito dessas três marcas fundamentais da realidade (pāli: *tilakkhaṇa*; sânscrito: *trilakṣaṇa*): impermanência (pāli: *anicca*; sânscrito: *anityā*), sofrimento (pāli: *dukkha*; sânscrito: *duḥkha*;) e não-eu (pāli: *anattā*; sânscrito: *anātman*), com o intuito de compreender a visão do Buda sobre como a existência é estruturada, com ênfase particular na existência típica dos seres humanos.

A exposição do pensamento do Buda acerca das três marcas da realidade, aliada às noções da analítica existencial heideggeriana apresentada no primeiro capítulo, embasarão o diálogo entre esses dois pensadores nos capítulos três e quatro, quando discutiremos acerca das estratégias de fuga de nosso si-mesmo mais essencial que caracterizam a existência ordinária, nosso modo de ser na cotidianidade mediana.

2.1 A filosofia do Buda

O objetivo principal do Buda em seu ministério não é elucidar racionalmente os fenômenos do universo, apenas para torná-los compreensíveis e previsíveis. Embora o uso correto da mente aplicado na apreensão precisa dos caracteres da realidade tal qual ela é seja um dos princípios basilares do pensamento do Buda, essa prática está intimamente imbricada no propósito último da libertação do ciclo de renascimentos. Nesse sentido, ele se distanciaria de uma investigação racionalista pretensamente depurada de espiritualidade, imagem associada à filosofia ocidental desde a modernidade. O Buda também não apresenta uma narrativa cosmogônica sobre como um deus (ou deuses) criou todas as coisas *ex-nihilo* ou a partir do caos primordial. Não afirma que possui uma revelação especial transmitida diretamente por essa divindade acerca de qual é o ideal ético a ser seguido pelos homens para salvá-los da condição do pecado. Desse modo, é possível argumentar que o pensamento do Buda também não possui elementos que constituem o alicerce da maioria das religiões. Ainda assim, é correto afirmar que o Budismo é filosofia e é religião. Como qualquer religião, o Budismo propõe “[...] uma série de ensinamentos que abordam preocupações soteriológicas⁴⁸ [...]”, porém, diferente da maioria, “[...] tornar-se um budista não é aceitar um conjunto de doutrinas apenas com base na fé⁴⁹” (Siderits, 2021, p. 8) nem esperar que a salvação seja concedida pela devoção ao Buda como um salvador divino. O Budismo declara que os ensinamentos do seu fundador são baseados em fatos objetivos sobre a natureza da realidade e nosso lugar nela (Siderits, 2021, p. 9), e, por essa razão, sua validade pode ser testada e aprovada pelos rigorosos métodos de análise desenvolvidos pelos filósofos, sejam eles orientais ou ocidentais. Para o Buda, conhecer a realidade tal como ela é representa um passo crucial para livrar a pessoa de um ciclo existencial (*saṃsāra*) marcado pelo sofrimento (pāli: *dukkha*; sânscrito: *duḥkha*) e, por isso, a atividade filosófica é parte importante da prática budista.

⁴⁸ [...] a set of teachings that address soteriological concerns

⁴⁹ To become a Buddhist is not to accept a bundle of doctrines solely on the basis of faith.

A discussão acerca dos aspectos que podem ser considerados mais propriamente filosóficos no Budismo acompanha a sua recepção pelo ocidente desde o início da modernidade. Pensadores de relevo no século XIX como Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, para citar só alguns, teceram comentários sobre o Budismo, embora, devido ao limitado número e qualidade discutível das traduções de escrituras budistas a que tiveram acesso, possam ter sido induzidos a incompreensões que prejudicaram sua análise. No século XX, à medida que os estudos budológicos progrediam na Europa e nos Estados Unidos da América, embasados pelo progressivo aprofundamento das traduções a partir do sânscrito e do pāli, idiomas originais dos textos do Budismo indiano, cada vez mais pensadores ocidentais foram sendo atraídos por essa tradição milenar. Contudo, o estigma de ser um sistema religioso, e ainda por cima uma religião oriental, oriunda de um berço civilizatório visto como essencialmente místico e irracional por parte da intelectualidade ocidental, fez com que (e ainda faz) o pensamento budista encontrasse alguma resistência em ser tomado seriamente e confrontado em pé de igualdade com a tradição filosófica deste hemisfério.

Mesmo acadêmicos sérios comprometidos com o diálogo franco entre o Budismo e a filosofia ocidental parecem, vez ou outra, tentar depurar o Budismo de suas incômodas características religiosas. Em seu estudo comparativo entre Nietzsche e o Budismo, Panaïoti (2017, p. 31), seguindo a opinião de Hayes (1989, p. 34–35), afirma “[...] que é incorreto falar de soteriologia no contexto budista. No Budismo não existe um *sōtēr*, ‘salvador’, e assim não há *sōtērion*, ‘salvação’.” Panaïoti deixa claro sua opção particular de tratar o Budismo apenas como uma filosofia e desconsiderar sua face religiosa, porém é preciso reconhecer que, mais do que uma arbitrariedade sua, tentar isolar a filosofia budista da religião budista é uma tentação que atinge todos aqueles que proponham uma análise comparativa entre o Budismo e a filosofia ocidental. Pelo menos aquela filosofia ocidental que se reconhece herdeira do pensamento grego. Este trabalho, portanto, não está livre dessa sedução “secularizante”. Por isso, consideramos importante iniciar este capítulo que trata do Budismo expressando que não é nossa intenção endossar qualquer tentativa de reinterpretar o Budismo a fim de melhor acomodá-lo aos paradigmas filosóficos ocidentais, ocultando ou removendo seus aspectos religiosos que poderiam ferir

as susceptibilidades irreligiosas de nossa herança iluminista. Para Gombrich (2009, p. 4), “[...] é claro que ele [o Buda] fundou o que chamamos de religião; em seus termos, de fato, ele se via ensinando um caminho para a salvação. Mas sublinhar isso pode ser um obstáculo nos sistemas educativos de hoje⁵⁰”. Isso explicaria por que muitos acadêmicos ocidentais ainda têm reservas em encarar com seriedade o Budismo como uma filosofia e em admitir que seu fundador possa receber consideração equivalente à concedida a Platão, Aristóteles e Descartes, por exemplo.

O coração da mensagem do Buda está nas Quatro Nobres Verdades⁵¹, um tema que perpassa toda a mensagem budista e que já é apresentado naquele que é indicado como o primeiro sermão proferido após sua iluminação (Lamotte, 1988, p. 26), o “[...] Discurso de Varanasi, também chamado de ‘Discurso da colocação da Roda do Dharma em movimento’ (*Dhammacakkapavattana Sutta*, SN 56.11)”. De forma resumida, são elas:

1. O sofrimento (pāli: *dukkha*; sânscrito: *duḥkha*) é inerente à existência ordinária.
2. O sofrimento é originado por causas, entre elas o apego, o desejo e a ignorância.
3. O sofrimento pode ser cessado.
4. Existe um caminho para a cessação do sofrimento.

O fato de a tradição budista ter apontado esse sermão como o primeiro ensinamento do Buda é revelador do quanto seu conteúdo é considerado

⁵⁰ *It is of course a fact that he founded what we call a religion; in his terms, indeed, he saw himself as teaching a path to salvation. But to stress that can be a hindrance in the educational systems of today.*

⁵¹ Embora seja a tradução mais popularizada para a expressão pāli *ariya-sacca*, essa opção é problemática e, segundo autores, apresenta uma falha de compreensão. Para Williams e Tribe (2002, p. 41), não existe nenhuma razão em particular que sugira que *ariya-sacca* deva ser traduzido como “nobres verdades” e, aliás, de acordo com Harvey (2019, p. 79), esse é o menos provável dos seus significados. O que é dito ser nobre (*arya*), explica Siderits (2002, p. 10), “não são as quatro verdades, mas aqueles que as realizam. Nos textos budistas, um *arya* é alguém que alcançou a libertação[#].” Por isso, Williams e Tribe (2002, p. 41) sugerem que opções melhores seriam “as verdades dos nobres”, “as verdades para os nobres”, “as verdades que enobrecem”, ou “as verdades possuídas pelos nobres.” Mas esses mesmos autores ainda acreditam que “provavelmente, a melhor tradução seja ‘a[s] verdade[s] do nobre (o Buda)’” (Williams; Tribe, 2002, p. 41).

fundamental (Gombrich, 2006, p. 33). Ainda que o Budismo tenha desenvolvido formas peculiares de metafísica, ontologia e epistemologia, toda a vastidão da produção intelectual durante séculos de elaborações e disputas gravitava ao redor desse tema. Afinal, como diz Étienne Lamotte (1988, p. 142), “[...] tudo que foi falado pelo Buda tem o objetivo e o efeito de levar seus ouvintes à libertação⁵²”. Esse primeiro sermão já apresenta algumas das principais características do “caminho do meio” (pāli: *majjhimā-patipadā*; sânscrito: *madhyamā-pratipad*), ideia que é a pedra angular do Budismo e que é tema constante dos discursos do Buda e de seus discípulos e intérpretes. Sobre a importância desse princípio para o pensamento budista, Ferraro (2021, p. 27) esclarece:

O caminho do meio apontado pelo Buda é, em outras palavras, um metadiscurso pelo qual todos os seus outros discursos devem ser considerados como módulos de um programa pedagógico complexo, e não teorias ou verdades através das quais satisfazer as exigências metafísicas dos seus discípulos.

Por um lado, não se pode tirar a razão de Panaïoti e Hayes quando dizem que no Budismo não existe um salvador. Se considerarmos que os gregos empregavam *σωτήρ*⁵³ para se referir à ação salvadora de uma divindade ou levarmos em conta o uso que os autores cristãos fizeram da palavra para designar o papel redentor de Jesus Cristo⁵⁴, então somos forçados a reconhecer que não há esse tipo de salvador no Budismo. No Budismo de base, aquele que se desenvolveu no subcontinente indiano nos séculos seguintes à vida do Buda, não se reivindica que o Buda seja divino. Sua concepção não envolveu a participação de um deus. Siddharta Gautama, o Buda histórico, foi um homem da linhagem dos homens que nasceu, viveu, envelheceu e morreu seguindo o curso normal de uma vida humana. Ainda que anos após sua morte tenham surgido narrativas lendárias atribuindo-lhe poderes sobrenaturais e diálogos com os deuses do panteão védico, nenhuma dessas histórias tem importância capital.

⁵² *everything spoken by the Buddha has the aim and effect of leading his listeners to deliverance.*

⁵³ *sōtēr.*

⁵⁴ Como no evangelho de Lucas, capítulo 2, verso 11: *Ὅτι σήμερον γεννήθη υμῖν Σωτήρ, ὅς ἐστι Χριστός Κύριος, ἐν πόλει Δαυὶδ (grifo nosso):* “Hoje vos nasceu seu Salvador, que é Cristo, na cidade de Davi”. Apenas uma entre várias ocorrências do termo no Novo Testamento.

Elas podem ser deixadas de lado sem que o cerne da visão de mundo budista seja afetado.

O Buda não é um salvador divino, no entanto, essa assertiva não deve nos levar a concluir que o problema da redenção seja secundário para o Budismo. Assim como ocorre no cristianismo e na maioria das religiões, persiste a crença de que a humanidade está caída em uma condição espiritualmente degradada da qual pode ser salva, desde que se comprometa com um determinado modo de vida. Desse modo, pode-se defender que o Budismo é, sim, soteriológico. No entanto, quem tem o poder de salvar o homem decaído não é exatamente a pessoa do Buda, e sim o ensinamento que ele transmitiu. A eficácia do ensinamento não se baseia na natureza sobrenatural do mensageiro, mas no simples fato de que o que é ensinado é a perfeita constatação da realidade assim como ela é. No capítulo de abertura do *Abhidharmakośabhāṣya*, Vasubandhu (1988, p. 56) diz que “[...] o Abençoado, o professor, tirou o mundo do lamaçal da transmigração, não por seus poderes sobrenaturais, nem através da concessão de favores [...]”, mas pela sua habilidade em ensinar como as coisas realmente são.

O Buda não tinha a intenção de criar um sistema filosófico que elucidasse os mistérios cosmogônicos e cosmológicos do universo *apenas* para saciar a curiosidade humana.⁵⁵ Sua missão era livrar os seres sencientes do *samsāra*. Entretanto, em seus sermões, é possível entender que ele percebeu que ensinar para as pessoas como se livrar de um mundo de sofrimento exigia explicar, em alguma medida, quem é a pessoa e o que é esse mundo. Por isso, Gombrich (2006, p.31) supõe “[...] que o que agora chamamos de filosofia budista emergiu, estritamente falando, como uma consequência não intencional da pregação do Buda; e que essa emergência deve ter começado com o próprio Buda⁵⁶”. Essa filosofia foi progressivamente aprofundada por seus discípulos e pelas escolas

⁵⁵ No *Cula-Malunkiyovada Sutta* (MN 63), por exemplo, o Buda compara a preocupação meramente teórica acerca do mundo com a atitude de alguém que, tendo sido alvejado por uma flecha, não permite que a flecha seja removida nem que seu ferimento seja tratado até saber quem fez o disparo, qual era a cor da sua pele, sua altura, a cidade de onde veio, o material da flecha, qual espécie ave forneceu as penas usadas para dar estabilidade e outras informações ainda mais pormenorizadas.

⁵⁶ *Thus I suppose that what we now call Buddhist philosophy emerged, strictly speaking, as an unintended consequence of the Buddha's preaching; and that that emergence must have begun with the Buddha himself.*

abhidharmicas dos primeiros séculos, dando forma a um imenso corpo de textos que não se furtam a tratar os mais variados assuntos. Por isso, conforme argumenta Siderits (2022, p. 02), o fato de que “[...] seus projetos surgiram em um contexto soteriológico e com objetivos decididamente esotéricos não deve impedir que seus esforços sejam compreendidos como genuinamente filosóficos”⁵⁷. Do mesmo modo que não costumamos depreciar a filosofia clássica dos gregos por seu comprometimento com ideais como *eudaimonia* e *ataraxia*.

Há uma filosofia budista plenamente capaz de se manter em pé para dialogar com qualquer outro sistema de pensamento crítico e racional sem precisar defender seus argumentos baseando-se na autoridade de escrituras supostamente reveladas ou inspiradas. Talvez o mais correto seria falar em filosofias budistas, haja vista as muitas vertentes do budismo no oriente, e atualmente também no ocidente. Embora nosso escopo de fontes primárias delimite um traço ao redor dos ensinamentos diretos do Buda e dos tratados dos primeiros séculos do budismo indiano, como já o dissemos na introdução, faz-se necessário ainda aplicar mais alguns recortes, pois é grande o número de temas abordados pelo próprio Buda, e ainda mais amplo os assuntos tratados pelos pensadores budistas que o sucederam. Um afunilamento, portanto, é imprescindível. Nas seções a seguir, destacamos os principais tópicos da filosofia do Buda que servirão como uma plataforma para a confrontação com Heidegger nos capítulos seguintes.

2.2 As marcas da existência

Harvey (2019, p. 79) chama a atenção para que o termo pāli *sacca*, que é traduzido regularmente como “verdade” na composição das “Nobre Verdades” (pāli: *ariya-sacca*), também tem o significado de “realidade” e está conectado com o termo *sat*, “[...] que significa ‘ser’ ou ‘existência’.” Quando consideramos

⁵⁷ *That their projects arose in a soteriological context and with determinately esoteric aims should not stand in the way of their efforts being understood as genuinely philosophical.*

que o objetivo do Budismo é libertar-se do primeiro *ariya-sacca*, o sofrimento (*dukkha*), abandonando a segunda, as causas do sofrimento, torna-se estranho falar em “verdades”. Observa Harvey que “[...] não desejaríamos abandonar uma ‘verdade’, embora pudéssemos muito bem querer abandonar uma ‘realidade’” (Harvey, 2019, p. 80). A forma como o Buda expôs essas quatro realidades “[...] se assemelha (mas não precisa depender historicamente) ao tipo de estrutura teórica que um médico poderia usar para explicar sua terapia” (Vetter, 1988, p. 14). A primeira realidade é o diagnóstico da doença, *dukkha*. Neste caso, não é um mal que aflige um órgão específico nem uma infecção causada por agente patogênico externo. *Dukkha* é uma disposição fundamental que domina a existência da pessoa, está presente até em seus momentos de deleite e determina cada aspecto de seu modo de ser nesse mundo. A segunda realidade, *Samudaya* (pāli: origem), é a busca pela causa da doença. A terceira realidade, *Nirodha* (pāli: cessação), é o prognóstico positivo atestando que a doença tem cura. Na quarta realidade, *Magga*, “caminho” em pāli, o Buda apresenta o tratamento para eliminar o mal a partir de suas causas através do Caminho Óctuplo (pāli: *Atthangika Magga*).

O caminho para a cura foi traçado pelo Buda na quarta realidade, onde ele prescreve oito resoluções: 1) Visão correta (pāli: *Sammā-diṭṭhi*); 2) pensamento correto (pāli: *Sammā-sankappo*); 3) fala correta (pāli: *Sammā-Vācā*); 4) conduta correta (pāli: *Sammā-kammanto*); 5) meio de vida correto (pāli: *Sammā-ājīvo*); 6) esforço correto (pāli: *Sammā-vāyāmo*); 7) atenção correta (pāli: *Sammā-sati*); 8) concentração correta (pāli: *Sammā-samādhi*). Mas essa lista não deve ser entendida como uma sequência linear rígida. Para Vetter (1988, p. 11), “[...] essa série contém todos os tipos de direções para alcançar o ponto, a *samādhi* correta⁵⁸”, que é o que colocará a pessoa na rota da libertação final do sofrimento. Uma conduta correta (4) não necessariamente é sempre precedida de uma fala correta (3), e um esforço correto (6) pode muito bem ser um fator determinante para gerar um meio de vida correto (5) e alimentar pensamentos corretos (2). “Provavelmente não é necessário seguir as direções estritamente

⁵⁸ [...] this series contains all kinds of directions for reaching point, right samadhi.

em sequência, algumas coisas podem ser feitas simultaneamente⁵⁹ (Vetter, 1988, p. 13). Essa ordem de precedência é, em sua maior parte, cambiável, pois essas resoluções são interdependentes. Digo em sua maior parte porque há pelo menos dois pontos que parecem ter de sempre ocupar seu lugar específico para o bem da própria existência do caminho; são eles a visão correta e a concentração correta. Sem ter *Sammā-samādhī* colocado à sua frente como meta final de todas as resoluções, não haveria determinação para que o caminho fosse seguido. Por outro lado, a decisão de seguir o Caminho Óctuplo depende do reconhecimento de que esta é a escolha certa a se fazer porque todos os seus oito aspectos são corretos. Portanto, a visão correta, *Sammā-diṭṭhi*, “[...] pode ser colocada bem no início do Caminho” (Collins, 1982, p. 90). É ponto de partida e presença constante em cada passo.

Mas o que é a visão correta? Simplesmente ver com clareza. Existe uma expressão específica em pāli para expressar essa ideia: *yathābhūtañāṇadassana*, “ver as coisas como elas realmente são”. Uma palavra grande por ser composta pela união de vários termos. *Bhikkhu* Anālayo explica que a “[...] qualificação ‘*yathābhūta*’ consiste em ‘*yathā*,’ que significa ‘como,’ ‘igual,’ ou ‘de acordo com’; e ‘*bhūta*,’ que como um particípio passado de *bhavati*, representa o que é ‘verdadeiro’ ou ‘real’, e também o que ‘se tornou’ ou ‘veio a ser’⁶⁰” (Anālayo in Malalasekera, 2009, p. 791). Anālayo também traz esclarecimentos sobre os dois outros componentes da expressão:

A concorrência dos dois termos “conhecimento” e “visão” na expressão “*ñāṇadassana*” parece refletir duas nuances intimamente relacionadas da mesma apreensão mental. Ou seja, a combinação dessas duas atividades apreensivas transmite a sensação de que o ‘ver’ experiencial e o ‘saber’ cognitivo se fundem em “*ñāṇadassana*”. Portanto, “*ñāṇadassana*” representa um tipo de compreensão perspicaz em que o conhecimento é visão e a visão é conhecimento⁶¹ (Anālayo in Malalasekera, 2009, p. 791).

⁵⁹ *Probably one does not have to follow the directions strictly in sequence, some things can be done simultaneously.*

⁶⁰ *The qualification yathabhuta consists of yatha, “as”, “like”, or “accord-ing to”; and bhuta, wich as a past participle of bhavati stands for what is “true” or “real”, and also for what has “become” or “come to be.”*

⁶¹ *The concurrence of the two terms “knowledge” and “vision” in the ex-pression ñāṇadassana seems to reflect two closely related nuances of the same men-tal apprehension. That is, the combination of these two apperceptive ac-tivi-ties conveys the sense that experiential ‘seeing’*

A apreensão da realidade em *yathābhūtañāṇadassana* é sensorial e cognitiva, intelecto e sentidos operando conjuntamente para captar as coisas como elas de fato são, livre de ilusões e distorções⁶². Na noite em que se iluminou, o Buda alcançou a plenitude de *yathābhūtañāṇadassana* e isso o fez perceber que toda a realidade, com sua multiplicidade de formas e aparências, está, na verdade, assentada sobre um conjunto reduzido de princípios. Williams e Tribe (2002, p. 63) explicam que o “[...] Buda considerava que, se observássemos o *saṃsāra* como um todo, veríamos que ele é permeado por suas três características fundamentais (*trilakṣaṇa*; pāli: *tilakkhana*). Sofrimento (*dukkha*), impermanência (*anityā*) e não-eu (*anātman*)⁶³”.

Nas próximas seções deste capítulo, vamos abordar individualmente cada uma dessas características. Compreender qual é a visão budista sobre os fundamentos da realidade humana trará embasamento para os próximos capítulos, onde, em diálogo com Heidegger, discutiremos como o modo de ser das pessoas em sua cotidianidade é, na maior parte das vezes, estruturado como um movimento de negação e fuga de sua condição essencial. Na seção 2.2, apresentaremos aquele que “[...] é amplamente reconhecido como o mais difícil de compreender entre todos os ensinamentos básicos do Budismo” (Siderits, 2021, p. 35), a doutrina do não-eu.

2.2.1 *Anattā*

A Índia foi palco de uma efervescente experiência filosófica desde a segunda metade do último milênio antes da Era Comum (a. E. C.). O bramanismo, tradição religiosa e sistema social de maior peso (principalmente por estar associado às classes dominantes) passou por transformações significativas à medida que foi assimilando caracteres ou lidando com contestações dos muitos

and cognitive 'knowing' coalesces in *ñāṇadassana*. Hence *ñāṇadassana* stands for a type of insightful un-derstanding wherein knowledge is vision and vi-sion is knowledge.

⁶² É tentador enxergar aqui uma antecipação em mais de dois mil anos do que viria a ser a atitude fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”

⁶³ *The Buddha considered that if we look at the whole of saṃsāra as it is we see that it is pervaded by its three hallmarks (trilaksana; Pali: tilakkhana). It is suffering (dukkha). It is impermanent (anityā). And it is not Self (anātman).*

sistemas de crenças e visões de mundo que existiam, e ainda existem, no subcontinente indiano. Essa interação perpétua e nunca plenamente acabada entre crenças e filosofias assumiu, por volta do século II a. E.C., uma faceta que posteriormente o Ocidente conheceria como Hinduísmo (Harvey, 2019, p. 37).

O Budismo emergiu no coração das discussões intelectuais da Índia antiga, um cenário caracterizado por intensa efervescência filosófica e religiosa. No vasto espectro de doutrinas influentes no subcontinente indiano durante a segunda metade do século I a.C. — período associado à origem do budismo —, destacavam-se duas correntes que representavam polos opostos do pensamento indiano. De um lado, estavam os eternalistas (*śāśvatavādins*⁶⁴), que postulavam a existência de uma realidade sustentada por algo ontologicamente estável, eterno e imutável. Esse princípio, frequentemente identificado como *ātman* ou *jīva*, era concebido como o fundamento do "eu" ou do "si mesmo" e como o elo que conectava a alma individual ao absoluto, geralmente simbolizado pelo *brahman* (Maciel, 2022, p. 23).

No extremo oposto, encontravam-se os aniquilacionistas (*ucchedavādins*⁶⁵), que rejeitavam a existência de qualquer alma ou substancialidade metafísica. Adotando uma visão nitidamente materialista e determinista, essa escola negava a validade de juízos morais ou valorativos, sustentando que todos os fenômenos são meras relações causais sem significado intrínseco. Tal postura, facilmente associada ao niilismo, negava a possibilidade de fundamentos éticos ou espirituais na experiência humana.

O Budismo, porém, não se alinha a nenhuma dessas visões extremas⁶⁶. Como afirma Loundo (2017, p. 55), “[...] as palavras do Buda não reivindicam para si qualquer status metafísico: elas situam-se igualmente equidistantes tanto

⁶⁴ Na tradução de Rhys Davids (1977, p.28) do *Brahmajāla Sutta*, a filosofia eternalista (*śāśvatavāda*) é assim exposta: “A alma é eterna; e o mundo não dá à luz nada de novo, é firme como o pico de uma montanha, como uma coluna firmemente fixa; e, embora essas criaturas vivas transmigrem e desapareçam, caiam de um estado de existência e surjam em outro, ainda assim elas existem (*atthi*) para sempre e sempre.”

⁶⁵ Embora os aniquilacionistas não representem uma corrente única de pensamento na Índia antiga, mas escolas e seitas variadas, “todos esses grupos sustentavam a doutrina de que a alma é aniquilada com o corpo” (Mukherjee, 1993, p. 408).

⁶⁶ O *Brahmajāla Sutta* apresenta ao todo 62 doutrinas prevalentes na época do ministério do Buda, indo desde posições mais extremadas, como da *śāśvatavāda* e da *ucchedavāda*, até variações mais “flexíveis”.

das declarações absolutas de existência (*śāśvatavāda*) quanto das declarações absolutas de não-existência (*ucchedavāda*)". A proposta do Buda não consistia em introduzir uma nova alternativa metafísica que rompesse radicalmente com o pensamento da época, mas sim em expor as limitações tanto do personalismo quanto do materialismo no enfrentamento do problema fundamental do sofrimento humano.

Para o Buda, o sofrimento (*duḥkha*) não poderia ser resolvido pela crença em um princípio eterno e imutável, nem pela negação absoluta de qualquer fundamento existencial. Sua abordagem, expressa nas Quatro Nobres Verdades e no Caminho Óctuplo, representa uma via de investigação prática e ética que transcende os extremos do eternalismo e do niilismo. Como observa Lamotte (1988, p. 35), o objetivo do ensinamento budista é essencialmente pragmático: oferecer um caminho de libertação que responda à condição humana sem recorrer a pressupostos metafísicos dogmáticos. Assim, o Budismo apresenta uma visão profundamente inovadora, não ao propor um novo sistema ontológico, mas ao direcionar o foco para a experiência direta das marcas mais fundamentais da existência, isto é, a impermanência, a cooriginação interdependente e, especialmente, a insubstancialidade de todas as coisas manifesta na doutrina do não-eu.

Para Ferraro (2011, p. 12), a questão do eu/ si-mesmo era um tema central no pensamento do Buda, pois:

A ideia de que a atividade psicofísica humana seja produzida, contida e organizada por um sujeito individual, dotado de características próprias e irreduzíveis, acrescida da ideia de que os objetos sejam algo de substancial e separado, é considerada pelo Buddha o erro fundamental, a partir do qual se originam a aflição e o sofrimento que definem em primeiro lugar a existência humana.

A discussão acerca da existência de uma essência humana ocupou desde cedo um lugar de destaque no Budismo, e a negação de um ego permanente é um dos seus pontos de partida (Stcherbatsky, 1932, p. 872) e "[...] a concepção central a partir da qual toda a subsequente diversidade doutrinária se

desenvolve”⁶⁷ (Stcherbatsky, 1932, p. 871). No “Discurso Sobre as Características do Não-Eu” (pāli: *Anattalakkhaṇa Sutta*; sânscrito: *Anātmalakṣaṇa Sūtra*), o segundo sermão proferido pelo Buda para seus primeiros discípulos, ele diz:

A forma, bhikkhus, é não-eu. Pois, bhikkhus, se a forma fosse o eu, essa forma não conduziria ao sofrimento e seria possível obter da forma: ‘Que a minha forma seja assim; que a minha forma não seja assim.’ Mas porque a forma é não-eu, a forma conduz ao sofrimento e não é possível obter da forma: ‘Que a minha forma seja assim; que a minha forma não seja assim’⁶⁸ (SN 22.59).

E então prossegue aplicando exatamente o mesmo julgamento sobre a sensação (pāli: *vedanā*; sânscrito: *vedana*), a percepção/ideação (pāli: *saññā*; sânscrito: *saṃjñā*), as formações volitivas (pāli: *saṅkhāra*; sânscrito: *saṃskāra*) e a consciência (pāli: *viññāṇa*; sânscrito: *vijñāna*). Nesse sermão, como de hábito, o Buda está dialogando com a tradição cultural e intelectual de seu tempo. Os cinco agregados (pāli: *khandā*; sânscrito: *skhandā*) referem-se à concepção “[...] *nāma-rūpa* (às vezes traduzido como ‘nome e forma’)” (Siderits, 2021, p. 49); a ideia de que uma pessoa é formada pela união entre matéria sensível, *rūpa*, e princípios intangíveis, *nāma*, que seriam quatro de acordo a concepção budista. Conforme explica Siderits (2021, p. 49):

[...] *nāma* se refere aos quatro *skandhas* além do *rūpa*. O significado literal de *nāma* é ‘nome’, mas aqui significa ‘aquilo que só pode ser nomeado’. A ideia é que, enquanto *rūpa* pode ser percebido pelos sentidos externos, os membros das outras quatro categorias não podem ser vistos ou tocados⁶⁹.

Ao listar os cinco agregados, o Buda pretende deixar claro que sua análise é exaustiva, que se refere à pessoa como um todo, sem deixar nenhum aspecto de fora e que cada um dos possíveis candidatos a “self” não são aptos para essa

⁶⁷[...] that is the central conception out of which all the subsequent diversity of doctrine developed.

⁶⁸Bhikkhus, form is nonself. For if, bhikkhus, form were self, this form would not lead to affliction, and it would be possible to have it of form: ‘Let my form be thus; let my form not be thus.’ But because form is nonself, form leads to affliction, and it is not possible to have it of form: ‘Let my form be thus; let my form not be thus.’

⁶⁹[...] *nāma* refers to the four *skandhas* other than *rūpa*. The literal meaning of *nāma* is “name,” but here it means “that which can only be named.” The idea is that while *rūpa* can be perceived by the external senses, the members of the four other categories cannot be seen or touched.

função⁷⁰ (Williams; Tribe, 2002, p. 58). Assim fazendo, ele recorre, conforme Mark Siderits (2021, p. 50), à “alegação de exaustividade”, ou seja, à “[...] suposição de que os constituintes empiricamente disponíveis das pessoas consistem em nada mais do que o que é encontrado nos cinco grupos de elementos psicofísicos (corporeidade e quatro tipos de elementos mentais)⁷¹” (Siderits, 2022, p. 18).

Ainda no mesmo sermão, o Buda questiona os discípulos se algum entre os cinco agregados pode ser considerado permanente ou se são todos sujeitos a mudança. Diante da resposta de que todos são impermanentes, o Buda ainda os provoca: “E é adequado considerar o que é impermanente, sofrimento, sujeito a mudanças como: 'Isso é meu. Isso sou eu. Isso é o meu eu’?”⁷¹ (*Anattalakkhaṇa Sutta*, SN 22.59). A resposta unanimemente negativa serve de base para que o Mestre assente sua conclusão:

Portanto, *bhikkhus*, qualquer forma, quer seja do passado, futuro ou presente, interna ou externa; grosseira ou sutil; inferior ou superior, próxima ou distante: toda forma deve ser vista como na verdade é, com correta sabedoria: ‘Isso não é meu, isso não sou eu, isso não é o meu eu’⁷² (*Anattalakkhaṇa Sutta*, SN 22.59).

Conforme Williams e Tribe (2002, p. 60), o “[...] Buda caracterizou os agregados como não sendo o eu porque eles levam à aflição, não obedecem à pessoa de quem são os agregados e são impermanentes⁷³”. Aqui estão os três princípios que estruturam a doutrina do não-eu sempre que ela é apresentada: o “argumento da impermanência” e o “argumento do controle” e o “argumento do sofrimento” (Siderits, 2022, p. 18). Encontraremos esses argumentos no *Anattalakkhaṇa Sutta*, no *Mahāpunṇama Sutta* (MN 109), no *Pheṇapiṇḍūpama Sutta* (SN 22:95), no texto paracanônico *Milinda Pañha* (MP), nas obras de

⁷⁰ Não é nosso objetivo neste trabalho colocar em questão a validade da teoria dos cinco *skhandas* como descrição precisa da pessoa como um todo. Interessamo-nos apenas por buscar compreender a concepção do Buda a respeito do tema. Discussões desse gênero sobre os cinco agregados podem ser conferidas na literatura especializada.

⁷¹ *Is what is impermanent, suffering, and subject to change fit to be regarded thus: ‘This is mine, this I am, this is my self’?*

⁷² *Therefore, bhikkhus, any kind of form whatsoever, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near, all form should be seen as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self’.*

⁷³ *The Buddha had characterised the aggregates as being not Self because they lead to affliction, they do not obey the person of whom they are the aggregates, and they are impermanent.*

tratadistas como a MMK de Nāgārjuna, o *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, o *Abhidharmakośa-bhāṣya* de Vasubhandu, e em tantos outros discursos que abordaram o tema desde os tempos de Śākyamuni até a contemporaneidade.

A concepção não-eu, explica Ferraro (2011, p. 11) “[...] foi interpretada extensivamente por todas as escolas budistas, incluindo nela a ausência de qualquer ‘forma’ (em sentido aristotélico) ou essência individual dentro das coisas”. Tudo que há na pessoa pode ser explicado como a interação dos cinco agregados e “[...] eles são impermanentes (‘sujeitos à destruição’, ‘transitórios’) e não estão sob controle (‘dolorosos’, ‘não é possível dizer de x, ‘Deixe meu x ser desta maneira...’)⁷⁴” (Siderits, 2021, p. 52). Se a alma, ou o *ātman*, supostamente é a fonte das ações do sujeito, seu núcleo operador, alguma das partes identificáveis da pessoa deveria apresentar essa característica de constância e permanência. Contudo, “[...] os cinco constituintes da personalidade fenomenal, os *kkhandhā*, não são o eu porque não têm um ‘líder’, um ‘guia’, um ‘controlador interno’, como os Upaniṣads haviam expressado⁷⁵” (Collins, 1982, p. 97).

No *Cūḷasaccaka Sutta* (MN 35), o Buda assevera:

Bhikkhus, a forma material é impermanente, a sensação é impermanente, a ideação é impermanente, as formações volitivas são impermanentes, a consciência é impermanente. *Bhikkhus*, a forma material é não-eu, a sensação é não-eu, a ideação é não-eu, as formações volitivas são não-eu, a consciência é não-eu. Todas as formações são impermanentes, todos os dhammas são não-eu.⁷⁶

Em pāli, esse trecho é arrematado pela expressão *sabbe dhammā anattā*, “todas as coisas/elementos (*dhammā*) são não-eu”. O que o Buda reiteradamente intenciona deixar claro é que, assim como no interior do homem “[...] não há nenhuma alma além das sensações, ideias, volições, etc.”⁷⁷ (Stcherbatsky, 1923,

⁷⁴ Here the Buddha cites two different sorts of reasons why the skandhas are not the self: they are impermanent (“subject to destruction,” “transitory”), and they are not under one’s control (“painful,” “it is not possible to say of x, ‘Let my x be this way . . .’”).

⁷⁵ The five constituents of phenomenal personality, the *khandhā*, are not-self because they have no ‘leader’, no ‘guide’, no ‘inner controller’ as the Upaniṣads had put it.

⁷⁶ Form, feeling, perception, choices, and consciousness are impermanent. Form, feeling, perception, choices, and consciousness are not-self. All conditions are impermanent. All things are not-self.’

⁷⁷ There is no soul apart from feelings, ideas, volitions, etc.

p. 27), também não há nenhuma instância metafísica, imutável e plenipotente, no universo. A doutrina do não-eu “[...] aplica-se a qualquer e a todos os elementos (*dhammā*) do universo conceitual budista⁷⁸” (Collins, 1982, p. 96).

É importante notar que na visão budista não há uma clivagem entre o humano e o não humano. “Não somente, portanto, os sujeitos são desprovidos de um si, mas também os objetos não têm nenhuma identidade própria (*svabhāva*), que os individue e os separe dos outros objetos” (Ferraro, 2011, p. 11). O não-eu é uma marca da existência de todas as coisas, assim como a impermanência e o sofrimento. Na próxima seção, discutiremos mais sobre a natureza dos *dhamma* e como um universo que é essencialmente desprovido de um agente (ou agentes) se organiza a partir da originação dependente. Por ora, vamos nos concentrar em como a doutrina do não-eu se aplica especialmente ao caso das pessoas humanas.

A posição do Buda, portanto, é de que a “classificação mais simples de todos os elementos da existência é representada por uma divisão em cinco grupos de elementos: (1) matéria, (2) sentimentos, (3) ideias, (4) volições e outras faculdades, e (5) sensação pura ou consciência geral⁷⁹” (Stcherbatsky, 1923, p. 6). A característica principal de cada um destes cinco agregados, como já vimos, é sua impermanência. Seria um erro metodológico tentar encaixá-los num esquema aristotélico de substâncias primeiras e qualidades acessórias, pois os agregados “[...] não devem ser entendidos como ‘coisas’ ou substâncias, mas sim como fluxos” (Ferraro *in* Redyson, 2013, p. 87).

2.2.1.1 *Rūpakkhanda*

O primeiro agregado listado remete à corporeidade. O termo *rūpa*, ordinariamente traduzido como “forma”, engloba os quatro grandes elementos (pāli: *mahābhūtā*) que, de acordo com a cosmovisão indiana do tempo do Buda, são os constituintes primordiais de toda a matéria do universo — terra, água,

⁷⁸ [...] applies to any and every item of the Buddhist conceptual universe (*dhammā*).

⁷⁹ The simplest classification of all elements of existence is represented by a division into five groups of elements: (1) matter, (2) feelings, (3) ideas, (4) volitions and other faculties, and (5) pure sensation or general consciousness.

fogo e vento — e, por extensão, toda a matéria derivada (pāli: *upadaya rūpa*) desses quatro grandes elementos⁸⁰ (Lamotte, 1988, p. 28). Em seu influente estudo sobre os cinco agregados, Mathieu Boisvert (1995, p. 34) descreve que:

Em uma discussão com seu filho, o Buda explica sucintamente os quatro elementos primários e suas qualidades particulares. O elemento terra (*paṭhavīdhātu*) é descrito como tudo o que é duro e sólido (*kakkhalam kharigattam*), como o cabelo, unhas, dentes e outras partes do corpo. O elemento água (*āpodhātu*) é caracterizado pelo líquido (*āpogatam*), como é o caso do sangue, lágrimas e saliva. O Buda descreve o elemento fogo (*tejodhātu*) como algo que é quente, como o calor que digere os alimentos. E finalmente, o elemento ar (*vāyadhātu*) é caracterizado pelo movimento, como os diferentes gases presentes no estômago e no abdômen. De acordo com uma fonte diferente, os três primeiros elementos primários (terra, fogo e ar) também compartilham a característica fundamental de solidez (*paṭigha*) no sentido de que haverá um impacto, um choque, quando duas dessas partículas materiais colidirem. Essa qualidade de solidez (Sânscrito *pratighāta*) é definida no *Abhidharmakośa* como “a impenetrabilidade, o choque ou a resistência (*pratighāta*), o obstáculo que um *rūpa* põe para evitar que seu lugar seja ocupado por outro *rūpa*”⁸¹.

“Em outras palavras”, esclarece Ferraro (*in* Redyson, 2013, p. 87), “dentro da nossa existência, o conjunto de todos os nossos processos fisiológicos forma o agregado *rūpa*”. O funcionamento dos órgãos internos e externos; o movimento dos membros; os estímulos captados pelos órgãos sensoriais; a sexualidade; a necessidade de alimentação; os processos de crescimento e envelhecimento, adoecimento e morte.

⁸⁰ A opinião de que o conceito de *rūpa* abarca os quatro elementos primordiais e toda a matéria deles derivada é endossada por Buddhagosa em seu *Vissuddhimagga* (Vism. 558) e por Vasubandhu no *Pañcaskandhaka-prakaraṇa* (PSP. 1)

⁸¹ *In a discussion with his son, the Buddha concisely explains the four primary elements and their particular qualities. The earth element (paṭhavīdhātu) is described as whatever is hard and solid (kakkhalam kharigattam), such as the hair, nails, teeth, and other parts of the body. The water element (āpodhātu) is characterized by liquid (āpogatam), as in the case of blood, tears and saliva. The Buddha describes the fire element (tejodhātu) as that which is hot, like the heat that digests food. And finally the air element (vāyadhātu) is characterized by motion, like the different gases in the stomach and the abdomen. According to a different source, the first three primary elements (earth, fire and air) also share the fundamental characteristic of solidity (paṭigha) in the sense that there is bound to be an impact, a shock, when two of these material particles collide. This quality of solidity (Skr. pratighāta) is defined in the Abhidharmakośa as "l'impenetrabilité, le heurt ou résistance (pratighāta), l'obstacle qu'un rūpa oppose à ce que son lieu soit occupé par un autre rūpa."*

2.2.1.2 *Vedanākkhanda*

Acerca do segundo agregado, *vedanā*, Buddhaghosa (2010, p. 545) diz que a “[...] sensação [*vedanā*] tem a característica de experienciar. Sua função é explorar o estímulo do campo objetivo. Manifesta-se como prazer e dor. Sua causa imediata é o contato”. O *vedanākkhanda* corresponde ao que “[...] poderíamos definir como o ‘clima emocional’ mais básico, físico ou mental [...]” (Ferraro *in* Redyson, 2013, p. 91), em que sempre nos encontramos em todos os episódios que vivenciamos. São as sensações resultantes do contato com o olho, ouvido, nariz, língua, corpo e mente (Lamotte, 1988, p. 28). As sensações percebidas por *vedanā* são “[...] sempre agradáveis, desagradáveis ou neutras, uma característica que os diferencia da percepção objetiva⁸²” (Boisvert, 1995, p. 53). Ainda que esteja, em grande parte, ligada à sensibilidade provocada pelo contato com a matéria, *vedanā* não é uma intuição sensível pura, ainda desprovida de qualquer afinação a uma tonalidade afetiva. Ferraro (*in* Redyson, 2013, p. 91) diz que ela é “[...] a mais imediata resposta emocional ao recebimento do *input* sensível”. O instante de sensação do segundo agregado é acionado por experiências de qualquer natureza, sejam elas ligadas à matéria corporal ou a esferas mentais (Buddhaghosa, 2010, p. 467).

2.2.1.3 *Saññākhanda*

No *Khajjanīya Sutta*, o Buda ensina porque o terceiro *khanda* é *saññā* (sânscrito: *saṃjñā*), expressão que é habitualmente vertida como “*percepção*” nas traduções para a língua portuguesa. “E por que chamam-na de percepção? ‘Percebe,’ *bhikkhus*, por isso é chamada de percepção. Percebe o quê? Percebe o azul, percebe o amarelo, percebe o vermelho, percebe o branco. ‘Percebe,’ *bhikkhus*, por isso é chamada de percepção”⁸³ (*Khajjanīya Sutta*, SN 22.79). O exemplo utilizado neste sermão específico fala sobre a percepção de cores, mas *saññā*

⁸² *Vedanā*, as stated previously, are always either pleasant, unpleasant or neutral, a characteristic that differentiates them from objective perception.

⁸³ *And why, bhikkhus, do you call it perception? ‘It perceives,’ bhikkhus, therefore it is called perception. And what does it perceive? It perceives blue, it perceives yellow, it perceives red, it perceives white. ‘It perceives,’ bhikkhus, therefore it is called perception.*

diz respeito à percepção de modo geral, “[...] percepções de cores, sons, odores, sabores, objetos tangíveis e objetos mentais” (Lamotte, 1988, p. 28).

Além de “percepção”, algumas outras palavras são utilizadas para traduzir *saññā* por comentaristas ocidentais. Entre as sugestões figuram “estar consciente de”, “consciência” e “perceber”. Todavia, Boisvert considera que duas dessas opções, “perceber” e “estar consciente de”, não são formas adequadas de se interpretar *saññā*. As razões apresentadas pelo autor para defender esse argumento nos auxiliarão a compreender os aspectos desse agregado:

Para utilizar nossa referência do *Samyutta Nikāya* como exemplo de apoio para essa decisão, podemos dizer que as palavras “perceber” e “estar consciente de” sugeririam que a coloração azul, amarela ou vermelha do objeto é inerente ao próprio objeto, enquanto dizer “reconhecer” implica que a cor (que talvez não seja exatamente azul, amarela ou vermelha, se essas cores puras de fato existirem) é “categorizada” ao ser vinculada a rotulações anteriores. Na verdade, a palavra azul nomeia apenas um conceito, e diferentes pessoas formam diferentes conceitos para descrever a mesma sensação. Por exemplo, uma pessoa pode chamar dois tons diferentes de azul, enquanto outra pode reconhecer esses tons como índigo e água-marinha. Ambos têm uma experiência sensorial extremamente semelhante, mas seu reconhecimento difere⁸⁴ (Boisvert, 1995, p. 78).

O agregado *saññā* opera reconhecendo e interpretando sensações por meio da imposição de categorias⁸⁵ (Boisvert, 1995, p. 89). Note-se que aqui se fala em imposição de categorias sobre as coisas, e não em apreensão intelectual de qualidades objetivas. O vermelho percebido em uma pétala de rosa não é uma qualidade pertencente à flor que é abstraída e interiorizada por um sujeito do conhecimento. A categoria da *vermelhidade* é uma criação de *saññā* que “[...] impõe categorias às nossas sensações e as classifica⁸⁶” (Boisvert, 1995, p. 88).

⁸⁴ To use our reference from the *Samyutta Nikāya* as a supporting example for this decision, we may say that the words “to perceive” and “to be conscious of” would suggest that the blueness, yellowness or redness of the object is inherent in the object itself, whereas saying “to recognize” implies that the colour (which may not be exactly blue, yellow or red, if such pristine colours indeed exist) is “categorized” by being linked to previous labellings. In fact, the word blue names nothing~but a concept, and different people form different concepts to describe the same sensation. For example, one person may call two colours with different tones blue, while another may recognize these colours as indigo and aquamarine. Both have an extremely similar sensory experience, yet their recognition differs.

⁸⁵ [...] the main function of the *saññākkhandha* is to recognize; and interpret sensations through the imposition of categories

⁸⁶ *Saññā* imposes categories on our sensations and classifies them.

Ela funciona como uma espécie de etiquetadora identificando e atribuindo nome às nossas experiências de objetos visíveis (*rūpasaññā*), de sons (*saddasaññā*), odores (*gandhasaññā*), sabores (*rasasaññā*), toque (*phoṭṭhabbasaññā*), e de objetos mentais (*dhammasaññā*)⁸⁷ para que essas experiências possam ser organizadas e conceitualizadas por meio da interação com outros agregados.

Ao identificar o vermelho, esse agregado não está criando teorizações a respeito da escala cromática; está somente indicando que aquele dado sensorial pode ser associado por semelhança a outras ocorrências em que a percepção visual teve contato com impressões análogas. E o mesmo vale para os dados fornecidos pelas outras bases da percepção. Assim, a classificação da experiência não se submete diretamente às qualidades presentes nos objetos, mas sim a categorizações criadas *a priori*, tornando outra tradução, “ideação”, ainda mais próxima e adequada ao original. Reconhecer uma flor como vermelha diz mais da minha capacidade de impor classificações sobre as coisas do que propriamente sobre alguma qualidade da flor em si. Por isso, Ferraro (*in* Redyson, 2013, p. 94) acredita que traduzir como “percepção” não é a mais acurada das maneiras de compreender esse agregado:

A característica de *saṃjñā* de sobreimpor categorias à realidade nos induz a preferir uma tradução desse *skandha* como “reconhecimento” ou, também, como proposto por Del Toso, “nomeação” (*naming*). A frequente versão desse termo como “percepção” (*perception*). Embora possa ter algum fundamental textual nas inúmeras passagens onde a noção de *saṃjñā* recorre, não parece respeitar sua função de colocar o novo *input* recebido dentro de uma categoria “a priori”.

A faculdade da percepção, ou “reconhecimento” como sugere Ferraro⁸⁸, é a base para a formação de conceitos, pois, segundo Boisvert (1995, p. 78), baseando-se em passagens do *Anguttara Nikāya*, “[...] tudo o que é conceitualizado foi previamente ‘saññanizado’⁸⁹”. A percepção, assim como os demais agregados, nunca se manifesta sozinha. Tendo sido suscitada pela sensibilidade ao contato com a matéria ou pela ação das esferas mentais, será acompanhada pelos

⁸⁷ Vide *Saññā Sutta* (SN 18.6).

⁸⁸ De acordo com Boisvert (1995, p. 78), nomeação também seria um equivalente mais literal do termo sânscrito *saṃjñā* e do pāli *saññā*, que, no original, são mais próximos de “nome”, “termo técnico” ou “noção”.

⁸⁹ [...] *whatever is conceptualized has previously been 'sannanized'*.

outros dois agregados, *Saṅkhārakkhandā* e *viññāṇakkhandā*, na operacionalização dos conceitos.

2.2.1.4 *Saṅkhārakkhandā*

O quarto agregado é o mais difícil de traduzir devido à variedade de sentidos agrupados sob o termo pāli *saṅkhāra* (sânscrito: *saṃskāra*) no Budismo e também no universo mais amplo do pensamento indiano. Tanto que “[...] é quase impossível para a terminologia ocidental chegar à raiz do seu significado em uma tradução⁹⁰” (Horner *apud* Boisvert, 1995, p. 91–92). Entre algumas opções, volição e formações mentais estão entre as traduções mais utilizadas. Etimologicamente, é um substantivo plural formado pela união do prefixo *saṃ*, que significa “junto”, com o substantivo *kāra*, que traz o sentido de “fazer” ou “criar”. O verbo correspondente, *saṅkharoti*, “juntar” ou “compor”, evidencia um processo que envolve a volição. Em sua origem, portanto, *saṃskāra* aponta tanto coisas que agem em uníssono com outras coisas para produzir um efeito quanto às coisas produzidas pela ação combinada dessas forças produtivas (Bodhi, 2017). É explicado pelo Buda no *Khajjaniya Sutta* (SN 22:79) que:

E porque chamam-nas de formações volitivas? ‘Fabricam o condicionado,’ *bhikkhus*, por isso são chamadas de formações volitivas. E qual é o condicionado que é fabricado? É fabricada a forma condicionada como forma; é fabricada a sensação condicionada como sensação; é fabricada a percepção condicionada como percepção; são fabricadas as formações volitivas condicionadas como formações volitivas; é fabricada a consciência condicionada como consciência. ‘Fabricam o condicionado,’ *bhikkhus*, por isso são chamadas de formações volitivas.⁹¹

Tanto em sânscrito como em pāli, *saṅkhāra* é um conceito que se abre para uma profusão de implicações filosóficas. É um agregado, *saṅkhārakkhandā*, mas

⁹⁰ [...] that it is almost impossible for Occidental terminology to get at the root of its meaning in a translation.

⁹¹ And why, *bhikkhus*, do you call them volitional formations? ‘They construct the conditioned,’ *bhikkhus*, therefore they are called volitional formations. And what is the conditioned that they construct? They construct conditioned form as form; they construct conditioned feeling as feeling; they construct conditioned perception as perception; they construct conditioned volitional formations as volitional formations; they construct conditioned consciousness as consciousness. ‘They construct the conditioned,’ *bhikkhus*, therefore they are called volitional formations.

também é um elo na cadeia da cooriginação dependente e aparece na formulação das “três marcas” (*trilakṣaṇa*) para descrever a natureza da existência ordinária (Hamilton, 1996, p. 66). Boisvert (*in* Buswell, 2004b, p. 779) diz sobre esse agregado:

É uma força, uma energia kármica, que gera todos os outros agregados; a teoria de *PRATĪTYASAMUTPĀDA* (ORIGINAÇÃO DEPENDENTE), por exemplo, estipula que, devido a *saṃskāra*, *vijñāna* e os outros elos da cadeia surgem. *Saṃskāra* pode, portanto, ser visto como a força motriz, o combustível ou a energia que mantém os cinco agregados unidos dentro do ciclo de vida e morte (*SAMŚĀRA*). *Saṃskāra* não é apenas um fator causal; sua significação inclui tudo o que foi causado. Cada um dos cinco agregados é, portanto, um *saṃskāra* no sentido de que é condicionado⁹².

A despeito das muitas interpretações que possam se fazer sobre o termo, há consenso entre budistas e budologistas de que *saṅkhārakkhandā* está associado fortemente com a disposição de ânimo voluntariosa que faz as pessoas se voltarem para as coisas, desejando-as ou repelindo-as, agindo com e sobre elas. Por isso, ele pode ser considerado, nas palavras de Sue Hamilton (1996, p. 72), “[...] o constituinte volitivo do ser humano”⁹³. De forma mais imediata que os outros quatro agregados, também se relaciona com o carma. É a própria porta do carma, pois é “[...] a mente em ação, na qual a volição (*cetanā*) é central”⁹⁴ (Willemen *in* Buswell, 2004a, p. 221).

Na existência ordinária da pessoa que está no *saṃsāra*, as sensações (*vedanā*) resultantes do contato com as coisas sempre são acompanhadas por volições (Hamilton, 1996, p. 72), tanto no sentido de que as sensações agradáveis, desagradáveis ou neutras despertam respectivas volições de apego, como também pela circunstância de que essas sensações, os contatos que as causaram e as consciências relacionadas só surgiram em razão das condições proporcionadas por formações volitivas agindo previamente. Para Boisvert

⁹² *It is a force, karmic energy, that generates all the other aggregates; the theory of PRATĪTYASAMUTPĀDA (DEPENDENT ORIGINATION), for example, stipulates that on account of saṃskāra, vijñāna and the other links of the chain emerge. Saṃskāra can therefore be seen as the driving force, the fuel, or the energy that keeps the five aggregates bound together within the cycle of life and death (SAMŚĀRA). Saṃskāra is not only a causal factor; its signification includes everything that has been caused. Each of the five aggregates is therefore a saṃskāra in the sense that it is conditioned.*

⁹³ [...] ‘volitional constituent’ of the human being.

⁹⁴ [...] the mind in action, in which volition (*cetanā*) is central.

(1995, p. 109), este agregado, agindo em conjunto com os outros quatro, é o responsável por gerar todos os fenômenos condicionados, incluída a existência humana com todos os seus processos fisiológicos e operações mentais.

A definição do quarto agregado “[...] separa o que no Ocidente provavelmente seria chamado de ‘vontade’ de outros estados mentais⁹⁵” (Hamilton, 1996, p. 71). O peso dado à volição e sua relativa autonomia face aos outros agregados⁹⁶ podem induzir a *personalizarmos* o *saṅkhārakhandā*, como se ele, agindo como uma espécie de força motriz das ações do indivíduo, pudesse ser ou estar vinculado a um eu essencial do sujeito. Contra essa ideia, que claramente significaria uma flagrante contradição à filosofia *anattā*, Stcherbatsky (1923, p. 19) adverte que:

Não se deve esquecer que, como não há personalidade na perspectiva budista do universo, certamente não há vontade no nosso sentido, ou seja, nenhuma vontade pessoal. Há uma certa disposição de elementos, há um elemento ou uma força, ou, ainda mais precisamente, o simples fato (*dharma*) de que os elementos estão dispostos de certa maneira, de acordo com certas leis. Esse fato é apontado pelo termo *cetanā*. Ele “arranja” (*sañcetanā*) os elementos em “fluxos”, que as pessoas simples consideram ser personalidades.⁹⁷

A volição é produzida pelas causas e condições que vigoram no contexto do qual a pessoa faz parte. Não, portanto, algo gerado no “interior” da alma que é lançado para “fora” em direção ao mundo. As vontades, intenções e os pensamentos que as comportam são produzidos pelo fluxo da cooriginação dependente na inter-relação dos agregados. E, durante o instante transitório em

⁹⁵[...] *this definition of the saṃkāra-khandha clearly separates what in the West would probably be called 'will' from other mental states.*

⁹⁶ Hamilton (1996, p. 72) diz que “alguém pode, e eventualmente deveria, experimentar sentimentos sem quaisquer volições concomitantes: um arahant é capaz de experimentar sensações agradáveis e desagradáveis enquanto permanece completamente desapegado delas” (*one can, and ultimately should, experience feelings without any concomitant volitions: an arahant is able to experience pleasant and unpleasant feelings while remaining entirely detached from them*). O *Mahavedalla Sutta* (MN 43.9) estabelece que é impossível separar *rupā*, *vedanā*, *saṃjñā* e *vijñāna*, mas não menciona *saṃskāra*.

⁹⁷ It must not be forgotten that, since there is no personality in the Buddhist outlook of the universe, there certainly is no will in our sense, i. e. no personal will. There is a certain arrangement of elements, there is an element, or a force, or, still more precisely, the simple fact (*dharma*) that the elements are arranged in a certain way, according to certain laws. This fact is pointed to by the term *cetanā*. It “arranges” (*sañcetanā*) the elements in “streams”, which simple folk deem to be personalities.

que existe, a formação volitiva, como uma agência cármica, atua sobre os agregados, rearranjando o fluxo.

2.2.1.5 *Viññāṇakkhandā*

O quinto agregado é *viññāṇa* (sânscrito: *vijñāna*), interpretado habitualmente como “consciência”, no sentido de “estar ciente de” alguma coisa. Devemos considerar também que *viññāṇa*, semelhantemente a outros termos, possui significações várias no Budismo, sendo duas as principais, conforme Ferraro (*in* Redyson, 2013, p. 100) destaca: “(1) uma dimensão subliminal, receptáculo de material psíquico acumulado, e (2) consciência cognitiva momentânea, supraliminal, necessariamente dotada de um objeto”. A primeira dimensão deu origem posteriormente à noção de *ālaya-vijñāna*, “consciência depósito”, e, principalmente a partir das teorizações da escola Yogācāra, foi alvo de discussões sobre o que exatamente transmigra de um ser para ou outro entre a morte e o novo nascimento.⁹⁸ Como nosso objetivo neste trabalho não se aproxima desse vasto campo de debate, não entraremos no mérito da dimensão (1) para nos concentrarmos no aspecto (2), esse mais imediatamente relacionado ao modo de ser dos indivíduos em sua cotidianidade.

É importante destacar que, além de *viññāṇa*, os discursos do Buda frequentemente empregavam outros dois termos para se referir à mente: *citta* e *manas*. Os três atuando juntos, *citta*, *manas* e *viññāṇa*, formam toda a atividade mental da pessoa, sendo que cada um representa aspectos e operações específicos. Como uma série de processos mentais, a mente está constantemente em fluxo. Thích Nhật Từ (2012, p. 102) explicita que nessa corrente oscilante e vacilante:

[...] *citta* é o único centro psíquico responsável por realizar o comportamento ético humano (*kamma*), seja bom (*kusala*), mau (*akusala*) ou neutro (*avyākṛtatva/āneñjā*). É o fator consciente que carrega as marcas tanto da intencionalidade (*cetanā*) das ações morais (*kamma*) quanto de sua experiência (*vipāka*). É o fluxo de emocionalidade e intelectualidade do ser humano.

⁹⁸ O monge Asaṅga (séc. IV EC), fundador da escola Yogācāra, dedicou-se a elaborar detalhadamente a doutrina da *ālaya-vijñāna* em sua obra *Mahāyānasamgraha*.

Representando os fatores de consciência-personalidade (*viññāṇa-kkhandha*), em oposição aos fatores de matéria-personalidade (*rūpakkhandha*), o *citta* é o fluxo consciente de continuidade não-substancial que armazena toda a herança kármica do homem (*bīja/vāsanā*) transmitida através do ciclo de vidas (*saṃsāra*).⁹⁹

Esse aspecto mental representa as operações passivas em termos de acumulação de memórias e forças cármicas. Derivando da raiz verbal *cit* (pensar), *citta* é, etimologicamente, um particípio passado de “pensamento”, e é utilizado nos sutras referindo-se a como as operações psíquicas e emocionais da pessoa são determinadas pelo seu acúmulo cármico (Somaratne *in* Tilakaratne, 2005, p. 189). É através de *citta* que o potencial cármico construído durante a existência (ou existências) no *saṃsāra* condiciona o caráter. “Como diretor do pensamento humano, *citta* desempenha um papel importante na realização de ações, sejam elas morais, emocionais, racionais ou intelectuais” (Tùr, 2012, p. 101). Dela dependendo a dupla propriedade da mente “[...] sensação ou afetividade (*vedanā*) e percepção ou ideação (*saññā*)”¹⁰⁰ (Tùr, 2012, p. 101).

O papel de *citta* como um centro psíquico não é suficiente para torná-lo um candidato à entidade egoica permanente ou substancial, pois estando submetido à cooriginação dependente, só existe sob a condição do contato da mente com um objeto material ou conceitual. *Citta* “[...] não é o agente substancial que pensa, que fala, que sente ou que experimenta, mas apenas uma série de consciência (*vijāṇanamattadīpanato*). Em outras palavras, é meramente instrumental e funcional na natureza¹⁰¹” (Tùr, 2012, p. 102). E embora seja um fator preponderante na formação da personalidade, “[...] os suttas fazem

⁹⁹ *Citta is the only psychic center responsible for performing human ethical behaviour (kamma), whether good (kusala), evil (akusala) and neutral (avyākṛtatva/āneñjā). It is the conscious factor carrying the traces both of purposiveness (cetanā) of moral actions (kamma) and its experience (vipāka). It is the stream of emotionality and intellectuality of human being. Standing for the consciousness-personality factors (viññāṇa-kkhandha), as opposed to matter-personality factors (rūpakkhandha), citta is the conscious stream of non-substantial continuity storing all man's karmic heritage (bīja / vāsanā) transmitted through the cycle of lives (saṃsāra).*

¹⁰⁰ *Citta is the refuge (paṭisarana) upon which the two mental properties — feeling or affective (vedanā) and perception or ideation (saññā) — depend.*

¹⁰¹ *It is not the substantial agent that thinks, that speaks, that feels, or that experiences,³⁶ but only a series of awareness (vijāṇanamattadīpanato). In other words, it is merely instrumental and functional in nature.*

uma clara distinção entre o indivíduo e seu *citta*¹⁰² (Somaratne *in* Tilakaratne, 2005, p. 189). Sāriputta (*Mahāgosīṅga Sutta*, MN 32), ao ensinar que esse aspecto da mentalidade pode ser dominado através da atenção correta, ou dominar a pessoa que é negligente¹⁰³, expressa que *citta* não pode ser confundido como uma determinação essencial do indivíduo, como se fosse um equivalente para a alma.

A influência das propriedades passivas de *citta* atua sobre a faculdade sensorial pela qual realizamos as atividades mentais, *manas*. Esse é o aspecto da consciência que se volta para o mundo exterior, buscando compreender e interagir com ele, e é através de *manas* que os conteúdos de *citta* se manifestam em forma de pensamentos, sentimentos e percepções. Em discursos como o *Mahānidāna Sutta* (DN 15), o Buda é explícito em listar a mente, em seu aspecto *manas*¹⁰⁴, como um “[...] órgão sensorial (*āyatana*) análogo aos cinco sentidos de olho, ouvido, nariz, língua e corpo. Assim como se vê através do olho e ouve através do ouvido, assim se conhece as coisas através de *manas*¹⁰⁵” (Somaratne *in* Tilakaratne, 2005, p. 185).

Diferente dos outros cinco sentidos, que não têm acesso aos objetos percebidos pelos demais, *manas* possui uma peculiaridade, pois “[...] estes cinco sentidos, com seus diferentes objetos e campos, recorrem à mente. E a mente experimenta seus objetos e campos¹⁰⁶ (*Uṇṇābhabrāhmaṇa Sutta*, SN 48.42). Ou, como explica Lamotte (1988, p. 30), “[...] o olho percebe apenas o visível, o ouvido apenas o som, enquanto a mente compreende, além do seu próprio objeto, os objetos dos outros cinco sentidos e esses sentidos em si mesmos¹⁰⁷”. Dessa forma, *manas* é parcialmente fisiológico (como um dos órgãos sensoriais)

¹⁰² [...] the suttas make a clear distinction between individual and his citta.

¹⁰³ No original pāli: *bhikkhu cittaṃ vasaṃ vatteti, no ca bhikkhu cittassa vasena vattati* (grifo nosso).

¹⁰⁴ No original pāli desse sutra, a função sensorial da mente é descrita como *manosamphassajā vedanā*.

¹⁰⁵ [...] *manas is clearly a sense organ (āyatana) analogous to the five senses of eye, ear, nose, tongue, and body. Just as one sees through eye and hears through ear, so one knows things through manas*.

¹⁰⁶ No original pāli: *Imesaṃ kho, brāhmaṇa, pañcannaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhontānaṃ mano paṭisaraṇaṃ, manova nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhoti*” (grifo nosso).

¹⁰⁷ [...] the eye perceives only the visible, the ear only the sound, while manas grasps, as well as its own object, the objects of the other five senses and those senses themselves.

e parcialmente ideal (como um integrador dos atos de percepção). “Sua função mais especial é, portanto, receber sensações e impressões dos outros cinco órgãos sensoriais¹⁰⁸” (Tù, 2012, p. 100) e atuar como coordenador, organizando, estruturando e interpretando esses dados, uma interpretação que é sempre enviesada por *citta*.

Os conteúdos e funções ativas e passivas de *manas* e *citta* ativam *viññāṇa*, a consciência, do mesmo modo que o funcionamento dela é igualmente fundamental para que os outros operem. Conforme Somaratne (*in* Tilakaratne, 2005, p. 169), “[...] *viññāṇa* é um fator de pura discriminação da consciência pelo qual o sujeito empírico não apenas discerne objetos de objetos, mas também discerne qualquer objeto dado de si mesmo¹⁰⁹”. Aqui, como no caso dos outros agregados, a tradução pode ocultar uma armadilha. No contexto filosófico ocidental, a “consciência” possui uma acentuada vinculação com a noção de alma e sujeito. Ela pode acabar levando à identificação com uma essência que permanece relativamente estável durante o percurso vital da pessoa, o cerne unificado da sua individualidade e o palco fixo onde ocorrem todas as experiências. Entretanto, não é sob esse viés que *vijñāna* deve ser interpretado como a atividade consciente. No *Mahātaṇhāsankhaya Sutta* (MN 38.8), o Buda ensina:

Bhikkhus, a consciência é designada pela condição particular de dependência, dependendo do que ela surge. Quando a consciência surge na dependência do olho e das formas, ela é designada a consciência no olho; quando a consciência surge na dependência do ouvido e dos sons, ela é designada a consciência no ouvido; quando a consciência surge na dependência do nariz e dos aromas, ela é designada a consciência no nariz; quando a consciência surge na dependência da língua e dos sabores, ela é designada a consciência na língua; quando a consciência surge na dependência do corpo e dos tangíveis, ela é designada a consciência no corpo; quando a consciência surge na dependência da mente e dos objetos mentais, ela é designada a consciência na mente. Da mesma forma como o fogo é

¹⁰⁸ *Its most special function is, therefore, to receive sensations and impressions from the other five sense organs.*

¹⁰⁹ *Viññāṇa is a factor of pure discriminative awareness whereby the empirical subject not only discerns objects from objects, but also discerns any given object from itself.*

designado pela condição particular de dependência, dependendo do que ele arde.¹¹⁰

A consciência, enquanto agregado, nunca é uma consciência pura. Ela é sempre consciência de algo, provocada pelos “doze *āyatana*”, isto é, pelo contato das “[...] 'bases', que são os cinco sentidos (além da mente) e seus objetos; e os dezoito elementos (*dhātu*) que são os sentidos, seus objetos e a consciência resultante dos sentidos¹¹¹” (Collins, 1982, p. 112). No contexto budista, “[...] quando a palavra consciência é usada, parece referir-se principalmente à função cognitiva direcionada ao seu objeto¹¹²” (Yamabe *in* Buswell, 2004, p. 175). Ela só existe na relação direta com o fluxo de fenômenos no qual está inserida. “Como descrito nos sutras, *viññāṇa* é um fator condicionado; antes, um agregado, que poderia ser comparado a um rio que, como uma condição, continua enquanto está sujeito à mudança¹¹³” (Somaratne *in* Tilakaratne, 2005, pp. 169–170). A consciência capta essa série de eventos distintos, imediatamente seguidos por outros em sucessão ininterrupta, e assim “[...] é criada a ilusão de uma coisa duradoura na qual todos estão ocorrendo¹¹⁴” (Siderits, 2021, p. 55–56), porém não existe tal coisa como um eu onde eles ocorrem, mas apenas os eventos eles mesmos. No *Mahātaṇhāsāṅkhaya Sutta* (MN 38), corrigindo a incompreensão manifestada pelo discípulo Sati, o Buda reitera “[...] que sem uma condição não existe a origem da consciência¹¹⁵”. Stcherbatsky (1923, p. 8) observa que ela “[...] nunca surge sozinha, uma vez que é pura sensação, sem nenhum conteúdo. Ela é sempre apoiada ou

¹¹⁰ *Bhikkhus, consciousness is reckoned by the particular condition dependent upon which it arises. When consciousness arises dependent on the eye and forms, it is reckoned as eye-consciousness; when consciousness arises dependent on the ear and sounds, it is reckoned as ear-consciousness; when consciousness arises dependent on the nose and odours, it is reckoned as nose-consciousness; when consciousness arises dependent on the tongue and flavours, it is reckoned as tongue-consciousness; when consciousness arises dependent on the body and tangibles, it is reckoned as body-consciousness; when consciousness arises dependent on the mind and mind-objects, it is reckoned as mind-consciousness. Just as fire is reckoned by the particular condition dependent on which it burns.*

¹¹¹ *[...] the twelve āyatana, 'bases', which are the five senses (plus mind) and their objects; and the eighteen elements (dhātu) which are the senses, their objects, and the resultant sense-consciousness.*

¹¹² *When the word consciousness is used, it appears to refer mainly to the cognitive function directed to its object.*

¹¹³ *As depicted in the suttas, viññāṇa is a conditioned factor; rather an aggregate, that could be compared to a stream which, as a conditioned thing, continues while being subject to change.*

¹¹⁴ *[...] the illusion is created of an enduring thing in which they are all taking place.*

¹¹⁵ *[...] without a condition there is no origination of consciousness.*

‘introduzida’ por dois elementos: uma faculdade cognitiva e um elemento objetivo correspondente¹¹⁶”.

Assim como o fogo só existe em razão do seu combustível, a consciência depende, para sua manifestação e duração, do objeto relacionado. No *Alagaddupama Sutta* (MN 22.26), *viññāṇa* é mais uma vez colocada em igualdade com os demais agregados. Assim como todos os elementos que compõem a originação dependente, os instantes de consciência existem apenas por um momento fugaz e então são substituídos por outro¹¹⁷. Não é um local, portanto, e sim um fluxo. Considerando os sermões do Buda registrados pela tradição, não parece haver dúvida de que o Iluminado não atribuía à consciência a função núcleo privilegiado da subjetividade. No *Assutavā Sutta* (SN 12.61), ele declara:

Mas o que é chamado de ‘mente’ [*cittam*], ‘intelecto’ [*mano*] ou ‘consciência’ [*viññāṇam*] durante o dia e durante a noite surge como uma coisa e cessa como outra. Assim como um macaco, balançando-se por uma floresta selvagem, agarra um galho. Ao soltá-lo, agarra outro galho. Ao soltar esse, agarra outro. Ao soltar esse, agarra outro. Da mesma forma, o que é chamado de ‘mente’, ‘intelecto’ ou ‘consciência’ durante o dia e durante a noite surge como uma coisa e cessa como outra.¹¹⁸

O que são esses galhos que *viññāṇa*, qual um macaco, agarra de forma tão intermitente? Podemos encontrar a resposta no *Madhupiṇḍika Sutta* (MN 18.16): “Na dependência do ouvido e dos sons [...] Na dependência do nariz e dos aromas [...] Na dependência da língua e dos sabores [...] Na dependência do corpo e dos tangíveis [...] Na dependência da mente e dos *dhammas*, a consciência na mente surge¹¹⁹”. Há, desse modo, seis tipos de consciência,

¹¹⁶ *Consciousness, it is stated, never arises alone, since it is pure sensation, without any content. It is always supported or “introduced” by two elements: a cognitive faculty and a corresponding objective element.*

¹¹⁷ *Viññāna Sutta* (SN 25.3).

¹¹⁸ *But that which is called ‘mind’ and also ‘sentience’ and also ‘consciousness’ arises as one thing and ceases as another all day and all night. It’s like a monkey moving through the forest. It grabs hold of one branch, lets it go, and grabs another; then it lets that go and grabs yet another. In the same way, that which is called ‘mind’ and also ‘sentience’ and also ‘consciousness’ arises as one thing and ceases as another all day and all night.*

¹¹⁹ *Dependent on ear and sounds [...] Dependent on nose and odours [...] Dependent on tongue and flavours [...] Dependent on body and tangibles [...] Dependent on mind and dhammas, mind consciousness arises.*

ativadas pela visão, sons, odores, sabores, contato físico e ideias¹²⁰, e que recebem o nome do seu objeto de contato: consciência visual, consciência auditiva, etc.¹²¹ Assim que o “macaco” segura o “galho”, a consciência do contato surge. Assim que a fragrância é detectada pelos receptores olfativos, dá-se a consciência olfativa. Isso não significa, no entanto, que os seis tipos de consciência sejam seis consciências distintas e independentes. Hamilton (1996, pp. 89–90) diz que:

[...] assim como o fogo é fogo, seja o que estiver queimando e seja qual for o nome dado a ele, da mesma forma, *viññāṇa* é *viññāṇa*, seja qual for o sentido que originou a cognição e seja qual for o nome dado como resultado: não são o fogo ou o *viññāṇa* em si que têm tipos diferentes. Essa analogia está de acordo com a compreensão de *viññāṇa* como 'consciência de'. Assim como o fogo pode ser descrito como o processo de queimar, que só ocorre dadas condições apropriadas, a consciência pode ser descrita como um processo de estar ciente, que ocorre dadas condições apropriadas. Embora essas condições sejam infinitamente variáveis, no caso do primeiro, a característica relevante do fogo é a queima, e no caso do último, a característica relevante do *viññāṇakkhandha* é fornecer consciência delas¹²².

Em suma, *viññāṇakkhandha* deve ser entendida como a *capacidade de estar consciente de*. Recorrendo outra vez a uma analogia, podemos comparar o quinto agregado à luz produzida por uma lâmpada elétrica. A luz tem a capacidade de tornar as coisas visíveis, revelando seu formato e coloração. Este objeto aparece como azul, aquele como verde, o outro como vermelho, todos sob o mesmo ponto de luz. O pigmento que reveste o objeto é a base que define

¹²⁰ *Chachakka Sutta* (MN 148)

¹²¹ Hamilton (1996, p. 88) argumenta que a tradução dos termos pāli *cakkhaviññāṇaṃ* (consciência no olho), *sotaviññāṇaṃ* (consciência no ouvido), *ghānaviññāṇaṃ* (consciência no nariz), *jivhāviññāṇaṃ* (consciência na língua), *kāyaviññāṇaṃ* (consciência no corpo) e *manoviññāṇaṃ* (consciência na mente), pode ser traduzida de forma que traga um melhor entendimento se a tradução interpretar *cakkhu*, *sota*, *ghāna*, *jivhā*, *kāya* e *mano* “não como os próprios órgãos sensoriais, mas sim representando as funções desses órgãos sensoriais”. Desse modo, uma tradução mais clara e precisa seria “consciência visual”, “consciência auditiva” e assim por diante.

¹²² *The analogy implies that just as fire is fire whatever is burning and whatever name is given to it, so viññāṇa is viññāṇa whatever sense originated the cognition and whatever name is given to it as a result: it is not fire or viññāṇa itself that is of different types. This analogy accords well with understanding viññāṇa as 'consciousness of'. As fire can be described as the process of burning which only occurs given appropriate conditions, so consciousness can be described as a process of being aware which occurs given appropriate conditions. Though those conditions are infinitely variable, in the case of the former the relevant characteristic of fire is burning, and in the case of the latter the relevant characteristic of the viññāṇakkhandha is providing consciousness of them.*

sua cor, mas é somente refletindo os determinados comprimentos de ondas da luz que sua cor aparece e pode ser percebida pelo olho humano. Isso vem ao encontro do que Harvey (2019, p. 86) diz sobre *viññāṇa*, que “[...] sua forma se estabelece, em qualquer momento, pelos outros agregados mentais, mas ela determina, por sua vez, o padrão de surgimento deles, em um processo de constante interação”. Para que a luz da lâmpada irradie, no entanto, ela necessita que os componentes da lâmpada estejam interligados corretamente. Mas mesmo a melhor combinação de peças não será suficiente para gerar luz, a menos que o aparelho faça contato com uma corrente elétrica. A luz da lâmpada é condição de possibilidade para que as coisas sejam percebidas de determinado modo, mas ela mesma só existe dadas suas próprias condições necessárias, isto é, a interação entre as partes da lâmpada e o indispensável contato com a eletricidade. Ela é um fenômeno contingente e imanente. Não existe uma luz ideal, metafísica, para além da sua ocorrência fática. Tal qual a claridade da lâmpada, a consciência nos capacita a perceber as coisas. Porém, cessado o contato, desligada a corrente elétrica, ambas deixariam de ser até que sejam ativadas mais uma vez. No caso de *viññāṇakkhandha*, a ilusão de ser algo permanente é alimentada por estar a consciência acionada por estímulos praticamente de forma ininterrupta durante toda a existência ordinária da pessoa.

2.2.1.6 O eu fenomênico

Os discursos do Buda sobre a doutrina do não-eu, ou não-si, presentes em todas as coleções de seus ensinamentos preservados na literatura canônica, são coesos entre si ao reduzir a experiência existencial dos indivíduos à interação dos cinco agregados. Quando tomada em seu conjunto, a concepção do Iluminado é de que nenhum dos agregados “[...] equivale a um si permanente, nem contém algo parecido com um ego ou com um substrato espiritual. Pelo contrário, todos eles são destituídos de substancialidade, caracterizando-se como fluxos interconexos de instantes psíquicos e materiais” (Ferraro, 2011, p. 11). Todavia, autores como Edward Conze (1953), Joaquín Pérez-Remon (1980) e George Grimm (1926) defendem que, em algumas ocasiões, principalmente quando discursava para um público leigo, o Buda pareceu endossar a crença em

um eu substancial. Apegados a essa chave de leitura de viés personalista, alguns autores, desde épocas que remontam aos primeiros séculos até a contemporaneidade, argumentam que a doutrina do não-eu do Buda não é uma afirmação da inexistência do eu verdadeiro, sendo seu objetivo apenas dizer o que o eu não é. Para Radhakrishnan (1977, p. 386), o “[...] Buda nos diz claramente o que o eu [self] não é, embora não nos dê nenhuma explicação clara do que ele é. É, no entanto, errado pensar que não existe nenhum eu de acordo com Buda¹²³”. Para adeptos da linha de interpretação seguida por este autor, o termo prácrito utilizado por Buda para designar o eu, *attā*, embora seja filologicamente equivalente ao sânscrito *ātman*, filosoficamente não deve ser considerado a mesma coisa. Radhakrishnan e outros acreditam que “[...] um significado de *attā* é o pequeno eu ou eu empírico que Buda rejeita por meio da doutrina de *anattā*. A outra implicação do termo *attā* é o verdadeiro eu, que é o mesmo que *nirvāṇa* e é aceito por Buda¹²⁴” (Mukherjee, 1993, p. 398). Desta forma, sustentam que o eu que é negado pelo Buda é apenas o falso ego criado pelos homens ao esquecer sua essência verdadeira, o *ātman* dos Upaniṣads, e se identificar a partir das formas e ideias desse mundo de aparências (Mukherjee, 1993, p. 396).

Entre budistas e budologistas, essa concepção do *anattā* que deixa espaço para um eu essencial permanente dificilmente encontra apoiadores. A negação absoluta do eu por parte do Buda “[...] é tão absoluta, tão frequentemente enfatizada, tão fundamental para a compreensão correta do Budismo primitivo que é essencial que não haja erro a respeito disso¹²⁵” (Rhys Davids *apud* La Vallée Poussin, 1917, p. 44). E essas passagens aparentemente aberrantes, diz Lamotte (1988, p. 52), “[...] que devem ser interpretadas à luz do ensinamento intencional do Buda, são suprimidas na massa de outras em que a

¹²³ *Buddha clearly tells us what the self is not, though he does not give any clear account of what it is. It is, however, wrong to think that there is no self at all according to Buddha.*

¹²⁴ *One meaning of attā is the small self or empirical self which the Buddha rejects through the doctrine of anattā. The other implication of the term attā is the true self which is same as nirvāṇa and is accepted by the Buddha.*

¹²⁵ *[...] is so absolute, so often insisted on, so fundamental to the right understanding of primitive Buddhism that it is essential there should be no mistake about it.*

não existência do *ātman* é formalmente afirmada¹²⁶. Está bem assentado, desde a antiguidade, que a questão da aparente contradição entre os discursos que negam e aqueles que afirmam a existência do eu pode ser facilmente dissipada levando-se em consideração que o ministério do Buda foi caracterizado pela prática da *upāya-kauśalya*, expressão sânscrita que se traduz como “habilidade no uso dos meios”, isto é, “[...] uma extraordinária capacidade pedagógica, que lhe permite adaptar o *Dharma* às diversas exigências psicológicas e soteriológicas dos seus diferentes interlocutores” (Ferraro, 2021, p. 23). É preciso lembrar que o Buda não se propunha um professor de filosofia; seu objetivo era estritamente soteriológico: auxiliar os seres a se libertarem do sofrimento¹²⁷. Para o público comum, sem treinamento nas sutilezas filosóficas, a negação de um eu substancial, da alma, crença profundamente enraizada em seu contexto cultural e religioso de nível laico-popular, seria uma ideia difícil de apreender. Apregoar a doutrina do não-eu para esse público exigiria uma custosa exposição teórica que acabaria desvirtuando a própria obra do Buda. Se fosse mais fácil para aqueles ouvintes iniciarem sua caminhada espiritual acreditando em um eu interior excelso e supramundano, que assim o fosse. O progresso no caminho do *Dharma* os tornaria espiritualmente enobrecidos e aptos a reconhecer a verdade sobre o *anattā*.

Por outro lado, a doutrina do não-eu, de fato, não significa *nenhum eu*. Mesmo sendo peremptório sobre a negação do *ātman*, o Buda “[...] nunca negou a existência de uma personalidade ou alma no sentido empírico, apenas sustentou que não era uma realidade última (não é um *dharma*)¹²⁸” (Stcherbatsky, 1923, p. 26). Para Gombrich (2009, p.9), “[...] toda a confusão e mal-entendido podem ser evitados se inserirmos a palavra 'imutável' [...]”, inserção que, segundo o mesmo autor, não teria nada de arbitrário, pois a expressão original já carrega esse sentido. Assim, o mais correto seria entender

¹²⁶ However, these seemingly aberrant passages, which should be interpreted in the light of the Buddha's intentional teaching, are drowned in the mass of others in which the non-existence of the *ātman* is formally affirmed.

¹²⁷ *Alagaddūpama Sutta* (MN 22.38).

¹²⁸ “[...] never denied the existence of a personality, or a soul, in the empirical sense, it only maintained that it was no ultimate reality (not a *dharma*).

o *anātman* como “[...] ‘nenhum eu imutável’ e ‘nenhuma alma imutável’¹²⁹” (Gombrich, 2009, p. 9). Desse modo, seria incorreto dizer que o Buda foi cabalmente intransigente com a possibilidade de que exista algo que permita aos indivíduos enxergarem-se como um eu/si e experimentarem impressões de subjetividade sincrônica e diacrônica, porém esse algo não é um eu fixo e imutável. O efeito da operação interdependente dos cinco agregados não é “[...] tanto o que *somos*, mas como *funcionamos*, em particular como *conhecemos*¹³⁰” (Gombrich, 2009, p. 145).

O eu não é real no sentido absoluto, como um ente ou substância; é um mero nome para múltiplos eventos interconectados (Stcherbatsky, 1923, pp. 25–26). O eu é, conforme Siderits (2021, p. 66) explica, “[...] o que eles chamam de ‘designador conveniente’, uma palavra que se refere a algo que é apenas uma ficção útil. A pessoa é essa ficção útil. A pessoa é um todo feito de partes¹³¹”, partes essas que, como já vimos, são os cinco agregados. Esse *todo* não é algo além da soma das partes¹³². Não há uma pessoa que é criada pelos agregados, mesmo que de modo impermanente. Esse algo, que chamaremos de *eu fenomênico*, é uma designação convencional para se referir a um conjunto de *peças* que funcionam em regime de cooperação para produzir um resultado. Os

¹²⁹ [...] *all the fuss and misunderstanding can be avoided if one inserts the word ‘unchanging’, so that the two-word English phrases become ‘no unchanging self’ and ‘no unchanging soul’.*

¹³⁰ [...] *the khandhas are not so much what we are as how we work, and in particular how we cognize.*

¹³¹ [...] *what they call a ‘convenient designator,’ a word that refers to something that is just a useful fiction. The person is that useful fiction. The person is a whole made of parts.*

¹³² O Budismo antigo conheceu uma vertente que admitia a existência de um eu que não era a simples combinação de elementos psicofísicos. Seus seguidores ficaram conhecidos como *pudgalavādins*, os “personalistas”, e foram duramente criticados pelas escolas pelas outras escolas do Budismo. Os personalistas acreditavam que a pessoa (*pudgala*) está ligada aos agregados, mas não é idêntica a eles. A palavra usada para descrever essa relação é *upādāya*, que pode ser traduzido como “derivado de”, “relacionado a” ou “correlacionado com”. Acusavam como aniquilacionistas as escolas que identificavam o eu como apenas uma convenção linguística para se referir à operação dos *skhandas*. Tratados *pudgalavādins* como o *Sāmmītiya Nikāya Sāstra* apresentam o eu como um ente inefável (*avaktavya*) que não é nem idêntica, nem diferente dos agregados; que está ancorado neles, não obstante, é mais do que a soma de suas partes (Harvey, 1995, p. 35). A pessoa, embora seja condicionada pelos agregados, deve ser considerada como um ente ultimamente existente, do mesmo modo que o fogo, ainda que dependa do combustível e do comburente, possui uma existência própria à parte deles. (Duerlinger, 2023). Cf. também o artigo *La controverse du temps et du pudgala dans le Vijnānakāya* de La Vallée Poussin (1923). Ainda que atualmente a interpretação *pudgalavādin* não encontre ampla aceitação, em algum momento eles chegaram a representar significativa parcela dos budistas indianos. O monge chinês *Hsüan-tsang*, que peregrinou pela Índia no século VII EC, descreveu que àquela época um entre quatro monges se identificavam como membros da *sammātiya*, uma escola que professava a visão *pudgalavā*.

versos da monja Vajirā, registrados no *Vajirā Sutta* (SN 5:10), ilustram bem essa ideia: “Assim como, com uma reunião de partes/a palavra ‘carruagem’¹³³ é utilizada/Da mesma forma, quando os agregados estão presentes/Há a convenção ‘um ser’¹³⁴”. De modo semelhante, comenta Siderits (2022, p. 29), “[...] assim como a palavra ‘carruagem’ é usada quando várias partes são montadas, há também a convenção de usar ‘pessoa’ para uma coleção de elementos psicofísicos¹³⁵”.

No *Poṭṭhapāda Sutta* (DN 9:2), o Buda justifica o uso de convenções linguísticas, como a referência a um eu, porque “[...] esses são os usos comuns do mundo, termos, meios de comunicação e descrições, que o Iluminado utiliza para se comunicar sem ficar preso a eles¹³⁶”. Nesse sentido, o Buda é o anti-Platão. Os conceitos que utilizamos em nossa comunicação cotidiana não são o espelho de idealidades absolutas que sustentam as coisas. Retomando a analogia de Vajira, não há nenhuma ligação entre a palavra carruagem e uma carruagem ideal. Não há uma carruagem que não seja aquela formada por seus eixos, rodas, tirantes; a união de todas as peças também não cria algo além delas. A carruagem não deriva de suas partes como algo que lhes é acrescentado. Essa palavra não nomeia algo que existe *per se*, ela é apenas uma convenção social utilizada para tornar mais fácil a referência a um determinado conjunto de peças organizadas de uma determinada maneira para ser utilizado para um determinado fim. Para o monge Nāgasena (MP), esse mesmo raciocínio reducionista pode e deve ser aplicado à ideia de que existe um eu substancial. Eu, si mesmo, pessoa, assim como carruagem, cidade, empresa, são expressões convencionais para se referir a um agrupamento de elementos que cooperam para gerar um resultado. Diferente da palavra “mão”, que automaticamente nos faz imaginar cinco dedos, essas outras palavras não

¹³³ A metáfora da carruagem para ilustrar o meramente convencional da referência à noção de eu é aprofundada no diálogo entre o monge Nāgasena e o rei indo-grego Menandro I que compõe o *Milinda Pañha*, “As Questões do Rei Milinda”, obra paracanônica que se constitui em um texto clássico do Budismo.

¹³⁴ *Just as, with an assemblage of parts,/The word ‘chariot’ is used,/So, when the aggregates exist,/There is the convention ‘a being.’*

¹³⁵ *[...] just as the word “chariot” is used when the various parts are assembled, so there is the convention of using “person” for a collection of psychophysical elements.*

¹³⁶ *These are the world’s common usages, terms, means of communication, and descriptions, which the Realized One uses to communicate without getting stuck on them.*

nos remetem de modo direto a um número específico de componentes. Por ser uma “[...] expressão enumerativa opaca [...]” (Siderits, 2022, p. 30), termos como “eu” e “carruagem” podem nos ludibriar como miragens, fazendo-nos acreditar que são coisas singulares.

O eu fenomênico é uma projeção da ação e interação dos agregados. Está (se é que podemos lhe indicar um lugar) na sensação de continuidade que parece interligar o fluxo interminável de transformações que é a existência. Por isso, Stcherbatsky (1923, p. 26) diz que “[...] a expressão budista para um indivíduo, termo que tem a intenção de sugerir a diferença entre a visão budista e outras teorias, é *santāna*, ou seja, um ‘fluxo’, isto é, de fatos interconectados¹³⁷”. E, complementa Harvey (2019, p. 147), mesmo que no cotidiano da linguagem utilizamos expressões como eu/si, “[...] isso não significa que a realidade inclua qualquer uma dessas entidades essenciais: elas são apenas conceitos úteis em determinados contextos”. Mahāthera (1974, p. 8) esclarece ainda que:

Assim, sempre que o Buda usa termos como eu, pessoa, ser vivo, etc., isso deve ser entendido como discurso convencional e, portanto, incorreto no sentido mais elevado (*paramattha-vacana*). É semelhante a falar do nascer e do pôr do sol, embora saibamos muito bem que isso não corresponde à realidade.¹³⁸

Para Santana (2014, p. 21), a doutrina do *anattā* não deve ser “[...] entendida como um niilismo, ou um aniquilacionismo do self.” A impossibilidade de encontrar um eu permanente nos *khandas* “[...] não exclui a possibilidade da existência de um self de natureza ontológica diversa” (Santana, 2014, p.16). Mesmo sendo enfático na negação de um eu substancial, o Buda concebia a realidade de um tipo operacional de eu. Ele não nega, explica Hoang (2019, p. 20), “[...] um eu no sentido empírico, mas na realidade última. O ensinamento budista do não-eu não proclama a ausência de individualidade ou eu; ele apenas

¹³⁷ The Buddhist term for an individual, a term which is intended to suggest the difference between the Buddhist view and other theories, is *santāna*, i.e. a “stream”, viz. of interconnected facts.

¹³⁸ Thus, whenever the Buddha uses such terms as I person, living being, etc., this is to be understood as conventional speech, and thus not correct in the highest sense (*paramattha-vacana*). It is similar to speaking of the rising and setting of the sun, though we know thoroughly well that this does not correspond to reality.

afirma que não há um eu permanente, individual e inalterado¹³⁹. A falta de um sujeito inerente não exclui a possibilidade de um sujeito de atribuição. Ele, o Buda, “[...] não está negando a existência de pessoas. Ele não está afirmando o absurdo de que você, eu e ele mesmo simplesmente não existimos, e todos nós estaríamos melhor percebendo isso. As pessoas existem como formas práticas de falar sobre conjuntos¹⁴⁰” (Williams, Tribe, 2002, p. 62).

A compreensão do não-eu depende de um entendimento correto acerca da natureza distinta desses dois modos de interpretar o eu: permanente ou fenomênico. Se forem confundidos, a negação do eu pode levar a uma rejeição arbitrária de aspectos relevantes da constituição do que é ser humano; e a aceitação incondicional do eu, por sua vez, resultaria na autoilusão acerca da existência de um ente fixo e permanente. Há que se ter em vista também que o propósito do Buda com os discursos sobre o *anattā* jamais foi de estimular uma discussão que se apegasse ao campo da ontologia filosófica. A doutrina do não-eu é “[...] um instrumento estratégico, entre tantos outros utilizados pelo Buda, visando à eliminação de um erro específico sobre a natureza das coisas” (Loundo, 2017, p. 55). Um instrumento cuja função específica é conduzir à cessação do sofrimento, e cujo método de utilização por excelência não deveria ser o debate intelectual, e sim a prática meditativa. Por isso, quando o Buda era questionado publicamente sobre a existência do eu, ele evitava as respostas simples e diretas que seus interlocutores esperavam e, em algumas ocasiões, preferia permanecer em silêncio¹⁴¹.

2.2.2 Anicca

Não há dúvidas nos estudos budológicos de que a doutrina do não-eu é um elemento central do pensamento do Buda. No entanto, quando considerado

¹³⁹ [...] does not deny a self in the empirical sense but in ultimate reality. The Buddhist teaching of *anattā* does not proclaim the absence of individuality or self; it only says there are no permanent and individuality and unchanged self.

¹⁴⁰ He is not denying the existence of persons. He is not stating the absurdity that you and me, and he himself simply do not exist, and we would all be better off realizing this. Persons exist as practical ways of speaking about bundles.

¹⁴¹ *Ananda Sutta* (SN 44:10).

dentro de uma perspectiva budista mais ampla, veremos que este é um recorte de uma ideia com implicações ainda mais abrangentes e profundas, e que a primeira marca da existência, *anattā*, está imbricada na segunda, *anicca*, em pāli, *anitya*, em sânscrito. A ausência de um eu permanente no ser humano é uma consequência lógica daquela que foi a constatação principal de Sidarta ao se tornar um Buda: a impermanência de todas as coisas. Não existe algo com as características de uma alma, porque a estrutura de nossa realidade não é compatível com a existência de coisa alguma que tenha uma natureza fixa e permanente. A respeito de *anicca*, a “impermanência¹⁴²”, o Buda declara:

Eu descobri esta verdade profunda, difícil de perceber, difícil de entender, apaziguadora, sublime, transcendendo todo pensamento, abstrata, que apenas os sábios podem compreender... Para a humanidade que se agita no turbilhão deste mundo, será uma tarefa difícil para a mente abraçar esta doutrina de causalidade, a cadeia de causas e efeitos¹⁴³ (Vinaya, I, pp. 4-5 *apud* Lamotte, 1988, p. 40).

O cerne de sua mensagem, e, portanto, de toda a filosofia budista que se faz desde então, está na constatação de que todos os fenômenos, sejam físicos ou mentais, é regido por uma cadeia de causalidades denominada cooriginação dependente (pāli: *paṭiccasamuppāda*; sânscrito: *pratītyasamutpāda*). Esse não é de nenhum modo um conceito acessório para o Budismo; pelo contrário, ele é tão caro para o Budismo que, no *Mahāhatthipadopama-sutta* (MN 28), o monge Śāriputra diz que “[...] quem quer que veja a cooriginação dependente vê o *Dhamma*, quem quer que veja o *Dhamma* vê a originação dependente¹⁴⁴”. Diante de declarações tão enfáticas acerca da primazia e complexidade desse ensinamento, é lícito questionar o que essa ideia carrega de tão importante e supostamente inovador que justifique as alegações do Buda e seus discípulos.

Todas as coisas são dependentes de uma causa prévia que é a razão da sua existência e com a qual estabelece uma relação causa-efeito. À primeira

¹⁴² Uma tradução mais literal dos termos pāli e sânscrito seria “não permanente”, pois a palavra é formada pelo prefixo de negação *a-* adicionado ao termo *nicca/nitya*, “permanente/perpétuo”.

¹⁴³ *I have discovered this profound truth, which is difficult to perceive difficult to understand, appeasing, sublime, transcending all thought, abstruse, which only wise can grasp... For humanity which bustles about in the whirlwind of this world, it will be a difficult matter for the mind to embrace, this doctrine of causality, the chain of causes and effects.*

¹⁴⁴ *One who sees dependent origination sees the Dhamma; one who sees the Dhamma sees dependent origination.*

vista, parece-nos que é isso que o Buda está falando. Se assim for, então não é difícil concordar que a visão budista corresponde com que percebemos acerca da realidade. Todavia, as suas alegações de exclusividade e hermeticidade acabariam não fazendo sentido, haja vista que as relações de causalidade subjacentes na origem de cada coisa se impõem necessariamente desde o pensamento mítico-religioso até as verificações científicas mais rigorosas. Desde milênios antes do Buda, esse fato já era conhecido. Fosse na Índia ou em qualquer civilização de então, nenhum lavrador lançava a semente ao solo sem estar convicto de que seu ato constituía a causa para o efeito desejado, a germinação e frutificação. Quando os Vedas glorificam os atos criativos do deus Indra, ali também já está pressuposta a noção de causa-efeito. Desse modo, para que o Buda e Śāriputra sejam levados a sério em suas declarações, devemos pressupor que a cooriginação dependente não é sinônimo de uma simples relação linear de causação.

Ao longo das coleções de discursos do Buda, a cooriginação dependente é um tema sempre presente. Uma das formas como ele é apresentado, sua versão mais conhecida, é como uma corrente de doze elos (pāli: *dvādaśāṅga*). No *Paṭiccasamuppāda Sutta* (SN 12.1), encontramos uma das vezes em que o Buda usa essa fórmula:

E qual, *bhikkhus*, é a originação dependente? Com a ignorância como condição, surgem formações volitivas; com formações volitivas como condição, surge a consciência; com a consciência como condição, surge o nome-e-forma; com o nome-e-forma como condição, surgem as seis bases dos sentidos; com as seis bases dos sentidos como condição, surge o contato; com o contato como condição, surge a sensação; com a sensação como condição, surge o desejo; com o desejo como condição, surge o apego; com o apego como condição, surge a existência; com a existência como condição, surge o nascimento; com o nascimento como condição, surgem o envelhecimento e a morte, surgem a tristeza, o lamento, a dor, o desprazer e o desespero. Assim é a origem desta massa completa de sofrimento. Isto, *bhikkhus*, é chamado de originação dependente.¹⁴⁵

¹⁴⁵ *And what, bhikkhus, is dependent origination? With ignorance as condition, volitional formations come to be; with volitional formations as condition, consciousness; with consciousness as condition, name-and-form; with name-and-form as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact; with contact as condition, feeling; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging; with clinging as condition, existence; with existence as condition, birth; with birth as condition, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain,*

Aparentemente, o Buda está apresentando um percurso onde A gera B, que cria C, que forma D, e assim sucessivamente. Mas essa aparência é enganosa. O propósito do Buda ao ensinar essa fórmula é explicar como a origem do sofrimento está ligada à ignorância (*avijjā*). Ele poderia simplesmente ter dito que a ignorância é causa de sofrimento, mas decidiu inserir mais dez elos entre um e outro. Para que o sofrimento surja, a ignorância é uma condição prévia (*nidāna*), porém ela não é uma causa única e solitária. De acordo com o *Avijjā Sutta* (AN 10.61), a ignorância não é uma causa original incausada, pois ela mesma é o resultado de uma série de causas e condições.¹⁴⁶ É a mútua dependência entre as formações volitivas, o corpo, as sensações, o apego, enfim, entre os onze elos *precedentes* que gera o sofrimento. As várias formas do sofrimento, por sua vez, cooperarão para o surgimento de sensações, desejos, apegos e servirão de combustível para a ignorância. De acordo com Gunaratne (2008, p. 11):

A ignorância, então, não é a origem primária das coisas, mas é o fator originador do sofrimento no processo de vida e morte, tanto quanto diz respeito ao homem. Todos os doze fatores são fatores contínuos. É apenas se ponderarmos profundamente que nos convenceremos dessa verdade, ou seja, que não pode haver um começo para um processo que não tem fim.¹⁴⁷

No *Taṇhā Sutta* (AN 10.62), o Buda reforça que a “[...] ignorância é alimentada por algo, ela não é desprovida de combustível¹⁴⁸”. Na sequência, ele lista os fatores que são combustíveis para a ignorância na seguinte ordem: “Os cinco obstáculos [...] Os três tipos de má conduta [...] Falta de autocontrole [...] Falta de atenção e consciência situacional [...] Aplicação irracional da mente [...] Falta

displeasure, and despair come to be. Such is the origin of this whole mass of suffering. This, bhikkhus, is called dependent origination.

¹⁴⁶ No *Avijjā Sutta* (AN 10.61), o Buda diz: “*Bhikkhus, uma origem inicial da ignorância não pode ser discernida, da qual se possa dizer, ‘Antes disso, não havia a ignorância e ela surgiu depois disso.’ Embora isso seja assim, bhikkhus, ainda assim uma condição específica da ignorância é discernida. A ignorância também tem o seu alimento, eu declaro; ela não está desprovida de alimento.*”

¹⁴⁷ *Ignorance, then, is not the primary origin of things but is the originating factor of suffering in the process of life and death, so far as man is concerned. All the twelve factors are continuing factors. It is only if we ponder deeply that we will be convinced of this truth, namely, that there can be no beginning to a process that has no end*

¹⁴⁸ [...] *ignorance is fueled by something, it's not unfueled.*

de fé [...] Ouvir um ensinamento falso [...] Associar-se com pessoas falsas [...]”¹⁴⁹ (*Taṇhā Sutta*, AN 10.62). Logo depois, ele inverte a lista, começando pela associação com pessoas falsas e seguindo até os cinco obstáculos para explicar como a ignorância é formada e, a partir dela, “[...] o desejo por uma existência continuada”¹⁵⁰ (*Taṇhā Sutta*, AN 10.62). A ignorância é determinante para o ciclo de renascimentos no *saṃsāra*, mas não é um evento de origem *ex-nihilo*, e sim um fator de continuidade.

No *Nidāna Vagga*, na segunda parte do *Samyutta Nikāya*, contém, além da *dvādaśāṅga*, pelo menos mais uma dúzia de formulações alternativas sobre a cooriginação dependente (Laumakis, 2008, p. 107). No *Upanisā Sutta* (SN 12.23), por exemplo, o Buda recorre ao ciclo da água para ilustrar o conceito, narrando como há uma relação de interdependência entre as gotas de chuva que caem sobre as montanhas e o grande volume de água dos oceanos. No *Tatīyabodhi Sutta* (Ud 1.3), encontramos a sentença que talvez melhor sintetize a cooriginação dependente: “Quando isso existe, aquilo existe; devido ao surgimento disso, aquilo surge. Quando isso cessa, aquilo cessa; devido à cessação disso, aquilo cessa”¹⁵¹.

Como já dissemos anteriormente, o Buda tinha um objetivo muito específico em seus discursos — a cessação do sofrimento. Embora isso o tenha levado frequentemente a evitar gastar tempo e palavras em assuntos ontológicos, podemos deduzir as implicações das suas ideias nesses campos. Quando ampliamos a aplicação da percepção obtida pelo Buda acerca da originação dependente, o resultado é a constatação de que não existem *coisas* ou seres separados e metafisicamente distintos. “Em vez disso, o que realmente existe é uma gigantesca rede ou complexa rede causal de acontecimentos, eventos ou processos constantemente em mudança e interagindo causalmente”¹⁵² (Laumakis, 2008, p. 110). Do surgir ao desaparecer, cada ente

¹⁴⁹ *The five hindrances [...] The three kinds of misconduct [...] Lack of sense restraint [...] Lack of mindfulness and situational awareness [...] Irrational application of mind [...] Lack of faith [...] Listening to an untrue teaching [...] Associating with untrue persons [...].*

¹⁵⁰ *When ignorance is fulfilled, it fulfills craving for continued existence.*

¹⁵¹ *When this exists, that is; due to the arising of this, that arises. When this doesn't exist, that is not; due to the cessation of this, that ceases.*

¹⁵² *Instead, what really exists is a giant net or complex causal network of constantly changing and causally interacting happenings or events or processes.*

é condicionado por outros, que se vinculam a outros, e assim em um círculo crescente, até abranger a totalidade. “Como elementos impermanentes, eles originam-se constantemente, mas originam-se em interdependência mútua¹⁵³” (Stcherbatsky, 1932, p. 874). A flor do lírio que desabrocha pela manhã e murcha ao entardecer é mais do que suas pétalas e pistilo. Ela é o solo com suas propriedades químicas que remontam toda a história geológica do planeta. É o ciclo da água, o regime de chuvas, a umidade do ar. É matéria orgânica reciclada de incontáveis seres vivos. É a luz do sol, e assim ela, apesar de toda sua aparente fragilidade, está ligada indissolivelmente à fusão de átomos de hidrogênio e hélio sob a pressão de forças gravitacionais descomunais. Pela ótica da originação dependente, o mundo não é um aglomerado de coisas; é o contexto onabrangente de relações causais. No fim, o que imaginamos que sejam coisas, “[...] não são coisas, mas acontecimentos¹⁵⁴” (Laumakis, 2008, p. 111), que estão “[...] conectados causalmente a literalmente todos os outros processos que estão ocorrendo simultaneamente em qualquer momento no fluxo de todos os eventos e processos¹⁵⁵” (Laumakis, 2008, p. 110).

Nenhuma das causas listadas acima é suficiente por si só para que a flor seja originada. Ela não é um efeito particular da planta à qual está ligada pelo pedicelo, e sim da conjugação de todas as constantes cosmológicas, substratos físico-químicos e atividades biológicas que tornam possível a vida na Terra. Nesse contexto de relações, a flor não é criada para ser obra acabada, completa em si; ela é mais um entre os incontáveis constituintes impermanentes que aparece por um instante, influi na originação de outros e logo desaparece. Conforme Lamotte (1988, p. 41) explica, “[...] no mundo do devir, todos os elementos da existência, sujeitos à originação dependente, são tanto causas quanto causados: eles são, diz-se, ‘condicionados’ (*saṃskṛta*)¹⁵⁶”.

¹⁵³ *As impermanent elements they constantly originate, but they originate in mutual interdependence.*

¹⁵⁴ *[...] things are not things but happenings.*

¹⁵⁵ *[...] these events or processes are themselves causally connected to literally every other process that is simultaneously happening at any given moment in the flux and flow of all events and processes.*

¹⁵⁶ *In the world of becoming, all the elements of existence, subject to dependent origination, are both causes and caused: they are, it is said, “conditioned” (*saṃskṛta*).*

Para Stcherbatsky (1932, p. 879), a implicação da lógica do Buda é de que “[...] não há uma verdadeira causalidade (no sentido de produção), há apenas originação dependente¹⁵⁷”. Este autor ainda observa que, dada a interdependência de todos os elementos, “[...] eles não produzem nada, *stricto sensu* não são causas de modo algum, eles ‘não fazem nada’, estão ‘desempregados’; mas, dada a presença de tais e tais elementos, outro surge necessariamente em dependência funcional deles¹⁵⁸” (Stcherbatsky, 1932, p. 874). Em um universo assim estruturado, resta pouco espaço para a necessidade de um agente perpetrador das ações, ou mais precisamente, nenhum espaço. Ferraro (2011, p. 11) observa que:

Não somente, portanto, os sujeitos são desprovidos de um si, mas também os objetos não têm nenhuma identidade própria (*svabhāva*), que os individue e os separe dos outros objetos. As divisões no mundo material são somente conceituais e ilusórias: a elas não corresponde nada de real. Não há um discurso específico do Buddha que sustente essa ideia da ausência do ‘si’ no mundo das coisas, mas essa conclusão pode ser deduzida por várias passagens da literatura canônica.

O universo não precisa de um agente criador, pois não existem coisas criadas. Do mesmo modo que o eu é uma convenção linguística para se referir a um conjunto de processos interligados, tudo que é concebido como um ente singular é, na verdade, uma reificação conceitual ou aglutinação convencional de uma pluralidade. Uma mesa, por exemplo, “[...] parece ser uma unidade por si só, uma coisa, e de fato pode ser falada e pensada na vida cotidiana como um único ente para fins pragmáticos. No entanto, não é realmente uma unidade por si só [...] Não é realmente um único ente além desse contexto pragmático¹⁵⁹” (Williams; Tribe, 2002, p. 94). O significado radical da cooriginação dependente é que não existe nada nesta existência ordinária, samsárica, além de fluxos. “O que existe”, diz Laumakis (2008, p. 112), “[...] existe como processos, eventos ou acontecimentos que são, por si mesmos, resultados de interações causais

¹⁵⁷[...] *there is no real causation (in the sense of production), there is only dependent origination.*

¹⁵⁸[...] *they do not produce anything, they are strictly speaking no causes at all, they “do nothing”, they are “unemployed”; but given the presence of such and such elements, another one necessarily arises in functional dependence on them.*

¹⁵⁹[...] *appears to be a unity in its own right, one thing, and indeed it really can be spoken of and thought of in everyday life as one thing for pragmatic purposes. But it is not really a unity in its own right [...]. It is not really one thing over and above this pragmatic context.*

que, interdependente e reciprocamente, os originaram”. Em um contexto em que as relações não seguem uma única direção, mas são multidimensionais e entrelaçadas, não é mais possível falar em uma base específica e determinante para a existência dos fenômenos. A própria rede de interdependência é a base, e além dela, não há nada.

Seria o Buda um niilista e solipsista que nega até as realidades mais evidentes para o senso comum? Não pode ser esse o caso, considerando que, como vimos acima, ele se opunha aos posicionamentos negativos extremados como aqueles acreditados pelos *ucchedavādins*. De qualquer modo, levanta-se uma aparente incoerência. Por um lado, o Buda ensina que a solidez da realidade percebida é mera aparência, que tudo não passa de uma miragem efêmera e sem substância. Por outro lado, discursa sobre apegos a objetos e pessoas que sofrem. Ora, se não existem coisas, a que as pessoas se apegam? E se não existe um eu/si mesmo, quem se apegam, quem sofre? Uma negação completa da experiência comum levaria à afirmação de que, se nada existe, então *dukkha* também não existe. Se *dukkha* não é uma realidade, os seres não são afligidos pelo sofrimento; não sendo afetados por *dukkha*, eles não geram carma e, conseqüentemente, não estão presos à roda do *saṃsāra*. Se não há seres aprisionados no *saṃsāra*, nem condição de *dukkha*, a mensagem do Buda não encontra destinatários e, portanto, o próprio Buda não teria razão de existir. Essa suposta ambiguidade levou os comentadores, bem cedo na história budista, a desenvolver uma distinção, já presente nos discursos do Buda, falando em “[...] *sūtras* cujos significados estão ‘totalmente desenvolvidos’ (*nītārtha*), em oposição aos que têm significados que exigem explicação (*neyārtha*)”¹⁶⁰ (Siderits, 2022, p. 76). Os pensadores budistas ainda levaram essa classificação adiante, identificando dentro do ensinamento do Buda “[...] dois níveis epistemológicos: um nível ‘convencional’ (à altura do qual se colocam todos os ensinamentos do Mestre os quais pressupõem existência de individualidade separada) e um nível ‘último’ (ao qual pertence a doutrina do não-si)” (Ferraro, 2011, p. 13).

¹⁶⁰ Using this distinction, commentators came to talk of those *sūtras* whose meanings are “fully drawn out” (*nītārtha*) as opposed to those with meanings requiring explication (*neyārtha*).

Os ensinamentos do nível último implicam na compreensão de que, dada a cooriginação dependente como fundamento da existência, o mundo fenomênico cotidiano é essencialmente vazio de essências e substancialidades. A verdade absoluta é a compreensão da vacuidade (pāli: *suñña*; sânscrito: *śūnyatā*). Dizer que a vacuidade é a verdade última significa reconhecer que não há entes existentes por si e em si mesmos, que não há coisas fixas produzindo outras coisas fixas e, por isso, “[...] é dito que ‘o mundo’ é vazio porque está vazio de ‘eu’ [substancial e permanente] ou do que pertence ao ‘eu’” (*Suññataloka Sutta*, SN 35.85). A rede da cooriginação dependente não está ancorada em nada em particular; ela se sustenta sobre o vazio por meio das relações interdependentes.

Contudo, na verdade convencional, aquela que utilizamos para nossa conversação ordinária, não é totalmente errado afirmar que o mundo percebido está repleto de entidades. A “[...] ‘verdade convencional’ é o mundo fenomênico: um mundo plural, de pessoas e de coisas, cada uma delas aparentemente dotada de substancialidade e individualidade” (Ferraro, 2011, p. 26). Para fins pragmáticos, é necessário falarmos em mesas, cachorros e si mesmo, mesmo sabendo que tais palavras não indicam coisas fixas, e sim fluxos. Convencionalmente, nosso olhar capta “[...] uma realidade de entes, objetivos e subjetivos, individuais e separados [...]” com os quais temos que lidar. Não estamos exatamente mentindo quando dizemos que vimos um cachorro ou nos referimos a nós como um eu, no entanto, a “verdade última”, aquela que só é franqueada pela árdua compreensão da originação dependente, “[...] é que nenhum de tais entes existe como parece” (Ferraro, 2011, p. 25).

Não devemos pensar, alerta Hoang (2019, p. 20), que as duas verdades “[...] representam dois graus de verdade, nos quais um é superior ou inferior ao outro¹⁶¹”. Uma afirmação convencionalmente verdadeira, se for aceitável para o senso comum e consistentemente levar a práticas bem-sucedidas, sem afirmar nem pressupor a existência permanente dos entes, não é incompatível com a verdade absoluta. Na existência ordinária das pessoas, cada uma tem o seu devido lugar. O problema surge somente quando as afirmações convencionais

¹⁶¹ They do not represent the two degrees of truth, of which one is superior or inferior to the other.

são absolutizadas. Aferrar-se unicamente à verdade convencional aprisionará a pessoa nas ciladas da ignorância (*avijjā*), impedindo-a de enxergar a impermanência (*anicca*) como uma marca da realidade. Cegos para a impermanência, os seres ficam ávidos por se agarrar à ilusão de solidez, tornando-se cativos da terceira marca da existência, *dukkha*, o sofrimento.

2.2.3 *Dukkha*

A terceira marca da existência é considerada pelo Buda tão imbricada na existência ordinária que pode ser tomada como um sinônimo dela. O *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56:11) apresenta como a primeira verdade, ou a realidade mais imediata constatada pelos espiritualmente enobrecidos, o fato de que toda a existência, do nascimento até a morte, é permeada por sofrimento (pāli: *dukkha*; sânscrito: *duḥkha*). Asseverar que o sofrimento abrange cada aspecto e está presente em todo momento da vida seria motivo para classificar o Buda entre os pessimistas mais incorrigíveis. Todavia, o pessimismo filosófico, como vimos acima, foi enfaticamente rejeitado pelo Buda. Portanto, para compreender essa afirmação capital do budismo dentro de sua perspectiva correta, precisamos nos valer outra vez de um exercício de hermenêutica; e aqui provavelmente ela será ainda mais necessária do que com as outras noções budistas que já abordamos.

Em português, a expressão sofrimento remete a estados físicos e emocionais marcados pela presença da sensação de dor¹⁶². Evoca imagens de choro, lamentação, gritos de pessoas claramente tomadas pela aflição, medo ou ansiedade. Dizer que isso é *dukkha* está perfeitamente certo para o budismo. Contudo, essas manifestações evidentes de penúria são apenas uma região do campo muito mais amplo que é *dukkha*. As conotações empregadas pelo Buda

¹⁶² O dicionário Michaelis Online traz as seguintes definições para a palavra sofrimento: “1 Ato ou efeito de sofrer; sufrença. 2 Dor causada por doença ou ferimento; padecimento. 3 Grande aflição do espírito; tormento, tortura”. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=Sofrimento>.

neste termo possuem uma abrangência maior do que estamos acostumados a associar com sofrimento. Gowans (2005, p. 121) explica:

Por exemplo, [*dukkha*] às vezes implica coisas como decepção, frustração, ansiedade, descontentamento, insatisfação, falta de realização, queda aquém da perfeição e ausência de tranquilidade. Além disso, o significado de "*duḥkha*" é amplo o suficiente para que possa ser interpretado como englobando o que, em contextos culturais ocidentais específicos, foram chamados de um senso de finitude, melancolia, alienação e angústia. Tudo isso é demais para uma única palavra em inglês carregar [podemos dizer que o mesmo se aplica no caso do português], e "sofrimento" é enganoso em alguns desses aspectos. O problema é que "*dukkha*" se refere a uma ampla gama de estados insatisfatórios de ser, muito mais do que "sofrimento" sugere, e o Buda os conecta a uma análise filosófica distintiva de nossa condição.¹⁶³

Monier-Williams (2002, p. 483) explica que *duḥkha* é, "[...] mais provavelmente uma forma prakritizada do sânscrito *duḥ-stha* [...]"¹⁶⁴, sendo que *duḥ* corresponde com exatidão ao prefixo "des" — muito utilizado na língua portuguesa como elemento de negação ou inversão do sentido da palavra a que se junta, como em des-equilíbrio e des-confiança — e a palavra *stha* tem o sentido de "[...] ficar de pé, permanecer, permanente, estar situado em, existir ou estar em [...]"¹⁶⁵ (Monier-Williams, 2002, p. 1262). Etimologicamente, portanto, é um "des-estar", uma privação de ser, um *mal-estar*. Dessa forma, *duḥkha*, como uma expressão derivada de *duḥ-stha*, remete à ideia de "[...] inquietação, desconforto, desgosto e dificuldade"¹⁶⁶ (Monier-Williams, 2002, p. 483). Tudo que existe no *saṃsāra*, ou seja, todos os entes formados sob a égide da originação dependente, está sentindo a pressão da impermanência. Isso se aplica às pessoas enquanto organismos biológicos e seres sociais e às suas instituições e culturas, do mesmo modo que a tudo o mais que faz parte desta

¹⁶³ For example, it sometimes implies such things as disappointment, frustration, anxiety, discontentment, dissatisfaction, lack of fulfillment, falling short of perfection, and the absence of ease. In addition, the meaning of 'dukkha' is broad enough that it might be interpreted as encompassing what in specific Western cultural contexts have been called a sense of finitude, melancholy, alienation, and angst. All this is too much for a single English word to bear, and 'suffering' is misleading in some of these respects. The problem is that 'dukkha' refers to a wide range of unsatisfactory states of being, much more than 'suffering' suggests, and the Buddha connects these with a distinctive philosophical analysis of our condition.

¹⁶⁴ [...] but more probably a Prakritized form for *duh-stha* [...].

¹⁶⁵ [...] standing, staying, abiding, being situated in, existing or being in [...].

¹⁶⁶ [...] uneasy, uncomfortable, unpleasant, difficult [...].

existência, incluindo os outros seres sencientes e, em sentido relativo, até a matéria bruta. Como uma das três características da existência, *dukkha* age indiscriminadamente. Mas quando falamos da *dukkha* que é denunciada pelo Buda nas Quatro Nobres Verdades, estamos tratando especificamente das formas como ela se faz sentir, opressiva, sobre os seres humanos (Payutto, 2006, p. 15).

No *Mahādukkhakkhandha Sutta* (MN 13) e no *Cūḷadukkhakkhandha Sutta* (MN 14), o Buda fornece alguns exemplos dos tipos de sofrimento com que somos confrontados cotidianamente. A maioria das pessoas precisa desenvolver algum tipo de trabalho para garantir seu sustento, prover para a família e adquirir posses e segurança financeira. Qualquer que seja a natureza da ocupação, ela carrega dificuldades. Se o trabalho é em campo aberto, o trabalhador “[...] enfrenta o frio, ele enfrenta o calor, é ferido pelo toque de moscas, mosquitos, vento, sol e répteis, e corre o risco de morrer de fome e sede¹⁶⁷” (*Mahādukkhakkhandha Sutta*, MN 13). Mas se seu local de trabalho é em ambiente fechado e climatizado, um escritório, sala de aula ou laboratório, nem por isso ele estará menos vulnerável a aborrecimentos, estresse, ansiedade, conflitos com colegas de profissão, alunos, clientes, subordinados ou superiores. Se, após haver consumido sua energia e anos de vida nessa atividade, ele não tiver conquistado prestígio e riqueza, “[...] ele entristece, lamenta e chora, bate no peito, fica perturbado: 'Meu trabalho é em vão, meus esforços são infrutíferos!’¹⁶⁸” (*Mahādukkhakkhandha Sutta*, MN 13). Mas se ele tem sucesso em seus objetivos e acaba por construir um bom patrimônio, isso também não traz a paz e a felicidade que imaginava. Sua mente, além das ambições que já alentava, agora ocupa-se dia e noite em manter seu patrimônio seguro, longe do alcance de ladrões, imune ao fisco dos governos e protegido contra as intempéries do clima. Se for bem-sucedido em manter e aumentar seus bens, esse desassossego o acompanhará durante toda a vida. Mas, caso vá à falência por imprevidência ou simplesmente vitimado pelas circunstâncias, “[...] ele

¹⁶⁷[...] they must face cold and heat, being hurt by the touch of flies, mosquitoes, wind, sun, and reptiles, and risking death from hunger and thirst.

¹⁶⁸[...] they sorrow and wail and lament, beating their breast and falling into confusion, saying: Oh, my hard work is wasted. My efforts are fruitless!

entristece, lamenta e chora, bate no peito, fica perturbado: 'O que era meu, não é mais!¹⁶⁹' (*Mahādukkhakkhandha Sutta*, MN 13).

Como não bastassem as vicissitudes envolvidas nos esforços mais básicos para a manutenção da vida, a pessoa ainda tem de lidar com desentendimentos pessoais em um mundo em que “[...] mãe briga com seu filho, filho com mãe, pai com filho e filho com pai. Irmão briga com irmão, irmão com irmã, irmã com irmão, e amigo briga com amigo¹⁷⁰” (*Cūḷadukkhakkhandha Sutta*, MN 14), e os arrastam para disputas judiciais e, não raras vezes, até à violência. Convive com insegurança no seu bairro, incerteza na política nacional e todo dia é afetado pelas reverberações de convulsões mundiais causadas por guerras, epidemias e crises econômicas.

Nascimento, velhice, doença e morte são sofrimento e, no *Saccavibhaṅga Sutta* (MN 141), o Buda alonga esse currículo. Dor, angústia, tristeza, lamentação, frustração e cada um dos cinco agregados é fonte de *dukkha*. Colocado dessa forma, a impressão que pode ser gerada é de que, para o Buda, a existência ordinária é um oceano de lágrimas coberto por trevas impenetráveis de desespero. Um inferno dantesco de sofrimento sem fim. Contudo, essa seria uma falsa impressão. Em nenhum momento o Mestre nega que a vida também seja pontilhada de momentos de prazer e alegria. A palavra sânscrito e pāli para isso é *sukha*, traduzida geralmente como “felicidade”, mas que, assim como *dukkha*, comporta muitos outros significados que não se traduzem plenamente com um vocábulo singular do nosso idioma. *Sukha* expressa um conjunto de estados de bem-estar físicos e mentais. É o oposto semântico direto de *dukkha*. Todavia, e aqui está uma das principais peculiaridades do budismo, não são polaridades diametralmente opostas da realidade. O Buda “[...] não nega que nós rimos e somos felizes, embora o riso e a felicidade ainda estejam sujeitos a *duḥkha*¹⁷¹” (Williams; Tribe, 2002, p. 43).

¹⁶⁹ *They sorrow and wail and lament, beating their breast and falling into confusion: 'What once was mine is gone.'*

¹⁷⁰ *A mother fights with her child, child with mother, father with child, and child with father. Brother fights with brother, brother with sister, sister with brother, and friend fights with friend.*

¹⁷¹ *[...] does not deny that we laugh and are happy, although laughter and happiness still come under duḥkha.*

O caminho para superar o aparente contrassenso de equiparar qualitativamente a felicidade e o sofrimento é saber que a tradição budista, desde seu fundador, faz distinção entre três camadas de *dukkha*, “[...] cada uma mais sutil que a anterior: sofrimento devido à dor, sofrimento devido à impermanência e sofrimento devido às condições¹⁷²” (Siderits, 2021, p. 26). No *Dukkhaṣaṅkha Sutta* (SN 38:14), Śāriputra, discípulo do Buda, respondendo ao questionamento do errante Jambukhadaka, ensina que existem três formas de sofrimento: o sofrimento da dor (pāli: *dukkha-dukkha*; sânscrito: *duḥkha-duḥkha*), o sofrimento da impermanência (pāli: *viparināma-dukkha*; sânscrito: *vipariṇāmaduḥkha*) e o sofrimento resultante da natureza condicionada da existência ordinária (pāli: *saṅkhāra-dukkha*; sânscrito: *saṃskāraduḥkha*).

A primeira camada do sofrimento, *dukkha-dukkha*, corresponde às sensações (sânscrito e pāli: *vedanā*) provocadas pelas nossas bases sensoriais, isto é, os cinco sentidos físicos mais a mente. É *dukkha-dukkha* o sofrimento causado por queimar a mão no fogo, acertar o pé na quina da mobília, assim como as dores e desconfortos que acompanham enfermidades. A consternação motivada por palavras duras e desabonadoras dirigidas diretamente contra mim, assim como a tristeza que me acomete ao saber que fui alvo de difamação, são sensações que pertencem à primeira camada. *Dukkha-dukkha* é um estado inequívoco de dor, seja ela física, mental ou mesmo moral; é dor, tristeza, angústia, desespero (*Saccavibhaṅga Sutta*, MN 141.14-18). Enquanto ocorre, ela ocupa o centro de nossas atenções e não permite ser ignorada. Quando o indivíduo experimenta uma sensação dolorosa, diz o *Salla Sutta* (SN 36.6) “[...] ele sofre, reclama e lamenta; ele chora batendo no peito e fica perturbado. Ele sente duas sensações — uma no corpo e uma na mente”.

Esses episódios de sofrimento agudo vêm e vão o tempo todo, mas alguém poderia objetar que, a não ser para quem for patologicamente pessimista, eles não são suficientes para justificar a sentença de que a existência é sinônimo de sofrimento. Afinal, momentos de prazer e felicidade (sânscrito e pāli: *sukha*) também existem em bom número, de modo a compensar e, para algumas pessoas bem-aventuradas nessa vida, até superar os períodos de

¹⁷²[...] each more subtle than the preceding: suffering due to pain, suffering due to impermanence, and suffering due to conditions.

dukkha. Mas *dukkha-dukkha* é apenas a primeira camada do sofrimento e, embora seja a mais evidente, é apenas a superfície do problema.

A partir da camada intermediária, o sofrimento vai se tornando mais onipresente ao mesmo tempo que, paradoxalmente, é menos perceptível. No *viparinama-dukkha*, sofrimento e felicidade começam a se amalgamar. Na segunda camada de *dukkha* reside o sofrimento motivado pela impermanência que arrasta impiedosamente para longe de nós tudo que prezamos. Gostaríamos que nossos laços com familiares e amigos fossem sempre de afeto mútuo, que nossos entes queridos nunca adoecessem e morressem, que a fartura e bonança nunca deixassem nosso lar, que nossos corpos conservassem indefinidamente o vigor e a boa forma de nossos anos de juventude. Mas esse mundo de cooriginação dependente não admite que as coisas durem mais do que um instante fugaz. “O segundo tipo de *duḥkha* é a *duḥkha* da mudança, uma *duḥkha* que as coisas têm simplesmente porque são impermanentes (sânscrito: *anityā*; pāli: *anicca*). Elas estão propensas a mudar, a se tornarem diferentes¹⁷³” (Williams; Tribe, 2002, p. 42).

No *Upādāparitassanā Sutta* (SN 22.7), o Buda diz que a maioria de nós, pessoas comuns vivendo vidas ordinárias,

“considera a forma como ‘self’ ou ‘eu’, ou o ‘eu’ como possuidor de forma, ou a forma como presente no ‘eu’ ou o ‘eu’ como presente na forma. Aquela forma dele se modifica e se altera. Com a mudança ou alteração na forma, a sua consciência se torna preocupada com a mudança da forma. Agitação e uma constelação de estados mentais nascidos da preocupação com a mudança na forma permanecem obcecando a mente. Como sua mente está obcecada, ele se apavora, angustia e fica ansioso, e, por causa do apego, fica agitado.

As três camadas de *dukkha* não são classificações rígidas que encaixam cada episódio de sofrimento em uma ou outra categoria específica. O entendimento budista acerca do sofrimento tem o propósito de analisá-lo como um fenômeno da existência que possui faces variadas e raízes com alcance distinto. Muitas situações de *viparinama-dukkha*, que se originam da não aceitação da

¹⁷³ The second type of *duḥkha* is the *duḥkha* of change, a *duḥkha* which things have simply because they are impermanent (Sanskrit: *anityā*; Pāli: *anicca*). They are liable to change, to become otherwise.

impermanência, culminam em quadros claros de *dukkha-dukkha*. O falecimento de uma pessoa amada, ainda que um evento natural do ciclo da vida, é razão para uma pungente sensação de dor e aflição mental. Noutros casos, como o último gole gelado após esvaziar a garrafa da minha bebida preferida em um dia de calor extremo, ou o episódio final daquele seriado pelo qual sou aficionado há mais de dez temporadas, *viparinama-dukkha* é acionada por gatilhos bem menos traumáticos. “Se sabemos que nossos sentimentos agradáveis não duram, isso nos causa ansiedade (*paritassanā*), sofrimento mental¹⁷⁴” (Somaratne, 2018, p. 118). Em muitas situações, a ferroadada do aguilhão da impermanência não causa uma reação repelente de dor. Ele penetra a mente sem resistência, pois sua ponta aguda está untada pelo anestésico do prazer sensorio. O que acompanha *viparinama-dukkha* nesses casos não é uma sensação de dor (*dukkhavedanā*), mas uma sensação de bem-estar (*sukhavedanā*). Essa sensação, contudo, dura apenas um momento e então vai embora, deixando apenas o desejo insaciável pelo seu retorno. “Assim, até a felicidade é *duḥkha* nesse sentido, pois até a felicidade está sujeita a mudanças¹⁷⁵” (Williams; Tribe, 2002, p. 42), e não podemos fazê-la durar o tempo que gostaríamos.

Diluído no anestésico do prazer, o ferrão da impermanência também carrega um veneno — a nostalgia. Assim como desejamos que a felicidade presente seja perene, olhamos para o passado com uma pontada de dor, lastimando os bons tempos que se foram e não retornam mais, “[...] mas isto não pode ser obtido pelo desejo e não obter o que se deseja é sofrimento¹⁷⁶” (*Saccavibhaṅga Sutta*, MN 141.19). Diz o *Salla Sutta* (SN 36.6) que as sensações, sejam elas dolorosas ou prazerosas, são sempre acompanhadas por uma outra sensação baseada numa mistura de aversão ao sofrimento e desejo de prazer. Em um mundo de impermanência, o início do desfrute converte-se, de forma imperceptível, na desesperação da perda.

A terceira e mais profunda camada do sofrimento, *saṅkhāra-dukkha*, é sua forma mais sutil e abrangente, “[...] plenamente reconhecida apenas pelos

¹⁷⁴ If we know that our pleasant feelings do not last, it causes us anxiety (*paritassanā*), mental suffering.

¹⁷⁵ Thus even happiness is *duḥkha* in this sense, because even happiness is liable to change.

¹⁷⁶ [...] can't get that by wishing and not getting what you wish for is suffering.'

que são dotados de discernimento espiritual. É a dor causada pela instabilidade e transitoriedade inerentes a todos os fenômenos” (Pande *in* Yoshinori, 2006, p. 5). Aqui não se trata do sofrimento causado por um evento isolado, uma série de desditas ou remorsos. Sua origem, assim como *viparinama-dukkha*, reside na impermanência, porém, diferente daquela, *saṅkhāra-dukkha* não precisa da constatação de um caso particular de mudança para que seja provocada. Ela não é episódica, mas constitutiva da experiência humana ordinária.

A definição etimológica do termo pāli *dukkha* dada por Buddhaghosa (2010, p. 506) traz uma perspectiva diferente da interpretação da vertente sânscrita e auxilia a compreender um aspecto capital desse sofrimento como presença constante:

A palavra “*du*” (“mau”) é encontrada no sentido de vil (*kucchita*); pois eles chamam uma criança vil de “*du-putta*” (“criança má”). A palavra “*kham*” (“-falta/vazio”), no entanto, é encontrada no sentido de vazio (*tuccha*), pois eles chamam o espaço vazio de “*kham*.” E a primeira verdade é má porque é o refúgio de muitos perigos, e é vazia porque está desprovida de durabilidade, beleza, prazer e ego concebido por pessoas imprudentes. Portanto, é chamada de “*dukkha*” (“maldade” = sofrimento, dor), devido à vileza e ao vazio.¹⁷⁷

O indivíduo ligado ao *saṃsāra* sofre porque o mal que o acomete desde o âmago de seu ser decorre de uma falta originária. Seu ser anseia pela completude, pela permanência, pela felicidade eterna e imperturbável, pela saciedade física e espiritual, algo que o Buda identifica como a “libertação” (pāli: *nibbāna*; sânscrito: *nirvāṇa*), a forma suprema de felicidade, e “[...] qualquer coisa que não atinja esse ideal é *dukkha*¹⁷⁸” (Gowans, 2005, p. 121). Ao passo que as primeiras camadas do sofrimento estão relacionadas diretamente com ocasiões que podem ser identificadas individualmente, *saṅkhāra-dukkha* estende-se como um micélio agindo no substrato de todas as nossas experiências, alimentando-se da sensação de “[...] fracasso em alcançar totalmente um ideal de felicidade que

¹⁷⁷[...] the word *du* (“bad”) is met with in the sense of vile (*kucchita*); for they call a vile child a *du-putta* (“bad child”). The word *kham* (“-ness”), however is met with in the sense of empty (*tuccha*), for they call empty space “*kham*.” And the first truth is vile because it is the haunt of many dangers, and it is empty because it is devoid of the lastingness, beauty, pleasure, and self conceived by rash people. So it is called *dukkha* (“badness” = suffering, pain), because of vileness and emptiness.

¹⁷⁸[...] anything that falls short of this ideal is *dukkha*.

todos implicitamente buscamos¹⁷⁹” (Gowans, 2005, p. 121). Essa forma de sofrimento, esclarece Williams e Tribe (2002, p. 42), “faz parte de nosso próprio ser como indivíduos condicionados vivendo em um mundo condicionado. É a *dukkha* que é intrínseca ao nosso estado de imperfeição, não-iluminação¹⁸⁰”.

Percebendo a nós mesmos como inacabados, reconhecemos, ainda que apenas intuitivamente e de forma não temática, a realidade da impermanência. Entretanto, ao invés de admitir que essa é a natureza indelével da existência, interpretamos a transitoriedade como uma falha a ser remediada, e a vacuidade, uma lacuna a ser preenchida. Assim, surge o apego às coisas, teorias, pessoas e, especialmente, aos *khandas* como se eles pudessem proporcionar bases fixas e permanentes para construirmos nossa identidade. No já citado *Upādāparitassanā Sutta* (SN 22.7), o Buda ensina que, além do corpo físico, o indivíduo:

[...] considera a sensação como o eu... percepção como o eu... formações volitivas como o eu... consciência como o eu ou o eu como presente na consciência. Com a mudança ou alteração na consciência, a sua consciência se torna preocupada com a mudança na consciência. Agitação e uma constelação de estados mentais nascidos da preocupação com a mudança na consciência permanecem obcecando a mente. Como sua mente está obcecada, ele se apavora, angustia e fica ansioso, e, por causa do apego, fica agitado.

Para calar essa voz de angústia, desenvolve-se o apego (pāli e sânscrito: *upādāna*), afeição que, de acordo com *Nidāna Sutta* (AN 6.39), faz o homem deixar-se envolver pela avidez (pāli: *lobha*; sânscrito: *rāga*), dominar pela aversão (pāli: *dosa*; sânscrito: *dveṣa*) e ter a mente turvada pela ignorância (pāli e sânscrito: *moha*). Estes “três venenos” operam de forma interdependente e cíclica, potencializando-se entre si e retroalimentando o próprio apego às ilusões de permanência. Onde há apego, há desejo, e em um mundo de origem dependente, onde há apego e desejo, haverá frustração. Por isso, diz Stcherbatsky (1932, p. 884), “[...] mesmo a existência bem-aventurada no mais

¹⁷⁹ [...] as the failure to fully achieve an ideal of happiness we all implicitly seek.

¹⁸⁰ This is the *dukkha* that is part of our very being as conditioned individuals living in a conditioned world. It is the *dukkha* which is intrinsic to our state of imperfection, unenlightenment.

alto céu contém uma porção de apego à vida, embora infinitesimal, e apenas nesse sentido, apenas porque não é *Nirvāṇa*, é *duḥkha*¹⁸¹”.

Asseverar que a existência ordinária é *dukkha* em todos os seus níveis não equivale a dizer que a vida se resume em uma sessão ininterrupta de torturas. Precisamos lembrar que das Quatro Nobres Verdades, uma afirma a soberania de *dukkha*, mas as outras três anunciam a boa nova de que seu reinado pode ser deposto. Dizer que o sofrimento, na forma de *saṅkhāra-dukkha*, é um estado que se impõe à existência samsárica denota que o modo de ser mais fundamental dos indivíduos em relação ao mundo é afetivamente situado; isto é, somos de início direcionados para as coisas mediante uma tonalidade afetiva basal. Nossa conexão com pessoas e objetos é fundamentada em um sentimento de inquietude que brota de uma sensação intrínseca de falta e insuficiência. Não somos almas etéreas de uma realidade metafísica nem sujeitos dotados de uma essência puramente racional que se relacionam com o exterior a partir de seu núcleo puro e imutável. Somos nome e forma, mente e matéria, existindo como um fluxo incessante em uma busca dolorosa por um ponto de referência estável que possamos enganosamente considerar como nosso verdadeiro eu.

¹⁸¹ *Even the blissful existence in the highest heaven contains a portion of attachment to life, albeit infinitesimal, and only in this sense, only because it is not Nirvāṇa, is it duḥkha.*

3 - FINITUDE, ANGÚSTIA E SOFRIMENTO

Os dois primeiros capítulos foram dedicados à análise individualizada das filosofias de Heidegger e do Buda, com um foco particular em suas concepções acerca do modo de ser que caracteriza nossa vivência no mundo. Na segunda parte do trabalho, que se inicia com este terceiro capítulo, propomos uma aproximação mais direta entre essas duas filosofias, visando uma confrontação explícita de seus pensamentos em relação às atitudes e estratégias que definem nossas práticas cotidianas como um movimento de fuga da nossa verdadeira essência. Antes de adentrarmos nas questões que envolvem propriamente este terceiro capítulo, é oportuno destacar três tópicos de convergência que emergem das exposições anteriores e que revelam pontos de interseção entre o pensamento do Buda e o de Heidegger.

Primeiramente, vimos que a desconstrução da noção de um eu imutável e essencial é um tema que assume importância central. Para Heidegger, o ser-

aí se encontra em constante processo de ser, moldado por suas escolhas, projetos e relações com o mundo. O Buda, por meio dos ensinamentos sobre a impermanência e o não-eu, propõe a dissolução da ilusão de um eu fixo e autônomo como fundamento para a noção de si mesmo. Nota-se afinidade na crítica à ideia de uma essência estática que definiria o nosso ser e na proposta de uma via interpretativa que compreenda a existência como algo dinâmico e em constante transformação.

Outro ponto significativo de convergência entre as filosofias de Heidegger e do Buda reside na percepção da realidade como uma teia interdependente de relações. No budismo, a doutrina da cooriginação interdependente expõe a interconexão fundamental entre causas e condições como um dos fundamentos da realidade. As coisas não surgem nem existem isoladamente; todos os fenômenos estão intrinsecamente entrelaçados em uma corrente de causalidades, sustentando e condicionando uns aos outros. Heidegger, por sua vez, com sua noção de *Welt* (mundo), aborda a realidade através do conceito de um contexto de relações significativas que fundamenta a construção do sentido. Não existimos em um vácuo, mas em um mundo que é constituído por uma rede de significados e práticas compartilhadas que moldam nossa compreensão e experiência da realidade. Ambos os pensadores postulam que é através da completa imersão nessa teia interconectada de relações que formamos nossa identidade e experimentamos o sentido de nossa existência na maioria ou totalidade dos nossos dias.

O reconhecimento da importância da afetividade na constituição de nossa experiência de mundo constitui o terceiro ponto crucial a ser destacado. Heidegger, com a sua noção de encontrar-se (*Befindlichkeit*), sublinha que nossas emoções e estados afetivos não são meros aspectos secundários da experiência humana, mas sim componentes fundamentais que moldam nossa percepção do mundo e nossa maneira de agir. Encontrar-se afetivamente refere-se à maneira como nos encontramos no mundo em um nível primordial, antes mesmo de qualquer nível de operação da racionalidade, da qual não é separada, mas sim um aspecto originário que a precede e a fundamenta. É do encontrar-se que surgem nossas interpretações e respostas, configurando o pano de fundo sobre o qual nossa experiência e sentido de ser são construídos. Por outro lado,

o Buda, ao enfatizar a centralidade do sofrimento, assume a importância das emoções e dos estados afetivos na experiência. O sofrimento, sendo não apenas um fenômeno ocasional, mas uma característica intrínseca da condição humana, molda e influencia profundamente nossa percepção e nossas ações. Em seus níveis mais profundos, o sofrimento é uma constante que age em um nível originário, pré-reflexivo, moldando nossa interação com a realidade e nossa compreensão do ser.

O eu/si mesmo como processo, a realidade como uma teia de interdependências, e a primazia da afetividade; nos dois pensadores encontramos esses elementos como um tripé que fundamenta a nossa experiência de ser. Com base nessa estrutura fundamental, os capítulos 3 e 4 são dedicados a examinar como nossa vida cotidiana frequentemente se desvia dessa compreensão sobre nossa essência, empenhando-se em aferrar-se a uma interpretação diametralmente oposta.

3.1 Finitude

Tendo delineado os contornos do pensamento de Heidegger e do Buda acerca dos caracteres essenciais da existência humana, a discussão doravante será encaminhada na direção de um tema que se impõe forçosamente a qualquer discurso filosófico que tangencia as questões mais fundamentais da existência. “Toda filosofia que tente esclarecer o mistério do homem se vê obrigada a enfrentar o problema da morte¹⁸²” (Ortega, 2021, p. 07). Ignorá-lo é arriscar tornar qualquer discurso sobre a experiência humana em um arrazoado fantasioso. O *problema* da morte é um vale incontornável quando queremos chegar até a questão do sentido do nosso ser. Tanto o Buda como Heidegger reconheciam isso, o que é revelado pela recorrência e a relevância que o assunto ocupa em seu pensamento. No budismo, a morte figura como o último dos doze elos da cooriginação dependente e é uma das causas principais de *dukkha*.

¹⁸² Toda filosofía que intente aclarar el misterio del hombre se ve obligada a enfrentar el problema de la muerte.

Menções à morte são frequentes em numerosos discursos do Buda e na literatura budista. Heidegger, por sua vez, dedicou considerável porção da segunda parte de *Ser e tempo* dissertando sobre os conceitos de ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), ser-para-o-fim (*Sein-zum-Ende*), além de também ter levantado provocações sobre a morte e finitude em outros de seus escritos e preleções.

O que é a morte? Qual é seu significado e como ela impacta as concepções de existência apresentadas por Heidegger e pelo Buda? Para compreender essas questões, é essencial começarmos investigando o tipo de fenômeno que ambos os pensadores poderiam ter em mente ao se referirem à morte.

Tendo exposto a constituição do ser-aí como existente, isto é, como um ente sempre voltado para suas possibilidades, continuamente em devir, arredo às tentativas de encaixá-lo em categorias rígidas, Heidegger questiona na segunda parte de *Ser e tempo* o que daria ao ser-aí seu arremate final. Sendo da essência do ser-aí a incompletude, o ainda-não, o vir-a-ser, dele não se pode dizer que é um todo, pois no momento em que deixar de estar aberto para suas possibilidades, deixará também de ser ser-aí. Seu acabamento, portanto, só é obtido com seu fim. Constatação que leva Heidegger a afirmar que essa “[...] ‘não totalidade’ contínua e ineliminável” que é o ser-aí “encontra seu fim com a morte” (Heidegger, 2015, p. 316). Dizendo que a morte (*Tode*) do ser-aí, como “[...] a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir [...]” (Heidegger, 2015, p. 339) é “[...] a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável de seu ser [...]” (Heidegger, 2015, p. 333), Heidegger poderia ser interpretado como um pensador com tendências niilistas. Como se estivesse lamentando que, apesar de toda a agitação constante do ser-aí, seus esforços são baldados, porque todo caminho que escolher, independentemente das possibilidades que atualize, seu destino inescapável é o apagamento do seu ser na morte. O problema com essa interpretação apressada das sentenças de Heidegger sobre a morte é que, como toda interpretação apressada, ela é incorreta.

Se Heidegger tivesse investido tanto tempo e esforço apenas para dizer que os humanos deixam de ter ser-aí quando morrem, então críticos como Paul Edwards¹⁸³ estariam com razão ao acusar Heidegger de dizer apenas uma obviedade travestida com linguagem esotérica. Mas este definitivamente não é o caso. A raiz do engano de Edwards, e de quem interpreta que Heidegger esteja se referindo simplesmente à morte como o derradeiro findar da atividade vital de um indivíduo, está em desconsiderar, deliberadamente ou não, a ligação direta que existe entre a abordagem sobre a morte e a analítica existencial e, igualmente importante, o modo característico de Heidegger em usar palavras e expressões corriqueiras, dotando-as de um sentido peculiar no contexto de sua filosofia. Devemos lembrar que ser-aí não é sinônimo de organismo vivo nem de sujeito humano. Sendo assim, alerta Carol White (in Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 332), se ser-aí é o modo de ser que nós somos, “[...] então a morte dessa entidade não é o mesmo que a morte de uma pessoa¹⁸⁴”.

É evidente que Heidegger não nega o caráter factual da morte biológica como o marco definitivo que põe fim à vida de uma pessoa. Esse evento, contudo, não é a morte (*Tode*) de que se ocupa a análise heideggeriana; para esse acontecimento fatídico ele reserva a expressão *Ableben*, “falecimento”. O falecer do homem se relaciona com a morte do ser-aí, mas não devem ser confundidos como sinônimos. “O morrer não é,” diz Heidegger (2015, p. 314) “de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado”. Ao ouvi-lo dizer que a morte é “[...] a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso do seu ser [...]” (Heidegger, 2015, p. 326) precisamos lembrar que, para Heidegger, as possibilidades (*Möglichkeit*) do ser-aí fazem parte dos seus projetos (*Entwurf*). Desse modo, não são meras probabilidades com maior ou menor chance de acontecer no futuro. Conforme esclarece Blattner (in Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 307), “[...] ‘a possibilidade’, quando aplicada a *ser-aí*, não se refere a algo que poderia acontecer ao *ser-aí*, mas sim a uma possível maneira de ser *ser-aí*¹⁸⁵”.

¹⁸³ cf. Edwards (1979).

¹⁸⁴ [...] then the death of this entity is not the same as the death of a person.

¹⁸⁵ [...] “a possibility,” when applied to *Dasein*, does not refer to something that could happen to *Dasein*, but rather to a possible way to be *Dasein*.

O ser-aí é sempre suas possibilidades (Heidegger, 2015, p. 86); elas determinam como ele é a cada momento.

A morte, como possibilidade mais própria do ser-aí, e, portanto, algo imbricado na sua existência, precisa ser algo diferente do simples findar de uma vida. Ela “[...] é uma estrutura existencial do Ser do ser-aí¹⁸⁶” (White *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 336). Enseja uma atitude, um modo típico de ser do ser-aí, o existencial ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), que possui valência equiprimordial junto aos demais existenciais apresentados em nosso primeiro capítulo. O ser-aí não é um ser-para-a-morte porque ele morrerá em um determinado momento, mais cedo ou mais tarde; ser-para-a-morte significa que a possibilidade da morte pode ser atualizada a qualquer momento. “A ‘impossibilidade’ da existência não é algo que ainda está por vir, mas sim o que determina a existência como finita aqui e agora¹⁸⁷” (White *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 338). Sendo-para-a-morte o ser-aí existe como um ente que pode ser “lançado na morte” a qualquer momento. Dizer que o ser-aí *morre* é mais do que reconhecer que ele tem um fim. Também animais e objetos tem um fim sem que isso faça deles um ser-aí. Só o ser-aí morre porque somente ele existe finitamente (Heidegger, 2015, p. 414).

White esclarece que (2005, p. 72) “[...] a morte existencial não está fundamentada na biologia de nossos corpos, mas sim na relação do ser-aí com o ser¹⁸⁸”. Desse modo, *Tode* não é outra forma de dizer *Ableben*; mas é igualmente equivocado pensar que são coisas totalmente alheias entre si. O ser-aí só é ser-para-a-morte porque seu senso de estar direcionado para seu fim último impõe sobre suas experiências uma estrutura temporal (Hoffman *in* Guignon, 1993, p. 206). A temporalização e finitude que a morte lança sobre o ser-aí também não podem ser confundidas com um “pensar sobre a morte” ou tomada de consciência da própria mortalidade. O ser-aí é para a morte tão logo

¹⁸⁶ *It is an existential structure of Dasein's Being.*

¹⁸⁷ *The “impossibility” of existence is not something yet to come but rather is what determines existence as finite here and now.*

¹⁸⁸ *Existential death is not grounded in the biology of our bodies but rather in Dasein's relation to being.*

ele existe (Heidegger, 2015, p. 326), pense ele na morte obsessivamente ou a ignore durante a grande maioria dos seus dias.

Voltaremos a esse ponto logo mais, pois essas primeiras linhas ainda nos deixam longe de uma compreensão mais acurada do pensamento de Heidegger sobre o tema. Conservemos, por enquanto, essa noção preliminar que nos fala de uma morte existencial que não nos aguarda sentada no fim do caminho, mas que nos faz companhia na caminhada e, inclusive, nos incita a seguir avançando ao colocar à nossa frente “[...] as urgências e possibilidades previsíveis do cotidiano mais próximo” (Heidegger, 2015, p. 335). Antes, procuraremos demonstrar que, nas palavras do Buda, há uma percepção análoga e, mais ainda, uma consonância com a visão de Heidegger sobre a morte e sua implicação para nosso modo de ser.

Referências à morte estão sobejamente distribuídas nos discursos do Buda. A morte integra o décimo segundo elo da cooriginação dependente (*Vibhaṅga Sutta*, SN 12.2) e é listada como uma das causas capitais do surgimento de *dukkha* (*Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11). Como um *nidāna*, “condição”, do *pratītyasamutpāda*, a morte não é um limite extremo e insuperável. Esse provavelmente é o ponto onde o pensamento de Heidegger e do Buda mais se distanciam em relação à morte, e por isso merece ser transposto antes de começarmos a propor semelhanças. No contexto do pensamento indiano da época do Buda, a morte era interpretada por muitas filosofias como um fator de continuidade do *saṃsāra*. O fim de uma vida não era o fim da existência. Até que a libertação (sânscrito: *mokṣa*) fosse obtida, a morte representava um impulso para a perpetuação do existir por meio de um novo renascimento. Em linhas gerais, essa é uma visão compartilhada pelo Buda¹⁸⁹. Para o budismo, a morte (pāli: *maraṇa*; sânscrito: *mṛtyu*) não é a cessação cabal e definitiva da existência. “A morte não é uma interrupção no fluxo causal dos fenômenos, é simplesmente a reconfiguração dos eventos em um novo padrão dependente do antigo¹⁹⁰” (Gethin, 1998, p.144). Rejeitar que existe continuidade

¹⁸⁹ Referências ao renascimento podem ser encontradas com facilidade nas palavras do Buda. A título de exemplo, pode-se conferir o *Nakhasikha Sutta* (SN 20.2), *Duccaritavipāka sutta* (AN 8.40), *Sāleyyaka sutta* (MN 41), *Devadūta sutta* (AN 3.36), entre muitos outros.

¹⁹⁰ “[...] death is then not an interruption in the causal flow of phenomena, it is simply the reconfiguring of events into a new pattern in dependence upon the old.

após a morte implicaria negar o fluxo do carma e, como consequência, minar a própria finalidade do ministério do Buda.

Heidegger jamais falou sobre um pós-vida do ser-aí. Na verdade, conforme Stein explica, a morte é o encerramento do projeto do ser-aí. Quando a possibilidade da morte é atualizada, o ser-aí completa-se. “A totalidade do ser-aí brota da impossibilidade de nova possibilidade de outro poder-ser” (Stein, 2002, pp. 70). Quando seu “[...] poder-ser mais próprio e irremissível [...]” se concretiza, quando *Tode* dá lugar a *Ableben*, o ser-aí já deixou de existir. Se o seu fim fosse um interstício do qual pudesse sempre ressurgir para novas possibilidades, sua existência não seria marcada pela finitude e, ainda que falecesse milhares de vezes ao longo de muitas vidas, não poderia ser dito dele que é um ser-para-a-morte. Desse modo, deveríamos desistir de qualquer comparação entre a concepção budista de *mṛtyu/maraṇa* e o conceito heideggeriano de *Tode*? Esse poderia ser o caso se o Buda falasse em ressurreição, ou até mesmo em reencarnação, em vez de renascimento. Existe uma diferença nada sutil entre esses termos e desconsiderá-la é a causa de um engano comum. Com a morte do indivíduo, os cinco fatores da personalidade se desagregam. Este eu fenomênico e processual que agora sou é desfeito para nunca mais se recompor. O novo nascimento, que será causado pela influência cármica da existência que findou, dará origem a uma nova composição de agregados. Não se tratará da mesma pessoa com outro nome. Será uma nova vida, uma nova história, uma nova pessoa. Acreditar na transmigração de uma alma permanente ao longo do ciclo samsárico é a visão eternalista (*śāśvatavāda*) igualmente rejeitada pelo Buda.

As minhas possibilidades atuais são anuladas com minha morte. A nova pessoa que nascerá terá, colocando em termos heideggerianos, seu próprio “lançamento”. Com isso não se nega que a influência cármica é parte importante do seu “ser-lançado”, porém a facticidade desta nova vida terá contornos próprios e únicos. Nascerá de outros pais, em outro lugar, em outra época, em um contexto sócio-cultural peculiar que moldará suas idiossincrasias. A noção de “Jeferson” a qual hoje me apego e ao redor da qual gravitam meus anseios e expectativas terá sido apagada. O novo nascimento gerará um “Pedro” ou “Gabriele” com suas próprias referências identitárias. O renascimento não

rechaça a finitude. Por isso, comenta Anālayo (2017, p. 582), “[...] embora a crença no renascimento possa ser esperada para diminuir o impacto do medo da morte, ela não oferece uma solução duradoura. O ciclo de renascimentos, *saṃsāra*, é, ao mesmo tempo, um ciclo de novas mortes¹⁹¹”. O renascimento é uma herança, não um recomeço para a mesma pessoa que faleceu. Sendo assim, acreditar no renascimento “[...] não remove o senso de insegurança que acompanha a morte¹⁹²” (Blum *in* Buswell, 2004a, p. 245). Reconhecer a própria mortalidade, também para o budismo, “[...] torna difícil sustentar o sentido de que os eventos podem ter significado para minha vida¹⁹³” (Siderits, 2021, p. 26).

Para o Buda, a morte é a desagregação dos agregados que constituem uma pessoa. Ela destrói indiscriminadamente ricos e pobres, poderosos e humildes. Manifesta-se sem ser desejada, frustrando planos, rompendo laços, anulando expectativas. Buddhaghosa (2010, pp. 227–228) comenta que a morte não é somente inevitável, mas é a destruidora inevitável de toda a felicidade, fortuna e esperança humanas; ela representa o fracasso ou a ruína de todo o sucesso. Diante dela caem as máscaras que ocultam a fealdade do sofrimento e da impermanência. Por isso, pensar sobre a morte era um dos exercícios meditativos mais recomendados pelo Buda. No *Paṭhamamaraṇassati Sutta* (AN 8.73)¹⁹⁴ ele instrui: “Quando a consciência da morte é cultivada e praticada com frequência, traz grandes frutos, grandes benefícios¹⁹⁵”. Então segue-se um diálogo entre o Mestre e seus discípulos, onde o Buda desvela o que deve ser considerado uma correta compreensão sobre a morte.

Tendo perguntado se eles cultivam uma consciência correta sobre a morte, um dos monges responde: “Estou pensando desta maneira, Senhor: ‘Ah, se eu vivesse apenas por um dia e uma noite, eu dirigiria minha mente para o ensinamento do Abençoador. Muito, de fato, poderia então ser feito por mim!’

¹⁹¹ Although belief in rebirth can be expected to lessen the impact of the fear of death, it does not provide a lasting solution. The cycle of rebirths, *saṃsāra*, is at the same time a cycle of re-deaths.

¹⁹² Belief in transmigration thus does not remove the sense of insecurity that accompanies death.

¹⁹³ The difficulty is that once we are forced to acknowledge our own mortality, it becomes difficult to sustain the sense that events can have significance for my life.

¹⁹⁴ Ver também: *Maraṇasatti Sutta* (AN 6.19) e os paralelos no *Ekottarika-āgama* (EĀ 40.8).

¹⁹⁵ When mindfulness of death is developed and cultivated it's very fruitful and beneficial.

Assim, Senhor, cultivo a consciência da morte"¹⁹⁶ (*Paṭhamamaṇassati Sutta*, AN 8.73). Outros fazem eco à resposta do primeiro, porém sempre reduzindo o tempo. O segundo monge dar-se-ia por contente com apenas um único dia...; o próximo, metade de um dia...; o seguinte, não mais que o tempo necessário para comer uma refeição de esmolas...; metade de uma refeição de esmolas...; apenas pelo tempo necessário para mastigar e engolir quatro ou cinco bocados de comida...; apenas pelo tempo necessário para mastigar e engolir um bocado de comida. Cada qual imaginava que havia obtido uma consciência mais apurada sobre a morte porque estaria pronto a aceitar o fim desta vida antes que os demais. Para surpresa deles, o Buda sentenciou que em suas falas haviam deixado evidente que sua compreensão sobre a morte era negligente.

Na conclusão deste mesmo sutra (*Paṭhamamaṇassati Sutta*, AN 8.73), o Buda, corrigindo o entendimento errado dos seus discípulos, diz que uma correta compreensão espera a morte após o tempo necessário para “[...] mastigar e engolir uma única mordida ou viver apenas tanto quanto leva para expirar depois de inspirar, ou para inspirar depois de expirar”¹⁹⁷. À primeira vista, a diferença entre a instrução do Buda e as respostas anteriores é uma questão de extensão cronológica. Como se ele estivesse recriminando seus seguidores por ainda nutrirem um apego à existência que os fazia esperar viver mais tempo do que deveriam, quando o ideal era abandonar o *samsāra* imediatamente. Não creio que seja esse o mote da correção do Buda. O problema que ele identificou nas respostas dos monges não está relacionado ao quanto eles desejavam adiar a morte. O que suas respostas denunciavam era uma incompreensão acerca do que significa a mortalidade. As variações cronológicas eram menos importantes do que a ideia central que embasava a visão de todos, isto é, que a morte é uma ocorrência separada da vida por uma quantidade delimitada de tempo; que ela ainda virá ao nosso encontro, mas por enquanto não está aqui. A consciência correta sobre a morte, ensina o Buda, é que ela pode vir a qualquer momento.

¹⁹⁶*In this case, sir, I think: ‘Oh, if I’d only live for another day and night, I’d focus on the Buddha’s instructions and I could really achieve a lot.’ That’s how I develop mindfulness of death.*

¹⁹⁷*[...] to live as long as it takes to chew and swallow a single mouthful or to live as long as it takes to breathe out after breathing in, or to breathe in after breathing out.*

Durante toda a existência de alguém, a morte nunca está mais longe do que o próximo passo.

No *Dutiyaṃaraṇassati Sutta* (AN 8.74), encontramos essas palavras:

É o caso em que um *bhikkhu*, terminando o dia e chegando a noite, reflete: ‘Muitas são as [possíveis] causas da minha morte. (1) Uma cobra pode me picar, um escorpião pode me ferir, uma centopéia pode me morder; (2) tropeçando, eu posso cair; (3) minha comida, digerida, pode me causar problemas; (4) minha bÍlis pode ser provocada; (5) minha fleuma pode ser provocada; (6) forças perfurantes do vento [no corpo] podem ser provocadas; (7) seres humanos podem me atacar; (8) seres não humanos podem me atacar. Assim é como a minha morte poderia acontecer.

Reconhecendo que, dada nossa condição como seres mortais, o fim pode chegar a qualquer instante, o *bhikkhu* sábio e diligente está sempre preparado, cultivando as qualidades mentais hábeis e abandonando as inábeis instante após instante. “Dessa forma”, diz o Buda, “é como a atenção plena na morte é desenvolvida e cultivada de forma a trazer grandes frutos e grandes benefícios” (*Dutiyaṃaraṇassati Sutta*, AN 8.74). Anālayo, comentando o *Ekottarika-āgama* (EĀ 40.8), corrobora essa interpretação acerca da ubiquidade da morte:

Essa necessidade [da prática incessante do *Dharma*] surge da certeza da morte que vem combinada com a incerteza do momento em que isso acontecerá. Aqueles que imaginam sua própria morte ocorrendo em algum momento mais distante no futuro, mesmo que seja apenas daqui a um dia, são considerados negligentes em sua prática. Em vez disso, reconhecer a própria mortalidade precisa ser acompanhado da consciência de que se pode morrer agora mesmo. Este é o cerne da prática adequada¹⁹⁸ (Anālayo, 2017, p. 587).

Essa análise da morte é ainda aprofundada nos *nikāyas* e na literatura abhidharmica. A morte não só pode ocorrer a qualquer instante como de fato ela está ocorrendo. Além “[...] do colapso do corpo e o término do *āyus* (tempo de vida) ou *jīvitendriya* (faculdade de viver)¹⁹⁹”, a “[...] morte é explicada como a

¹⁹⁸ *This need arises from the certainty of death that comes combined with the uncertainty of the time when this will happen. Those who envisage their own death to take place at some more distant time in the future, even if this is only at the distance of a single day, are considered to be negligent in their practice. Instead, acknowledging one's own mortality needs to be coupled with the awareness that one might die right now. This is the key to proper practice.*

¹⁹⁹ *[...] the crumbling of the body, and the ending of the āyus (life span) or jīvitendriya (faculty of living).*

cessação da continuidade dos cinco *skandhas* (agregados)²⁰⁰ (Blum *in* Buswell, 2004a, p. 245). Conforme vimos nas seções 2.2.1 e 2.2.2, por trás das aparências de fixidez a pessoa é um fluxo incessante de transformação. Assim, quando finalmente houver o colapso do corpo e o término da faculdade de viver associadas à noção de “Jeferson”, não haverá a morte de um ente permanente que se manteve estável por uma determinada porção de anos. Esse nome próprio, uma convenção linguística, ocultou uma série incalculável de mortes e renascimentos. “A cada momento (ou seja, milhões de vezes por segundo), ‘eu’ morro e ‘eu’ sou renascido, em outras palavras, um novo ‘eu’ assume o lugar do antigo, que desapareceu para sempre²⁰¹” (Walshe, 2005, p. 15). Conforme Blum, tendo em vista que os agregados que constituem uma pessoa:

[...] são formados a partir de uma coletividade de causas e condições que são temporárias por natureza, os *skandhas* em si são impermanentes, surgindo e cessando constantemente. A morte, do ponto de vista dessa doutrina de ‘momentaneidade’, é de fato algo que se repete momento após momento²⁰² (Blum *in* Buswell, 2004a, p. 245).

Embora o falecimento da pessoa seja um marco importante, e qualitativamente único²⁰³, a mortalidade é uma condição concomitante à vida e não está confinada somente ao fim último. Buddhaghosa (2010, p. 226) compara que “[...] assim como cogumelos sempre brotam levantando poeira em seus topos, da mesma forma, os seres nascem carregando o envelhecimento e a morte²⁰⁴”. Essa percepção da intimidade entre existência e finitude não é alheia ao pensamento de Heidegger quando ele diz que “[...] enquanto ser-lançado-no-mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ela, de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não

²⁰⁰[...] death is explained as the cessation of the continuity of the five SKANDHA (AGGREGATES).

²⁰¹ Each moment (i.e., millions of times a second) “I” die and “I” am reborn, in other words, a new “I” takes over from the old which has vanished forever.

²⁰²As the skandhas are formed from a collectivity of causes and conditions that are temporary in nature, the skandhas themselves are impermanent, constantly arising and ceasing. Death from the point of view of this “momentariness” doctrine is in fact something that recurs moment after moment.

²⁰³ O momento da morte tem importância cármica crucial para o budismo. Os pensamentos que ocupam a mente do moribundo antes de sua consciência fenecer influenciarão na qualidade do renascimento.

²⁰⁴ As budding toadstools always come up lifting dust on their tops, so beings are born along with aging and death.

deixou de viver” (Heidegger, 2015, p. 336). Ao falar da constância da morte, Heidegger não está pensando na dissolução e reagrupamento dos componentes da personalidade, como o Buda, entretanto, a partir de ambos podemos assimilar a intuição de que em cada momento da vida o nosso modo de ser nesse mundo deve algo ao senso de finitude que a nossa mortalidade nos traz. Heidegger provavelmente não teria dificuldade em concordar com o Buda de que “[...] ontologicamente e experiencialmente, a morte define a condição samsárica²⁰⁵” (Stone *in* Lopez Jr, 2005, p. 58).

Hoffman, comentando Heidegger, diz que a morte, sendo uma ameaça sempre pendente, “[...] revela para o indivíduo a impotência e a vulnerabilidade de sua condição²⁰⁶” (Hoffman *in* Guignon, 1993, p. 203). Sendo a possibilidade da impossibilidade, a atualização da morte nos intimida como a impossibilidade de qualquer possibilidade. A morte é a possibilidade mais própria e irremissível, ou seja, é mais própria porque, entre todas as possibilidades do ser-aí, é talvez a única que se afigura como certa. Enquanto existente, o ser-aí é um poder-ser cujos caminhos e escolhas sempre levam a novas bifurcações. Ele pode ser isso ou aquilo, como também pode não ser. As balizas impostas pelo seu ser-lançado e pela facticidade definem possibilidades. Ele pode ser um médico, um jornalista, um professor, um celibatário, um herói byroniano, ou não ser nada disso e sim coisas totalmente outras. O que ele não pode é ser tudo que há para ser, pois sua capacidade de poder-ser é limitada justamente por aquela única possibilidade que está sempre diante de si, não importa quais sejam as outras possibilidades que tenham atualizado em sua existência. Nesse sentido, Chiurazzi (2022, p. 168) comenta que,

A morte não é a *entelécheia* do ser-aí, não é a qual se tende e na qual se realizada a sua natureza essencial, mas na qual a sua essência natural se anula, do que se anula a possibilidade, que é constitutiva da essência do ser-aí enquanto existente. A morte não é a realização das possibilidades, mas subtração das possibilidades. Na verdade, é precisamente a partir dela que a existência pode ser concebida como possibilidade.

²⁰⁵ *Ontologically and experientially, death defines the samsaric condition.*

²⁰⁶ *[...] reveal to the individual the powerlessness and the vulnerability of his condition.*

A morte coloca um grande *não* no horizonte, apontando para um limite a partir do qual nenhum projeto é mais possível. “A morte é a situação-limite que define os limites da capacidade-de-ser do ser-aí” (Blattner *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 325). Essa definição de limites mencionada por Blattner não deve ser pensada somente como a supressão final das possibilidades no falecimento. O *não* é colocado desde sempre para o ser-aí, pois, em virtude de nossa finitude, cada possibilidade atualizada encaminha uma negativa para as demais. As nossas escolhas são feitas em detrimento de outras. A morte, em sua certeza incerta, é o que “[...] determina as ocupações cotidianas, colocando-lhes à frente as urgências e possibilidades” (Heidegger, 2015, p. 335). Mas, se ela é quem coloca as opções em nossa frente e ordena que escolhamos enquanto ainda há tempo, também é de seu feitio remover algumas peças da mesa assim que pegamos uma delas.

3.2 A nulidade do fundamento

A morte coloca o *não* sobre as possibilidades e assim as torna efetivamente possibilidades. Elas só são possibilidades porque podem não se efetivar, porque podemos findar sem as ter concretizado. O ser-para-a-morte faz o ser-aí determinar suas possibilidades a partir do fim, ou seja, compreendê-las como possibilidades finitas. Mas se ele determina-se a partir do seu fim e esse fim “[...] não propicia ao ser-aí nada para ‘ser realizado’ e nada que, em si mesmo, possa ser real [...]” (Heidegger, 2015, p. 339), segue-se que o fundamento do ser-aí, nosso fundamento, é, em última análise, uma nulidade.

Trotignon (1990, p. 22), em uma perspectiva heideggeriana, define:

[...] a existência como um jorro de possíveis a partir duma impossibilidade radical. Existir não é inventar o seu ser [...], mas dever em si mesmo fundar o seu ser sobre aquilo que não pode pertencer-lhe do interior e, no entanto, deve ser assumido: a morte. A morte é nada. Não porque seja uma ausência de ser que sucedesse à existência, não porque começasse o reino dum vazio impensável, objecto de um sujeito que fosse ele próprio aniquilado [...] mas porque é essa ausência iminente que me revela que o fundamento dos meus projectos está naquilo

que em mim realiza a síntese perfeita do projecto e da facticidade sobre a forma da negatividade.

A identificação da nulidade fundamental decorrente da condição existencial do homem como um ser finito é um ponto de aproximação entre Heidegger e o Buda. Em artigo publicado na década de 1970, com o título *Heidegger and Buddhism*, Takeshi Umehara já fazia notar essa correlação. Em sua avaliação, as filosofias de Heidegger e do Buda, bem como o diálogo entre elas, trazem contribuição valiosa sobre “[...] como o homem deve pensar na morte daqui para frente e qual poderia ser o destino do 'homem diante da morte' em um mundo sem deuses²⁰⁷” (Umehara, 1970, p. 281). Questionamentos que são cada vez mais prementes para pessoas de todo o mundo. Para Umehara (1970, p. 278), a conclusão de que “O homem é mortal; logo, a essência de seu ser é o nada ou o não-ser²⁰⁸” decorre tanto da analítica heideggeriana como das inferências budistas. Ele destaca ainda que:

No Budismo “o nada” (*śūnya*) é considerado muito mais importante do que “seres”. Isso não ocorre porque o budista prefere “o nada” como objeto de investigação teórica; em vez disso, é porque ele concebe a existência humana em termos de morte. A existência humana é entregue ao nada ou ao não-ser²⁰⁹ (Umehara, 1970, p. 278).

Dizer que a existência humana está entregue ao nada pode soar como um lamento pessimista. Como se o Buda e Heidegger estivessem recusando qualquer valor positivo para a vida humana e para a realidade das coisas. Não é nesse sentido que o budismo pensa o nada. Embora Umehara, assim como outros pensadores japoneses²¹⁰, utilize ao escrever em inglês, ou assim apareça

²⁰⁷ *How man should think of death from now on and what the destiny of “man unto death” in a godless world might be are questions to be asked by the people of the whole world.*

²⁰⁸ *Man is mortal; hence the essence of his being is nothingness or non-being.*

²⁰⁹ *In Buddhism “nothingness” (*śūnya*) is regarded as far more important than “beings”. This is not because the Buddhist prefers “nothingness” as a subject matter for theoretical inquiry; rather it is because he conceives man’s existence in terms of death. Human existence is handed over into nothingness or non-being.*

²¹⁰ Por exemplo: Keitaro Nishida, Hajime Tanabe, Keiji Nishitani. Já outros autores nipônicos, como Tetsuro Watsuji, preferem a traduzir *śūnya* para inglês com a expressão *emptiness*, estando assim mais próximos do português “vazio/vacuidade”. Com isso não estamos condenando como inadequada a opção por *nothingness* adotada por aqueles autores, pois é preciso reconhecer que entre as justificativas que embasam essa escolha está o propósito de realizar uma aproximação crítica do pensamento budista com a filosofia ocidental. Cf. Nishida, K. *Pensar desde la nada: Ensayos de filosofía oriental*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

nas traduções de suas obras para o inglês, a expressão *nothingness* para se referir ao termo sânscrito *śūnya*, este *nada* a que se referem não equivale a um não-ser privativo, absolutamente negativo. *Śūnya*, em sânscrito, ou *suñña*, em pāli, são expressões que indicam a ideia de “vácuo”, ou literalmente um “espaço vazio”. Por isso, tradutores dos sutras como Bhikkhu Sujato e Bhikkhu Bodhi geralmente preferem *empty*, “vazio”, para transpor *śūnya* e suas expressões derivadas. Conforme registrado no *Suññataloka Sutta* (SN 35.85), quando o monge Ānanda perguntou ao Buda qual o sentido da afirmação de que o “mundo é vazio” (pāli: *suñño loko’ti*), o Iluminado responde que “[...] é dito que ‘o mundo’ é vazio porque está vazio de ‘eu’ [pāli: *attaniyena*] ou do que pertence ao ‘eu’²¹¹”. O vazio, portanto, precisa ser entendido dentro do enquadramento do não-eu e da impermanência que, como vimos anteriormente, não significa uma negação peremptória das realidades materiais e mentais, mas a compreensão da natureza essencialmente interdependente da existência. A vacuidade (pāli: *suññatā*; sânscrito: *śūnyatā*) não significa não-existência, mas se refere ao fato de “[...] que as coisas não têm ‘essência’ ou ser próprio. Todas as coisas surgem e desaparecem de acordo com condições causais, o que significa que elas dependem de outras coisas que também surgem e desaparecem²¹²” (Loy, 2008, p. 48).

Conforme aponta Stone (*in* Lopes Jr, 2005, p. 58), “[...] a morte é simplesmente parte da lei da impermanência²¹³”. O nada ao qual a morte nos entrega não é a demolição de uma identidade construída sobre a fundação sólida de um eu permanente. Ela escancara que o nada sempre foi o nosso fundamento. Importante frisar que isso não quer dizer que o nada seja princípio ontológico que atue como um demiurgo da realidade; o nada é tão somente uma compreensão correta acerca do *como é* - e não do *o que é* ou de *quem* criou - a realidade.

Ser-para-a-morte também não é nunca um *ser-para-o-nada* se tomarmos o nada no sentido de aniquilação. Para Heidegger, conforme a introdução de

²¹¹[...] *because it is empty of self and of what belongs to self that it is said, ‘Empty is the world.’*

²¹²[...] *that things have no ‘essence’ or self-being of their own. All things arise and pass away according to causal conditions, which means they are dependent on other things that also arise and pass away.*

²¹³[...] *death is simply part of the law of impermanence.*

Ernildo Stein à preleção *O que é metafísica?*, proferida pelo filósofo em 1929, “[...] o nada nada tem a ver com qualquer tipo de niilismo ou pessimismo. Ele se apresenta, na preleção, como o véu do ser” (Stein *in* Heidegger, 1989, p. 30). O ser-para-a-morte, sendo essencialmente angústia²¹⁴ (Heidegger, 2015, p. 343), manifesta o nada e, assim, faz perceber que “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (Heidegger, 1989, p. 41). Este estar suspenso no nada, em vez de anular o ser-aí, é precisamente “[...] o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (Heidegger, 1989, p. 42). Transcendência no contexto do pensamento heideggeriano está intimamente ligada à existência como modo do ser-aí. Transcender não tem o sentido de *ir além* do humano; transcendental no ser-aí é justamente sua capacidade de existir de modo significativo, como um campo de sentido, como ser-no-mundo. O nada é o que nos *descola* dos entes, coloca-nos frente a eles em perplexidade e, acossados pela tonalidade afetiva dessa estranheza, incita o movimento de reintegração com os entes por meio da inteligibilidade. Sem esse movimento, “[...] ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo” (Heidegger, 1989, p. 41). Ainda na preleção de 1929, Heidegger (1989, p. 44) diz:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração - quer dizer, fundado na revelação do nada - surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar.

O nada não está nos esperando no fim da estrada. O nada é solo do caminho que o ser-aí pavimenta com o sentido. O ser-aí não é um ser *para* o nada, mas um ser *a partir* do nada. A concepção do nada como o cenário onde a existência entra em cena é um pensamento que se acomoda ao budismo, sobretudo se a referência for específica à existência ordinária. Para o budismo, a morte, como fator da impermanência, é reveladora da dupla face do nada: 1) o fim inevitável da pessoa no falecimento, com a destruição de tudo que estava associado à noção de *eu* que foi fonte de apego por toda uma vida; 2) a dissolução e agregação incessante dos fatores da personalidade, a *morte cotidiana*, depõe

²¹⁴ Trataremos mais especificamente do existencial angústia (*Angst*) nas próximas seções.

contra a possibilidade de um núcleo duradouro que possa ser identificado como substância definidora do sujeito. Heidegger, por sua vez, ensina que o ser-para-a-morte, como “[...] uma certa condição na qual o ser-aí pode se encontrar²¹⁵” (Blattner *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, pp. 325–326) a cada momento de sua existência, sussurra-nos prenúncios acerca da nossa finitude e da fragilidade dos fundamentos sobre os quais erigimos nossa compreensão de mundo, incluindo nossa percepção de si mesmo. Podemos notar, dessa forma, que em ambas as perspectivas encontra-se a sugestão de que estamos colocados, ou “lançados”, no interior de uma conjuntura que carece de referenciais absolutos e pontos de apoio irremovíveis.

Para Heidegger e para o Buda, os indivíduos em sua cotidianidade estabelecem relações com as coisas — ou entes, como Heidegger preferiria colocar — a partir de um contexto de relações interdependentes, ocorrendo num fluxo contínuo e oscilante. Extrapolando os conceitos heideggerianos, podemos dizer que a forma como compreendemos e interpretamos o mundo, isto é, como participamos de uma inteligibilidade compartilhada e a partir dela agimos sobre coisas e em relação a outras pessoas (ocasionalmente também “sobre” as pessoas), está suspensa sobre o nada, sobre o vazio. Os objetivos, valores, esperanças e medos pelos quais nos definimos na maior parte do tempo não descendem de ideias puras que residem em esferas superiores de existência. Sendo-no-mundo o ser-aí é quem ele é; a pessoa, enquanto estiver no *saṃsāra*, é produto da co-originação dependente. E o que a cada vez nós somos não é dado pelo mundo ou pela cooriginação dependente como algo com contornos definidos. Esse contexto de relações não me dá um *eu* que eu possa chamar de *meu* para contrapor a tudo que é *outro*. Na verdade, ele não pode me dar nada, pois *ele* não é algo diferente de *mim*. Eu sou um processo, um feixe de relações, impermanência.

²¹⁵ The term “death” in *Being and Time* does not refer to an event that takes place at the end of every human being’s life. Rather, it is the name for a certain condition in which *Dasein* can find itself.

3.3 A fuga da morte

Enquanto somos parte do mundo/co-originação dependente, o que somos nunca poderá ser classificado como algo que simplesmente é, pronto e acabado. Somos possibilidades lançadas, fluxo cármico, atraídos sempre para um poder-ser, e o que exerce essa força de atração é uma possibilidade que acompanha todas as outras possibilidades, justamente a possibilidade de não-ser, a impossibilidade de toda possibilidade, isto é, a morte. A morte é o que nos impele desde o início. Hinman, comentando Heidegger, diz que “[...] ao encarar a possibilidade da minha própria morte, percebo que todas as outras possibilidades diante de mim são aquelas que posso aceitar ou rejeitar, mas que a aceitação ou rejeição delas deve considerá-las como possibilidades finitas e temporalmente limitadas²¹⁶” (Hinman, 1978, p. 211). Somente porque somos finitos, porque cada possível modo de ser que se abre para nós pode não se concretizar, assoma a inquietude que nos move em direção às possibilidades. É com isso em mente que podemos interpretar Heidegger (2015, p. 327) quando diz que o ser-para-a-morte “[...] não se origina primeiro de uma postura que, às vezes, acontece, mas pertence, de modo essencial, ao estar-lançado do ser-aí, que no encontra-se afinado se desvela dessa ou daquela maneira”.

Se colocarmos isso de outro modo: admitindo que a impermanência é um lembrete contínuo da instabilidade da vida, que “suas condições mudam rapidamente, produzindo a morte”, e que ao vermos a realidade da morte concluímos que “a existência humana é insegura, insignificante e repleta de sofrimento” e justamente por nos acharmos “[...] presos nesses processos sobre os quais não temos controle [...]”, indício da “[...] fundamental vacuidade da existência [...]”²¹⁷ (Bond, 1980, p. 246), somos compelidos a nos voltar com avidez em direção às coisas e pessoas, essa seria uma caracterização com a qual o Buda concordaria. Em cada aspecto de nossa existência samsárica existe

²¹⁶ *In facing the possibility of my own death, I come to realize that all the other possibilities which are before me are ones which I can either accept or reject, but that the acceptance or rejection of them must take them as finite, temporally bounded possibilities.*

²¹⁷ *Life is impermanent; its conditions change rapidly, producing death. Seeing the reality of death one must conclude that human existence is insecure, insignificant, and filled with suffering. That we are trapped in these processes over which we have no control is an indication of the fundamental voidness of existence, or anatta*

algum grau de resistência *angustiada* contra a impermanência. A reação mais ordinária é o apego à falsa noção de um eu permanente, que sempre desencadeará uma sequência de ações comprometidas com o fortalecimento dessa ideia. Esse apego, que fundamentalmente é uma fuga, está na raiz do nosso modo de ser cotidiano, agindo como o impulsor da maioria dos nossos atos e pensamentos.

A finitude e o vazio estão colados à nossa existência. O Buda e Heidegger compreendem como realidades sempre presentes que, ao invés de *efeito* de experiências específicas, são *causa* e *origem* da maior parte de nossas atitudes e mentalidades. A presença constante da morte não significa um pensar obsessivo no evento do falecimento, uma preocupação obsessiva com a própria morte. Heidegger (2015, p. 338) explica que o ser-para-a-morte “[...] não pode, porém, significar: permanecer no fim de suas possibilidades. Uma tal atitude seria ‘pensar na morte’. Essa atitude pensa a possibilidade de quando e como viria a morte. Esse remoer sobre a morte não lhe retira nada do caráter de possibilidade”. Como disposição fundamental, a finitude não se manifesta, na maioria das vezes, como um conscientizar-se a respeito da morte que a coloca como objeto do pensamento. Mesmo que o homem não pense na morte em seu dia-a-dia, ainda que passe quase toda sua vida sem gastar tempo algum preocupando-se com seu fim, pode-se dizer que ainda assim a morte, em seu sentido existencial, antecede toda ação. É Heidegger (2015, p. 30) mesmo quem diz que “[...] mesmo quando o ser-aí não está pensando na ‘morte’ ou tentando ‘escapar’ dela, ele ‘está sempre se determinando como ser-para-a-morte’”.

Nossa finitude exige de nós uma decisão e uma postura que não admite postergação. Para Heidegger, “[...] como o ser-aí compreende sua própria morte determina se ele existe propriamente ou impropriamente²¹⁸” (Elkholy, 2008. p. 43). E o ser-aí desde sempre já se decidiu sobre essa compreensão. Similarmente, o Buda também admite que duas alternativas se colocam aos homens em razão da impermanência: 1) reconhecer que a impermanência é uma característica essencial da existência ordinária e admitir sobriamente a finitude enquanto se trilha o caminho da iluminação, ou 2) manter-se obscurecido na

²¹⁸ *How Da-sein understands its death determines whether or not it exists authentically or inauthentically*

ignorância espiritual (pāli: *avijjā*; sânscrito: *avidyā*) buscando afugentar por todos os meios a lembrança da impermanência e de suas implicações. Tanto o Buda quanto Heidegger presumem não haver um momento inicial de decisão no qual a pessoa seja chamada a escolher uma alternativa em detrimento da outra. Quando ela pela primeira vez pensou acerca da morte, ou mesmo que nunca viesse a pensar nisso, a decisão já estava tomada, e de acordo com ela modulavam-se todas suas atitudes.

A primeira opção aqui mencionada — para Heidegger, propriedade (*Eigentlichkeit*), para o Buda, iluminação (pāli e sânscrito: *bodhi*) — é admitida por ambos como a postura menos comum e, ainda que possível para todas as pessoas, é raramente adotada. Por se distanciar dos objetivos deste trabalho, que visa ater-se à análise dos nossos modos de ser mais cotidianos, e também por reconhecer que uma tentativa de comparação entre propriedade e iluminação mereceria uma abordagem específica e acurada, não nos alongaremos na discussão destes dois termos. Tangenciaremos apenas brevemente por entender que ao menos um relance acerca dessa postura contribuirá, por confrontação, para melhor evidenciar os contornos daquele segundo par de alternativas que é o nosso foco principal.

Os nossos dois pensadores vislumbram a possibilidade de viver de um modo em que a morte e o nada, isto é, nossa finitude essencial e a condição processual da existência, sejam incorporados pacificamente. Segundo Bond (1980, p. 241) o budismo acredita, baseado nas ideias de seu fundador, que “[...] confrontar a morte na vida, ao ver a morte como uma parte integral da existência samsárica [...]” está-se tomando uma decisão que colocará a pessoa no caminho da libertação espiritual, que tem o poder de criar uma existência rica em significado. Bond ainda completa que “[...] ao compreender a morte, compreendemos a vida²¹⁹”. No *Ariyapariyesanā Sutta* (MN 26), o Buda ensina, usando sua experiência como exemplo, que a confrontação com a morte, sendo um dos fatores que revelam nossa fragilidade e vacuidade ordinárias, pode oportunizar um movimento de reflexão que revelaria o caminho para uma existência mais plena. Quando ainda era um jovem príncipe, após ter sido

²¹⁹ *Meaningful existence and liberation result from confronting death in life, from seeing death as an integral part of samsāric existence. Comprehending death, one comprehends life.*

superprotegido por seu pai, que o impediu de ter contato com qualquer experiência desagradável por quase trinta anos, finalmente Siddhartha Gautama teria se deparado em uma viagem com a visão de uma pessoa velha, um doente e um cadáver, “[...] o que o deixou em um estado de agitação diante da natureza da vida [...]” (Harvey, 2019, p. 47) e, após um quarto encontro, com um *samaṇa*²²⁰, escolheu o caminho de desenvolvimento espiritual que culminaria na sua iluminação. Independente do relato da vida do Buda ser histórico ou alegórico, “[...] os textos descrevem um exemplo do confronto humano com a fragilidade humana e a mortalidade; embora de certo modo esses fatos sejam ‘conhecidos’ por todos nós, uma clara compreensão e aceitação deles não raro se dá como um vislumbre inusitado e perturbador” (Harvey, 2019, p. 47).

Jacqueline Stone (*in* Lopez Jr, 2005, p. 58) assinala que “[...] a morte — juntamente com a velhice e a doença — às vezes é representada como um dos três mensageiros divinos (*devadūta*) que alertam sobre a brevidade da vida e sobre a necessidade de empreendimento moral”. *Dar ouvidos* à morte, admiti-la, reconhecer o que ela representa para nossos projetos e apegos, pode nos resgatar dos grilhões da ignorância e motivar a prática do caminho que conduz à libertação espiritual. Nas várias ocasiões em que o Buda fala de iluminação, ele aponta sempre para o objetivo da cessação final de renascimentos no *saṃsāra*. Mas se focarmos somente nessa camada da mensagem, acabaremos tendo um entendimento muito limitado do que ela implica. É preciso lembrar que Sidarta Gautama viveu por mais de 40 anos após se tornar o Buda, e durante todo esse tempo já se considera que ele desfrutava do *nibbāna*. A iluminação, sugere Loy (2008, p. 83), não se trata somente de alcançar alguma realidade superior ou estado transcendental de consciência, “[...] mas sim de perceber nossa essencial unidade com o mundo (o que é o mesmo que perceber o vazio de nosso próprio ser) e agir de acordo com isso²²¹”. Portanto, uma atitude iluminada diante da morte não exige uma renúncia à vida, mas podemos dizer que é precisamente o contrário: é a aceitação da existência em sua verdadeira

²²⁰Adeptos de uma conduta religiosa comum a diversas tradições religiosas existentes no subcontinente indiano desde a época do Buda que buscavam o desenvolvimento espiritual através de práticas ascéticas rígidas, incluindo uma vida itinerante e mendicante.

²²¹ *Enlightenment is not about attaining some higher reality or transcendental state of consciousness, it is realizing our essential one-ness with the world (which is the same as realizing the emptiness of our self-being) and acting accordingly.*

face, reconhecendo como cada um dos seus momentos é emoldurado pela finitude.

As investigações de Heidegger sobre a morte, mais exatamente a respeito das respostas do ser-aí em relação à angústia e à morte, o levaram a desenvolver a noção de um ser-para-a-morte próprio. Sobre essa ideia de Heidegger, Demske (1970, p. 31) diz que:

O ser-para-a-morte próprio será esse entendimento e componente que se mantém firme à verdadeira natureza da morte, recusando-se a ignorá-la como uma possibilidade existencial. Será, como Heidegger diz, uma visão que suporta a possibilidade da morte precisamente como uma possibilidade.²²²

De modo análogo ao Buda, o filósofo alemão concebe a possibilidade de uma atitude conciliatória com a finitude pessoal. No ser-para-a-morte próprio, a presença da morte não infunde terror paralisante nem aparece como uma ameaça que afugenta. “Esse suportar, ou resistir à possibilidade da morte, Heidegger chama de ‘avançar’ ou ‘correr em direção’ à morte (*Vorlaufen in den Tod*)²²³” (Demske, 1970, p. 31). Um correr em direção que não tem nada de tentativa de antecipação da atualização dessa possibilidade. O avançar para a morte não é um ato suicida do ser-aí; avançando para a morte, o ser-aí não mais evita admitir sua finitude, mas a traz para junto de si e, tomando a resolução de viver encarando francamente sua essência, reveste sua existência de um novo significado.

De todo modo, apesar das peculiaridades envolvidas respectivamente no ser-para-a-morte próprio e na iluminação, Heidegger e o Buda concordam que essa é uma postura incomum, no sentido de que sua ocorrência é menos frequente, rara até. Para Heidegger (2015, p. 336), “[...] numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém faticamente a um ser-para-a-morte impróprio”, isto é, num modo de ser que, como veremos, obstrui-nos uma compreensão própria da morte. O Buda apregoa que o mundo está encoberto pela ignorância (*Ajita-manava-puccha*, Sn 5.1), sendo essa uma

²²² *Authentic being-into-death will be that understanding and component which holds firm to the true nature of death, refusing to ignore it as an existential possibility. It will be, as Heidegger says, a view which endures the possibility of death precisely as a possibility.*

²²³ *This enduring, or holding out against the possibility of death Heidegger calls “advancing” or “running forward” toward death (*Vorlaufen in den Tod*).*

condição que cega as pessoas para as verdades mais fundamentais (*Channa Sutta*, AN 3.71) e as mantém presas ao redor de uma compreensão distorcida sobre si mesmos (*Gaddulabaddha Sutta*, SN 22.99). A relação mais comum com a morte e o nada, aquela que predomina na maior parte de nossas vidas, da qual todos partimos e na qual a maioria de nós sempre permanece, é um modo de ser francamente oposto à propriedade e iluminação. Ao modo de ser ordinário, no qual nos ocupamos na maioria dos nossos dias em fugir da ameaça da finitude e esquivar-nos daquilo que ela nos revela sobre nossa essência, Heidegger chamará de impropriedade (*Uneigentlichkeit*) e o Buda nomeará como ignorância (pāli: *avijjā*; sânscrito: *avidyā*).

Atuando como um *memento* da fragilidade das bases sobre as quais construímos nossa interpretação de mundo e de nós mesmos, a revelação proporcionada pela morte ameaça a continuidade dos nossos projetos mais acalentados e coloca em situação vulnerável nossa visão de mundo convencional. Ocupados com os cuidados da existência cotidiana e empenhados em melhorar a condição financeira a fim de prover uma melhor qualidade de vida para nós mesmos e nossos entes queridos, dificilmente encaramos a morte como uma face benfazeja. O budólogo Mark Siderits (2021, p. 26) expressa a inquietação que decorre de nosso confronto com a finitude pessoal:

Como algo pode contribuir para o significado da minha vida quando, a longo prazo, estarei morto, e o mundo continuará alegremente seu curso sem mim? Todos nós sabemos em algum nível que um dia vamos morrer, no entanto, ainda assim parece que vivemos nossas vidas sob a suposição de que a morte pode ser adiada indefinidamente.²²⁴

A observação de Siderits inicia com o questionamento comum que não escapa ao ser-próprio e à iluminação. Elas também são respostas à inevitável pergunta acerca do valor de uma existência delimitada em todos os seus flancos pelo nada. Porém, na sequência do trecho citado, Siderits alude a outra resposta possível. A suposição de que “a morte pode ser adiada indefinidamente” já está assentada sobre a negação da verdadeira natureza da morte, isto é, que ela é

²²⁴ How can anything contribute to the meaning of my life when in the long run I shall be dead, with the world going merrily on its way without me? Now we all know at some level that some day we will die, yet we still seem to live our lives on the assumption that death can be indefinitely postponed.

possível a cada instante. Pode-se notar, aliás, que essa atitude participa até mesmo da formulação da questão. Quando cogitamos qual valor é atribuível à vida, mesmo que, “a longo prazo”, estaremos mortos, a pergunta confessa que nossa busca está comprometida com determinadas respostas possíveis. Talvez veladamente, mas nem por isso menos ativa, insinua-se o desejo de permanência. A gana por encontrar um princípio que resista à passagem do tempo e às transformações do mundo.

Heidegger (2015, p. 328) observa que “[...] a fala pronunciada, ou no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte”. Este “modo de ser-para-a-morte cotidiano” é o que caracteriza a postura mais comum do ser-aí. Com expressões aparentemente inocentes como “depois de longo tempo” ou “mas não hoje”, o ser-aí está “[...] furtivamente tentando negar à morte sua possibilidade sempre presente, adiando a morte para algum futuro indeterminado, para um ‘algum dia’²²⁵” (Demske, 1970, p. 29). Esse adiamento, que estamos sempre prorrogando, “[...] toma a forma de uma fuga evasiva, que oculta a verdadeira natureza da morte²²⁶” (Demske, 1970, p. 38). Reduzindo a possibilidade de morte (*Tode*) ao fato da morte física (*Ableben*), ao deixar de viver no falecimento, “[...] é como o ser-aí cotidiano foge da morte ao considerá-la como um evento a ser enfrentado somente no momento de sua chegada, esperançosamente em um futuro distante²²⁷” (Elkholy, 2008. p. 49).

Essa atitude de tratar a morte como um acontecimento futuro nos lembra a resposta dos monges no *Paṭhamamaraṇassati Sutta* (AN 8.73) e a classificação dessa visão pelo Buda como uma compreensão incorreta acerca da mortalidade. Um primeiro ponto destacado por Heidegger e pelo Buda acerca do modo impróprio ou ignorante de lidar com a morte é sua tendência a pensá-la como um evento isolado, posto num futuro indeterminado e que, até que apareça, nada tem a ver com os afazeres da nossa existência. Mas por que ela

²²⁵ By the innocent sounding phrase, “but not just yet,” Dasein is furtively trying to deny to death its ever-present possibility, to postpone death to some indeterminate future, to a “some-time.”

²²⁶ This takes the form of an evasive flight, which conceals the true nature of death.

²²⁷ Leveling down the possibility of death to the fact of physical death, what Heidegger calls “demise,” is how everyday Da-sein flees from death by regarding it as an event that is to be encountered only at the time of its arrival, hopefully in the far distant future.

recebe esse tratamento? Qual é a barreira que nos impede de admiti-la propriamente? A partir de uma perspectiva budista, Siderits (2021, p. 26) responde que “[...] a dificuldade é que, uma vez que somos obrigados a reconhecer nossa própria mortalidade, torna-se difícil sustentar a sensação de que eventos podem ter significado para minha vida²²⁸”. Reconhecer a finitude como condição definidora da existência, e não meramente como uma ideia vaga de seu oposto, é confessar a fragilidade e efemeridade de todos os referenciais pelos quais nos definimos. Por isso, em vez de encarar essa realidade incômoda, com frequência optamos por um caminho mais cômodo e menos angustiante.

Para Heidegger, segundo White (*in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 341):

Essa compreensão imprópria da morte foge da angústia que surge no ser-aí quando reconhece a falta de fundamento do seu Ser como meramente uma possibilidade de existência. O ser próprio diante da morte foge da angústia diante da morte ao transformá-la em simples medo diante de algum evento iminente.²²⁹

A atitude imprópria e ignorante sobre a morte é de fuga e esquiva. Se, para Heidegger, toda “[...] a maneira de viver comum expressa a tentativa do ser-aí de se afastar da ameaça sempre presente da morte²³⁰” (Hoffman *in* Guignon, 1993, p. 206), para o Buda, as pessoas, em sua cotidianidade ordinária, recusam-se a ponderar seriamente sobre a finitude (Gunaratne, 2008, p. 2), e “[...] embora estejam bem cientes da morte, de alguma forma evitam reconhecer a morte como uma realidade em suas próprias vidas²³¹” (Bond, 1980, p.243).

Fuga é a atitude mais característica da existência ordinária, isto é, imprópria e deludida. Mas essa afirmação, ao invés de um esclarecimento, levanta outras duas indagações. Toda fuga é um movimento e, como tal, remete a um deslocamento entre, pelo menos, dois pontos. Existe aquilo *de que(m)* se

²²⁸ *The difficulty is that once we are forced to acknowledge our own mortality, it becomes difficult to sustain the sense that events can have significance for my life.*

²²⁹ *This inauthentic understanding of death flees the anxiety that comes over Dasein when it recognizes the groundlessness of its Being as merely a possible way to be. Inauthentic Being toward death flees anxiety in the face of death by turning it into simple fear in the face of some oncoming event.*

²³⁰ *Since the entire commonsensical way of life expresses Dasein's attempt to turn away from the ever-present menace of death.*

²³¹ *Human beings, although well aware of death, somehow avoid acknowledging death as a reality in their own lives.*

foge e um *para onde* se busca abrigo. Procuremos agora analisar melhor o motivo da fuga, reservando o quarto capítulo para tratar do seu destino.

3.4 Angústia do sofrimento — *Angst* e *saṅkhāra-dukkha*

De que o ser-para-a-morte impróprio foge? A morte em sentido ôntico (*Ableben*) é um evento incerto postado no futuro, e que não nos diz nada. Como colocou Wittgenstein (1968, p. 127), “[...] a morte não é acontecimento da vida. Não se vive a morte”. Não se pode fugir do fato bruto da morte biológica; quando ela finalmente ocorre, anulam-se todas as possibilidades, inclusive a possibilidade de se evadir. O ser-para-a-morte impróprio tampouco é uma maquinação sobre meios de se prolongar a vida e retardar o fim o quanto possível, pois, conforme já vimos, não é característica do ser-para-a-morte um pensar obsessivo sobre o fim da vida. Se não é propriamente da morte que se foge na impropriedade, então de quê? A pista já nos foi dada por White na citação acima: “Essa compreensão imprópria da morte foge da angústia” (White *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 341). A fuga, portanto, é daquilo que o ser-para-morte revela, e o que ele revela é a angústia.

É importante lembrar que, ao tratar do pensamento de Heidegger, devemos ter cuidado em não interpretar apressadamente os termos que ele usa, sobretudo aqueles a que ele confere um sublinhado particular, como é o caso da angústia. Se pensarmos em um estado de perturbação emocional associado a sintomas de ansiedade, desespero e reações psicossomáticas, teremos perdido o ponto. Na analítica heideggeriana, a angústia (*Angst*) está na lista dos existenciais do ser-aí, sendo assim, não pode ser tida como um episódio esporádico, mas como tonalidade afetiva fundamental do ser-aí. Heidegger (2015, p. 327) diz:

Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental do ser-aí, a angústia não é uma tonalidade “fraca”, arbitrária e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, o ser-aí existe *para* seu fim.

O ser-para-a-morte desvela a angústia — pois ele é essencialmente angústia — e então o ser-aí impróprio foge dela. Foge da morte e angustiado com a morte? Não exatamente, pois, como comenta Elkholy (2008, p. 62) “[...] a angústia revela o nada - o nada ilimitado e sem fundamento do Ser — e não a finitude²³²”. A finitude leva o ser-aí até a angústia para que ela, por sua vez, lhe traga ainda outra revelação. Conforme Blattner (*in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 318) “Por ‘angústia’, Heidegger quer destacar um desconforto global com o mundo²³³”. Este mundo, lembremos, é o componente de *in-der-Welt-sein*, o mundo em sentido fenomenológico. O que causa desconforto, portanto, não é nada com que nos deparamos *fora* de nós, num mundo que está aí como um objeto para um sujeito. A angústia torna desconfortável a própria essência do que nós somos, ser-no-mundo, ou, nas palavras de Heidegger (2015, p. 326), “[...] o próprio ser-no-mundo é aquilo com que ele se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser do ser-aí.”

A angústia é uma tonalidade afetiva do ser-aí que o desloca em sentido contrário a outras tonalidades. Em vez de lançá-lo em direção ao mundo, ela o afasta e lhe mostra o que mundo é: um contexto de relações que, em seu ínterim e por si só, produz a significância. Se é imerso nessa rede de relações que o ser-aí encontra os sentidos que emprega para compreender e interpretar os entes à sua volta, bem como a si mesmo, o deslocamento que a angústia provoca tem o efeito de retirar de si toda a capacidade de encontrar sentido. “O ‘mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a copresença dos outros” (Heidegger, 2015, p. 254). Na angústia, o “[...] mundo possui o caráter de total insignificância” (Heidegger, 2015, p. 253), pois nela “rompe-se a familiaridade cotidiana. O ser-aí se singulariza, mas *como* ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de *não sentir-se em casa*. É isso o que diz a fala sobre a ‘estranheza’” (Heidegger, 2015, p. 255). Na angústia, o ser-aí vê a face nua da existência e dá-se conta de que todos aqueles referenciais que utiliza para orientar sua vida não são fundamentos sólidos, mas fenômenos relativos e transitórios. Ela frustra nossa ânsia perene em atribuir-se uma identificação definitiva e mostra que cada uma das nossas características só nos pertence de

²³² *Angst discloses the nothing—the unbounded groundless nothing of Being—and not finitude.*

²³³ *By “anxiety” Heidegger means to pick out a global discomfort with the world.*

modo relacional. A angústia mostra que médico, professor, esposo, atleta e até mesmo identidades tais como pai e filho (se pensarmos nos seus papéis sociais e não apenas no vínculo biológico entre genitor e prole) não expressam realmente quem somos. Estas são apenas possibilidades do ser-aí; o que essencialmente pertence ao seu ser, aquilo que ele é, é o puro poder-ser.

A angústia é um existencial do ser-aí e, para Heidegger, como dissemos no capítulo 1, os existenciais são modos que estruturam o fenômeno do ser-aí todo o tempo. Não há um momento em que ele existe à parte de seus existenciais, e isso vale para a angústia tanto quanto para o ser-no-mundo, o compreender, o encontrar-se, etc. Poder-se-ia então objetar que a análise de Heidegger é incoerente nesse ponto, tendo em vista que a maioria de nós, na maior parte de nossos dias, conduzimos a existência visceralmente envolvidos com o mundo e a sua significância, acomodados aos rótulos e placidamente familiarizados com os entes? Essa objeção pode ser superada ao reconhecer que Heidegger concebe dois níveis de intensidade na ocorrência da angústia: um nível explícito e um nível latente.

Quando a angústia explícita arrebatava o ser-aí e o suspende sobre o nada do seu fundamento, não ocorre um momento de ansiedade ou medo, pois “[...] na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora” (Heidegger, 2015, p. 253). Quando a angústia se sobrepõe ao ser-aí, explica Hoffman (*in* Guignon, 1993, p. 203) “[...] a ligação entre o indivíduo e seu mundo público está rompida; o indivíduo não se ‘encontra’ neste último; os significados e as verdades que compõem o tecido do mundo tornam-se estranhos ao indivíduo²³⁴”. É um evento radical de singularização do ser-aí, a “[...] angústia singulariza e abre a presença como ‘*solus ipse*’ [...]” (Heidegger, 2015, p. 255), e assim lhe fornece uma oportunidade ímpar para superar a impropriedade e decidir-se por um modo de ser próprio. Contudo, diz Heidegger, apesar dessa angústia originária estar continuamente à espreita e poder despertar a qualquer momento, “[...] apenas raramente salta

²³⁴ *The tie between the individual and his public world is broken; the individual does not “find” himself in the latter; the meanings and the truths making up the fabric of the world become alien to the individual.*

sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos” (Heidegger, 1989, p. 42). E continua:

Nisto, porém, está: esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí envolvido pelo “sim, sim” e pelo “não, não” (Heidegger, 1989, p. 42).

Ela está sempre lá, rondando e sussurrando em nosso ouvido a verdade sobre a essência da nossa existência e a nulidade do seu fundamento. Mas nossa resposta habitual é reiteradamente “[...] sublimar a angústia que revela uma compreensão própria do ser-para-a-morte” nos envolvendo numa frenética “urgência de cuidar das coisas²³⁵” (Elkholy, 2008, p. 50). Perdemos-nos em meio aos afazeres e interesses do cotidiano a fim de abafar a voz da angústia e, assim, fugir dela. Atitude que “[...] caracteriza a essência da impropriedade cotidiana do ser-aí²³⁶” (Elkholy, 2008, p. 50). Ainda que ela raramente ou ainda que nunca se explicita, ela sempre vigora como uma tonalidade afetiva de base que afeta e condiciona todas as demais. É o que Dahlstrom (2013, p. 133) nos explica quando diz que “[...] enquanto alguns estados de ânimo (por exemplo, medos) nos orientam para um ente específico ou entes, outros estados de ânimo (por exemplo, angústia, certos tipos de tédio) nos orientam para nossa situação como um todo²³⁷”.

Teria o Buda algo a dizer sobre essa disposição perene, ainda que velada, atuando de forma determinante sobre nossas atitudes? Considerando atentamente o que ele fala sobre o papel e alcance do sofrimento (*dukkha*) na existência ordinária, percebemos que também há no Buda a identificação de uma tonalidade afetiva basal no nosso modo de ser cotidiano. A primeira realidade expressa no *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11) diz da onipresença de *dukkha*, ao passo que a terceira realidade proclama a cessação do sofrimento; a possibilidade de uma existência que não está sob o jugo de *dukkha*. Ainda

²³⁵By sublimating the Angst that discloses an authentic understanding of being-toward-death into an “urgency of taking care of things,” inauthentic Da-sein flees from death.

²³⁶[...] the flight from Angst also characterizes the essence of everyday Da-sein’s inauthenticity.

²³⁷While some moods (e.g. fears) orient us to a specific being or beings, other moods (e.g. anxiety, kinds of boredom) orient us to our situation as a whole.

que muito possa ser dito sobre os contornos distintos da existência samsárica e da existência iluminada, a atitude individual em relação às três marcas da existência é o ponto crucial que as distingue uma da outra.

A conhecida sentença budista sobre a condição samsárica diz que:

Nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, doença é sofrimento, morte é sofrimento; união com o que é desagradável é sofrimento; separação do que é agradável é sofrimento; não conseguir o que se quer é sofrimento; em suma, os cinco agregados sujeitos à aderência são sofrimento ²³⁸ (*Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11).

Mesmo uma existência iluminada, até um Buda, não está livre desses acontecimentos. O próprio Śākyamuni Buda envelheceu, sentiu dores (união com o que é desagradável), fazia refeições (união com o que é agradável), presenciou o falecimento de amigos queridos e, segundo a tradição, adoeceu e morreu em decorrência de um alimento ruim. No *Bālappaṇḍita Sutta* (SN 12.19), o Buda reconhece que tanto o tolo como o sábio compartilham da condição de possuir um corpo “obstruído pela ignorância e aprisionado pelo desejo”. Sendo assim, não devemos procurar a diferença entre uma existência iluminada e a nossa ordinária existência samsárica na superfície dos eventos cotidianos; ela reside na tonalidade subjacente que dá o tom dessas experiências. Tonalidade esta que, fundamentalmente, diz respeito à atitude diante da realidade da impermanência que é revelada pela finitude das coisas e de si mesmo. O sofrimento, diz Siderits (2021, p. 25), “[...] é a primeira das quatro verdades porque o Buda considera que é algo sobre o qual as pessoas comuns estão todas em negação²³⁹”. O que as pessoas negam, evidentemente, não é o sofrimento em si, mas sua verdadeira causa. Para Burton (2004, p.18), nós sofremos porque falhamos em aceitar a verdade da impermanência, sendo que

²³⁸Birth is suffering, aging is suffering, illness is suffering, death is suffering; union with what is displeasing is suffering; separation from what is pleasing is suffering; not to get what one wants is suffering; in brief, the five aggregates subject to clinging are suffering.

²³⁹ This is the first of the four truths because the Buddha thinks it is something about which ordinary people are all in denial.

a aceitação, nesse caso, “[...] significa uma acomodação afetiva da transitoriedade, e não apenas um consentimento intelectual à sua verdade²⁴⁰”.

A ignorância, como recusa em aceitar a impermanência, potencializa a dor percebida pelos sentidos físicos (*dukkha-dukkha*) e é a causa direta do sofrimento provocado pela perda dos nossos objetos de apego (*viparinama-dukkha*). Para além dessas faces do sofrimento que poderíamos chamar de “ônticas”, a ignorância é fonte de *saṅkhāra-dukkha*, um desconforto arraigado e persistente com características que, numa avaliação heideggeriana, poderiam ser consideradas “ontológicas”.

Quando o cérebro recebe informações das terminações nervosas indicando que o corpo foi alvo de um golpe ou que está sofrendo de alguma moléstia, a dor impõe-se diretamente. Se sofremos pela morte de um familiar, por uma desilusão amorosa ou pela frustração de alguma expectativa, ainda podemos facilmente reconhecer que estamos sob o efeito de *dukkha*. Mas o Buda afirma que *dukkha* não está somente onde ela pode ser vista. Como *saṅkhāra-dukkha* ela se embrenha até nas ocasiões mais insuspeitas. Burton (2004, p. 16) explica que:

Saṃskāraduḥkha refere-se ao fato de que, como todas as coisas neste mundo são condicionadas — ou seja, são fenômenos transitórios e dependentemente originados — elas não podem oferecer um verdadeiro refúgio contra o sofrimento. Todas as coisas condicionadas são finitas e, portanto, incapazes de proporcionar uma satisfação real.²⁴¹

Porque a cooriginação dependente é a estrutura da existência ordinária²⁴², a impermanência é a realidade de todas as coisas. E sendo a existência ordinária caracterizada pela recusa obstinada em aceitar a impermanência, *dukkha* torna-se o próprio palco de nossas experiências. Ressalva: como vimos na seção 2.2.3, com a afirmação da realidade do sofrimento, o Buda não está condenando toda a experiência samsárica como penosa e torturante. Mesmo para o leigo não

²⁴⁰ *We suffer because we fail to accept the truth of impermanence. By 'acceptance' here Gross means an affective accommodation of transitoriness, and not simply an intellectual assent to its truth.*

²⁴¹ *Saṃskāraduḥkha refers to the fact that, as all things in this world are conditioned - that is, they are transitory, dependently originating phenomena - they can provide no genuine refuge from suffering. All conditioned things are finite and are thus incapable of providing real satisfaction.*

²⁴² Como vimos na subseção 2.2.2.

inteiramente comprometido com o caminho da libertação ainda pode desfrutar de muitos momentos de deleite em sua vida²⁴³. *Dukkha* não torna o prazer e a felicidade (*sukha*) impossíveis; na verdade, em nossa ignorância cotidiana, *dukkha*, na forma de *saṅkhāra-dukkha*, é um fator que alimenta nossa busca constante por felicidade e bem-estar transitórios. Gowans (2005, p. 123) comenta que “[...] mesmo na medida em que conseguimos possuir o positivo e evitar o negativo, ainda não estamos realmente felizes porque tudo está em processo de mudança”²⁴⁴. Porque estamos essencialmente, existencialmente, desconfortáveis com o fato de existirmos em uma realidade que é impermanente, nós “[...] tentamos nos tornar mais reais explorando as possibilidades que o mundo secular oferece. Individualmente, nos tornamos obcecados pelos simbolismos do dinheiro, status e poder²⁴⁵” (Loy, 2008, p. 137).

Saṅkhāra-dukkha é intrínseco ao “[...] nosso próprio ser como indivíduos condicionados vivendo em um mundo condicionado” (Williams; Tribe, 2002, p. 43). Isso significa que não se trata de um sentimento que vem e vai. Como tonalidade afetiva, não é oscilante, mas fundamental. Esse senso de desconforto, de *não nos sentirmos em casa conosco mesmos* (Siderits, 2021, p. 27), permeia nossa vida. Segundo Loy (2008, p. 137), “[...] esse sentimento de falta — a sensação de algo faltando, de que algo está errado com minha vida — é o lado sombrio do sentido ilusório do eu”. Mas meu senso de eu só ocasiona essa sensação de desconforto porque, de alguma maneira, eu *sei* que meu eu é uma construção psicológica e social sem fundamentos permanentes e marcada pela finitude. E esse saber nem sempre envolve um reconhecimento consciente no modo de estar ciente disso de forma objetiva. Do mesmo modo que para Heidegger o ser-aí possui uma compreensão pré-ontológica do ser-no-mundo como sua determinação essencial — ainda que na maioria das vezes viva de

²⁴³ Quando questionado pelos leigos acerca da licitude de momentos de bem-estar na vida presente, o Buda não condenou todas as atividades mundanas. Ao invés disso, encorajou a manutenção de relacionamentos saudáveis, atividades prazerosas moderadas e admitiu a que o uso responsável da riqueza conquistada com trabalho honesto pode trazer felicidade. Vide AN 8:54; AN 5.177; AN 4.61; AN 4.62. (Buda, 2020, pp. 122-132).

²⁴⁴ *But even to the extent that we succeed in possessing the positive and eluding the negative we are still not really happy because everything is in a process of change.*

²⁴⁵ *Obsessed with an emptiness that our rationality cannot understand and does not recognize, we now try to become more real by exploiting the possibilities that the secular world offers. Individually, we have become obsessed with the symbolisms of money, status, and power.*

modo a ocultar isso para si mesmo —, encontramos no Buda a sugestão de que a confrontação diária com as três marcas da existência testemunha para todos acerca da nossa verdadeira essência — porém preferimos nos tornar cegos, esquivando-nos dessa realidade e vivendo em ignorância.

Assim como a *Angst* heideggeriana, *saṅkhāra-dukkha* pode cair sobre nós com o peso esmagador de uma crise existencial incapacitante, rasgando o véu das convenções sociais e autoilusões, deixando-nos desamparados diante do nada e do vazio que sustentam nosso ser. Mas essa ocorrência é comparativamente rara. O mais comum na mediania de nossa existência é que essa tonalidade afetiva nos persiga sem ser notada, como uma entidade incógnita que não cessa de nos sussurrar uma verdade que obstinadamente tentamos esquecer. Pande (*in* Yoshinori, 2006, p. 5) explica que “*Samkhara-dukkhata* é a forma mais sutil de ‘dor’, plenamente reconhecida apenas pelos que são dotados de discernimento espiritual”. E para Gowans (2005, p. 126), a não ser que sejamos surpreendidos por um desses raros episódios de crise, “[...] o reconhecimento disso pode exigir um longo acúmulo de experiência”. Entretanto, o nível velado dessa tonalidade não a torna menos impactante do que o explícito. Heidegger (2011, p. 89) diz em *Os conceitos fundamentais da metafísica*:

Exatamente as tonalidades afetivas para as quais não atentamos de maneira alguma e que observamos ainda menos, as tonalidades afetivas que nos afinam de um tal modo que tudo se dá para nós como se nenhuma tonalidade afetiva estivesse aí, como se nós não estivéssemos absolutamente afinados: exatamente estas tonalidades afetivas são as mais poderosas.

Tal qual o servo do rei persa Dario, que continuamente falava ao seu ouvido para que o monarca não esquecesse a ofensa dos atenienses, os murmúrios dessa voz sem corpo nos lembra que nossa noção de um eu/si mesmo baseada na crença de um sujeito substancial erguem-se sobre um terreno movediço. Lembrança que, no estado latente dessa disposição, afeta-nos como uma suspeita. Ao invés de um obstáculo à frente, a angústia segue em nosso encalço como “[...] a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular do ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 343). Pressentimos essa ameaça e isso nos mantém avante, direcionados para nossos projetos e evitando

encarar a face da angústia, que não é outra do que a nossa verdadeira face. Por isso, diz Heidegger (2012, p. 40):

O ser-aí fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma máscara pela qual ele se encobre, a fim de não espantar-se diante de si mesmo. Trata-se de uma prevenção "da" angústia. O que aparece para a visão é a máscara pela qual o ser-aí fático pode encontrar-se consigo mesmo, a máscara pela qual aparece diante de si como se "fosse".

Do ponto de vista budista, explica Stone (*in* Lopez Jr, 2005, p. 58), “[...] agarramos e nos apegamos a posses, tanto materiais quanto mentais, em uma tentativa iludida de construir um ‘eu’ fictício que seja invulnerável à mudança²⁴⁶”. Para evitar *dukkha*, criamos uma fantasia de permanência para com ela revestir o mundo. Tentamos nos definir a partir de nossos vínculos sociais, ocupações profissionais, titulação acadêmica, mas nenhuma dessas *máscaras* consegue se acomodar confortavelmente. Uma sensação de incompletude sempre permanece. Mesmo quando nos apegamos ciosamente a essas identidades, e ainda que algumas delas sejam fonte de contentamento, como um título acadêmico ou um vínculo amoroso, elas não podem fazer calar *saṅkhāra-dukkha*. Para o Buda, “[...] o riso e a felicidade ainda estão sob *duḥkha*²⁴⁷” (Williams; Tribe, 2002, p. 43), pois em nossa existência ordinária a busca por prazer e felicidade é motivada pela vontade de escapar do sofrimento em todas as suas formas, mas sendo essa vontade frequentemente associada a uma disposição ignorante, tenta fazer de coisas impermanentes seu fundamento perene, e quando elas mudam ou desaparecem, o que fatalmente acontece mais cedo ou mais tarde, a pessoa vai buscar compensar sua frustração e desamparo tentando “[...] se apegar a coisas que estão constantemente mudando, na falsa suposição de que essas coisas são permanentes²⁴⁸” (Kahn, 2012, p. 16). E a principal delas, conforme o Buda enfatiza durante todo seu ministério, é um senso ilusório de um eu como algo permanente e incondicionado.

²⁴⁶ *The difficult, from a Buddhist perspective, is that in our blindness to the shifting, contingent nature of the things, we grasp at and cling to possessions, both material and mental, in a deluded attempt to construct a fictive “self” that will be impervious to change.*

²⁴⁷ *[...] laughter and happiness still come under duḥkha.*

²⁴⁸ *[...] attempt to hold on to things that are constantly changing, on the mistaken assumption that those things are permanent.*

A finitude, como ameaça constante, e o desconforto que cresce a partir da angústia de existir como processo interdependente e transitório, colocam-nos face a uma decisão a cada dia, a cada instante. Podemos olhar nos olhos da realidade e resolutamente aceitar o nada que temos por fundamento, seja vivendo de modo próprio, como diria Heidegger, seja seguindo o caminho da iluminação, como propõe o Buda. A outra alternativa é interpretar a impermanência e o vazio de forma distorcida, ignorando que são características básicas da existência e julgando-as como ameaças à noção de eu/si mesmo. Por acreditarmos equivocadamente ser esse eu permanente nossa verdadeira essência, e julgando que a finitude e o nada a ameacem, evitamos a todo custo encarar essa realidade fundamental. Por isso, para Heidegger, segundo Elkholy (2008, p. 50), “[...] a fuga da angústia caracteriza a essência da impropriedade cotidiana do ser-aí²⁴⁹”. Habita o ser-aí, nosso modo de ser, “[...] um autoconhecimento primordial que envolve a consciência da própria fragilidade existencial [...]” (Demske, 1970, p. 28) e é essa certeza cotidiana velada que o coloca em fuga da morte e da angústia, fazendo-o existir no “[...] modo de um *escape dele* mesmo, que desvirtua, vela e compreende impropriamente” (Heidegger, p. 330).

A impropriedade/ignorância que apresentamos como a segunda alternativa é, na verdade, a primeira que escolhemos e à qual nos mantemos aderidos dia após dia em nosso cotidiano. Tornamo-nos seus adeptos antes mesmo que fossemos capazes de compreender o que está em questão, ou que de fato exista uma questão — a questão do próprio ser. Fugimos da angústia porque nos sentimos ameaçados, mas “[...] a ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado” (Heidegger, 2015, p. 252). Esse desconforto reprimido e silencioso não possui um objeto cuja aparição cause angústia e sofrimento. Para Heidegger, “[...] aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal [...]” (Heidegger, 2015, p. 252), isto é, nossa própria constituição existencial; aquilo de que se foge, enfim, é de si mesmo (Heidegger, 2015, p. 251). De modo semelhante, atravessando todo o ministério do Buda está a percepção de que a

²⁴⁹ [...] the flight from Angst also characterizes the essence of everyday Da-sein's inauthenticity.

principal causa do sofrimento existencial (*saṅkhāra-dukkha*) não é um *que* definido, mas um *quem* vago e impreciso, que não é um outro alguém, e sim nosso próprio *eu* processual e fenomênico, que é, na verdade, um não-eu em sentido substancial. Do ponto de vista budista, comenta Loy (2008, p. 137), “[...] nossa ansiedade mais profunda e problemática é devida ao senso de falta que acompanha um sentido iludido de si mesmo²⁵⁰”.

4 - DESVIO E FUGA

Em Heidegger e no Buda encontramos a constatação de que nosso modo de ser cotidiano se estrutura a partir de um movimento de fuga que se dá a partir de uma incompreensão dos aspectos essenciais da existência. Dissemos acima que toda fuga envolve pelo menos dois pontos de referência: algo *de que(m)* se foge e um local *para onde* se busca abrigo. Vimos que ambos os pensadores

²⁵⁰[...] our deepest and most problematic anxiety is due to the sense of lack that shadows a deluded sense-of-self.

entendem que o motivo impulsor da fuga está relacionado de alguma forma a uma tonalidade afetiva fundamental de incômodo face à percepção de que nosso eu/si mesmo é impermanente, processual e emoldurado pela finitude. Neste quarto capítulo, buscaremos mapear a rota de escape por onde embrenhamos na fuga cotidiana de nós mesmos.

Para Heidegger, o movimento de fuga de si mesmo é tão marcante na constituição do nosso modo de ser cotidiano que ele lhe confere um nome em particular: *Verfallen*, palavra alemã que nas traduções para o português é traduzida como “decadência”. Movidos pela tendência de encobrir a morte e a finitude (Heidegger, 2015, p. 331) e buscando escapar da angústia inerente ao ser-no-mundo, isto é, a estranheza de si mesmo que nos persegue e ameaça constantemente (Heidegger, 2015, p. 256), nos precipitamos de si mesmo — de nosso ser ontologicamente aberto e indeterminado — para si mesmo — para nosso modo de ser mais ordinário, esquivo e esquecido de nossa própria essência (Heidegger, 2015, p. 244).

Ao falar de termos como decadência e impropriedade, é quase inevitável pensar discursos com teor moralizante. Assim, aproximamo-nos mais uma vez de um tópico que conscientemente não ressaltamos ao longo deste trabalho, qual seja, a diferença entre os pensamentos do Buda e de Heidegger no que concerne à avaliação moral das atitudes analisadas. Se não o fizemos, não foi por acreditarmos que essa diferença seja irrelevante, pois o caso é justamente o oposto. Entre o Buda e Heidegger existe uma considerável diferença de postura neste tópico. Não nos alongamos sobre esse aspecto até agora, e continuaremos sem estender sobre ele no restante do trabalho, em razão de ser um assunto que foge ao escopo desta dissertação. Nosso propósito aqui é aproximar o pensamento de Heidegger e do Buda em seus aspectos estritamente descritivo-analíticos, um passo aquém da elaboração de apreciações morais sobre os modos de ser examinados. Contudo, no início de um capítulo onde sobejam termos que facilmente assumem conotações de juízos de valor, faz-se necessário aludir a essa discussão, pois a questão moral assume um peso desproporcional quando comparamos os pensamentos heideggeriano e budista.

Para o Buda, que é movido, como já vimos, por um propósito soteriológico, este modo de vida “fugitivo”, marcado por ilusões e sofrimentos, é um estado de corrupção do qual a pessoa deve buscar se livrar a qualquer custo. A ignorância em relação às três marcas da existência é a suprema impureza (*Malavagga*, Dhp. 235), causa de visões equivocadas que levam a ações desprovidas de virtude (*Vijjā Sutta*, 10.105), e que acorrenta os homens ao desejo, fazendo-os renascer em níveis inferiores (*Dutiyabhava Sutta*, AN 3.77). A meta de qualquer ser senciente deve ser “[...] emancipação pelo conhecimento final, a dissolução da ignorância²⁵¹” (*Sāriputta Sutta*, AN 3.33), que dissipa as trevas da delusão com a luz da sabedoria genuína (*Tikaṇṇa Sutta*, AN 3.58).

À primeira vista, pode-se ter a impressão de que Heidegger encaminha sua análise por viés semelhante quando emprega as palavras alemãs *Uneigentlichkeit* (impropriedade) e *Verfallen* (decadência) para descrever as atitudes do nosso ser-aí na mediania do cotidiano. Entretanto, considerar esses termos em sentido negativo induziria uma má compreensão do propósito do filósofo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger é enfático em recusar qualquer conotação qualitativa sobre eles. A decadência, diz Heidegger (2015, p. 241), “[...] não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’ mais puro e superior”. Sua interpretação ontológico existencial:

[...] não se refere, portanto, a uma fala ôntica sobre a “corrupção da natureza humana” [...]. A decadência é um conceito ontológico de movimento. Do ponto de vista ôntico, não fica decidido se o homem foi ou não “sorvido no pecado”, se está ou não no *status corruptionis*, se migrou para o *status integritatis* ou se encontra num intermediário, isto é, no *status gratiae* (Heidegger, 2015, p. 245).

Decadência, em Heidegger, não é uma “[...] propriedade ôntica que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana [...]” (Heidegger, 2015, p. 241), nem uma espécie de perda de um si mesmo mais real e verdadeiro; a decadência é o modo original de ser-no-mundo do ser-aí, tão comum “[...] que chega até mesmo a constituir todos os seus dias em sua cotidianidade” (Heidegger, 2015, p. 245). Do ponto de vista heideggeriano, o movimento de fuga decadente é parte indissociável, e até fundamental, da

²⁵¹ [...] is emancipation by final knowledge, the breaking up of ignorance.

estrutura ontológica do ser-aí como tal. Não há um momento na existência que seja prévio a essa fuga, e que a decadência vem dramaticamente corromper. Ontologicamente, o ser-aí é abertura, mas ele existe onticamente no modo de um fechamento que oculta de si suas características mais essenciais. Afirmar Heidegger (2015, p. 195) que o encontrar-se abre o ser-aí “[...] em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquivar”. Pois, como comenta Stein (2002, p. 69) “[...] o homem em seu acontecer banal e cotidiano não suporta o sempre se assumir como faticidade, como existência e discurso”. E por isso ele está sempre empreendendo uma fuga decadente. “Perde-se junto aos entes. Rotula-se como o ‘a gente’” (Stein, 2002, p. 69).

4.1 Decaídos na coletividade

A expressão utilizada por Stein ao fim da citação acima, “a gente”, lança-nos a primeira pista que aponta para o destino da fuga. No original alemão, o termo heideggeriano é *Das Man*, traduzido para o português como “a gente” ou também como “impessoal²⁵²”. Heidegger usa um termo aparentemente genérico para designar esse lugar, e essa escolha não é fortuita. *Das Man* é de fato uma alusão generalista. Quem é a gente? Quem faz parte desse coletivo? Comparar com uma tradução de *Das Man* para o inglês pode ser elucidativa. Por exemplo, Jhon Macquarrie e Edward Robinson, em sua tradução de *Ser e tempo* para a língua inglesa (Heidegger, 1962), usam a expressão *the They* para transpor o original alemão. *Das Man* seria, portanto, “Eles”, sugerindo que sua constituição envolve, de alguma forma, a presença de “outros”. Contudo, para Dreyfus, comentador anglófono da obra de Heidegger, essa opção ainda não é a mais adequada. Embora reconheça a qualidade da edição de Macquarrie e Robinson, Dreyfus faz uma ressalva quanto a esse termo, argumentando que “a tradução ‘Eles’ é

²⁵² Impessoal é a opção adotada por Marcia Sá Cavalcante Schuback em sua amplamente referendada tradução da obra *Ser e tempo*.

enganosa, pois sugere que não fazemos parte do *Das Man*²⁵³ (Dreyfus, 1991, p. xi). E, por isso, ele prefere a expressão *the one* (Dreyfus, 1991, p. 152), aludindo a um “alguém” indefinido e aproximando-se assim da opção portuguesa “a gente”. Quem é, portanto, o impessoal? Eu e os outros, nós e eles. Todo mundo... e também ninguém em particular (Heidegger, 2015, p. 185). Conforme Benedito Nunes (2016, p. 78) comentando Heidegger, “[...] quem é o outro, não se sabe, ele está em toda parte; são todos e é ninguém; é como um gigantesco indivíduo sem rosto ou como a presença abstrata do ser coletivo”.

Com isso, já podemos deduzir que, para Heidegger, nossa fuga decadente vai procurar refúgio, de algum modo, num contexto social. Interessante notar que a associação entre coletividade e a negação da própria finitude também é sugerida em algumas passagens dos sutras budistas. No *Dvedhāvitakka Sutta* (MN 19), o Buda recorre a uma alegoria:

Suponha que em uma floresta erma havia uma extensão de pântanos baixos e um grande rebanho de gamos vivia nas proximidades. Então chega uma pessoa que quer prejudicar, ferir e ameaçar eles. Ele fecha o caminho seguro e tranquilo que leva à felicidade e abre o caminho errado. Lá ele planta gamos machos e fêmeas domesticados como isca para que, em tempo devido, aquele rebanho de gamos caia em ruína e desastre²⁵⁴.

Nesta metáfora, o Buda usa um grande *rebanho* de gamos para simbolizar os seres sencientes. Especialmente os humanos, que são aqueles em condição privilegiada para ouvir e compreender o *Dhamma*. O homem que age com malevolência com o rebanho é “[...] um termo para Māra, o Maligno” (*Dvedhāvitakka Sutta*, MN 19). Mas quem é Māra? Seu nome significa literalmente “morte” ou “criador da morte” (Buswell, 2004b, p. 512), e “[...] é frequentemente visto como um inimigo do Buda e de seus ensinamentos²⁵⁵” (Irons, 2008, p. 332). Apesar de ser representado muitas vezes como uma entidade antropomórfica e ser associado a deuses de caráter sinistro e diabólico,

²⁵³ *It is misleading to translate this term as “the They,” since this suggests that we are not part of Das Man.*

²⁵⁴ *Suppose that in a forested wilderness there was an expanse of low-lying marshes, and a large herd of deer lived nearby. Then along comes a person who wants to harm, injure, and threaten them. They close off the safe, secure path that leads to happiness, and open the wrong path. There they plant domesticated male and female deer as decoys so that, in due course, that herd of deer would fall to ruin and disaster.*

²⁵⁵ *[...] is often referred to as an enemy of the Buddha and his teachings.*

Māra, mais do que uma entidade definida, “[...] é uma metáfora poderosa²⁵⁶” (Buswell, 2004b, p. 512) e um “[...] símbolo das tentações do mal²⁵⁷” (Irons, 2008, p. 332). Para Ling, em seu estudo sobre a mitologia do mal no Budismo (*Buddhism and the mythology of Evil*, 1962), Māra é a personificação de um conceito provisório, uma “escada que pode ser lançada fora” após ter servido seu propósito, que é levar ao reconhecimento de que o mal é uma tendência cármica impessoal da mente.

Pelo *Dvedhāvitakka Sutta* percebe-se que a confrontação com a morte, personificada na figura de Māra, provoca determinados comportamentos. Este encontro com Māra, pelo menos a princípio, não faz referência ao falecimento biológico, pois o Buda menciona uma série de atitudes incorretas decorrentes deste contato sem mencionar que elas dependem de um ciclo de morte e renascimento. Sendo assim, podemos deduzir que ele esteja tratando de uma relação com a mortalidade que é estabelecida ainda durante o curso de uma existência. Ao se defrontar com sua finitude, a pessoa não iluminada desvia-se para o “caminho falso”, que a leva ao “[...] entendimento incorreto, pensamento incorreto, linguagem incorreta, ação incorreta, modo de vida incorreto, esforço incorreto, atenção plena incorreta e concentração incorreta²⁵⁸” (*Dvedhāvitakka Sutta*, MN 19).

Falamos aqui em pessoa, no singular, mas é interessante notar que no *Dvedhāvitakka Sutta*, ao contrário de falar em “pessoa comum não instruída” (pāli: *assutavā puthujjano*), como fez em tantos discursos²⁵⁹, o Buda preferiu usar uma referência coletiva.²⁶⁰ Podemos encontrar aqui sugerida uma ideia: do mesmo modo que uma visão correta sobre a finitude e impermanência embasam

²⁵⁶ *Māra stands as an active antagonist of the Buddha and his followers, as well as a powerful metaphor.*

²⁵⁷ *Māra is a symbol of the enticements of evil.*

²⁵⁸ [...] *wrong view, wrong thought, wrong speech, wrong action, wrong livelihood, wrong effort, wrong mindfulness, and wrong immersion.*

²⁵⁹ Cf. *Assutavā Sutta* (SN 12.61), *Gaddulabaddha Sutta* (SN 22.99), *Paṭhamavagga* (AN 1.21), *Āneñja Sutta* (AN 3.116), *Alabbhanīyaṭhāna Sutta* (AN 5.48), *Avijjā Sutta* (SN 22.113), *Sabbāsava Sutta* (MN 2), *Upādāparitassanā Sutta* (SN 22.7). Apenas alguns exemplos das numerosas vezes em que o Buda fala no singular sobre as pessoas não iluminadas.

²⁶⁰ A expressão no original pāli deste sermão, *mahāmigasaṅgho*, é composta por três partes, *mahā*, um adjetivo para algo grande; *miga*, o antílope gamo ou veado; e *saṅgha*, que remete à noção de grupo ou comunidade. *Saṅgha*, aliás, é o mesmo termo usado em outros sutras para se referir à comunidade de seguidores do *Dhamma* do Buda.

as atitudes e sedimentam as relações dos membros na comunidade de monges e monjas, uma visão incorreta propicia vínculos de natureza ignorante que, por sua vez, fundamentam uma coletividade comprometida com ideais opostos ao caminho correto. Enquanto o *Dharma* do Buda conduz seu *sangha* para o desapego e libertação, aqueles que se deixam afugentar por Māra caem em sua armadilha de gamos machos “que é um termo para o ganância e prazer²⁶¹”, e se deixam seduzir pelos gamos fêmeas, “[...] que é um termo para ignorância²⁶²” (*Dvedhāvitakka Sutta*, MN 19), isto é, uma representação distorcida da essência das coisas e das pessoas que nos induz a nos apegarmos a elas como se fossem eternas.

Pressentir a presença de Māra, ou seja, o tornar-se ciente da fragilidade da própria existência, coloca-nos em movimento na direção de um determinado caminho, o qual trilhamos na companhia de outros. Dado o motivo *ameaçador*, era de se esperar que essa fosse uma fuga desabalada. Entretanto, de acordo com Heidegger (2015, p. 252), esse angustiante confronto com a finitude “[...] não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático”. Esse *conscientizar-se* não ocorre no modo de um atemorizar-se diante de um perigo iminente que provocaria uma reação de sobressalto apavorado, arrancando-nos da *normalidade* da vida cotidiana. Uma percepção semelhante pode ser encontrada no relato do Buda no *Padhāna Sutta* (Sn 3.2):

Estando próximo ao rio Nerañjara, esforçando-me em meditação, para conquistar a segurança contra o cativo, Namuci²⁶³ veio, falando palavras com compaixão: “Você está emaciado, parece doente, você está próximo da morte. A morte tem mil partes suas e apenas uma fração sua está viva. Viva, bom senhor! A vida é melhor. Vivo, você pode fazer atos meritórios. Vivendo em celibato, realizando o sacrifício do fogo, muito mérito é realizado²⁶⁴”.

²⁶¹ ‘A domesticated male deer’ is a term for greed and relishing.

²⁶² ‘A domesticated female deer’ is a term for ignorance.

²⁶³ Namuci é outra forma como o demônio Māra é referido nos discursos do Cânone Pāli. Por exemplo: *Mahāsamaya Sutta* (DN 20) e *Nānātitthiyasāvaka Sutta* (SN 2.30).

²⁶⁴ During my time of resolute striving back on the bank of the Nerañjara River, I was meditating very hard or the sake of finding sanctuary from the yoke. Namuci approached, speaking words of kindness: ‘You’re thin, discolored, on the verge of death. Death has a thousand parts of you, one

Se interpretarmos a recomendação de Māra para o Buda como uma representação de nosso anseio por esquivar-se da impermanência, notaremos que a estratégia envolve a conformidade com práticas cotidianas socialmente estabelecidas. Em vez de o encorajar a se entregar a atitudes extremas na busca pela imortalidade, “Māra tenta convencê-lo a abandonar seus esforços e adotar a vida religiosa mais convencional de um brâmane, a vida de sacrifício e de bom carma²⁶⁵” (Buswell, 2004b, p. 512). Dessa forma, envolvida pelo contexto de costumes e ideias partilhados pelo seu grupo social, a pessoa acomoda-se à falsa sensação de que escapa da finitude, quando, na verdade, ela apenas se tornou cega para sua essência.

No *Brahmanimantanika Sutta* (MN 49.4) o Buda diz daquele que não aceita a impermanência — “[...] naquilo que é inconstante, ele chama de ‘constante’. O que é impermanente, ele chama de ‘permanente’. O que é não-eterno, ele chama de ‘eterno’. O que é parcial, ele chama de ‘total’²⁶⁶” — que essa pessoa decaiu e está imersa na ignorância. Em outras traduções deste sutra, como a feita para o inglês por Bhikkhu Sujato, a expressão pāli *avijjāgato* é interpretada com o sentido de “perder-se na ignorância²⁶⁷”. O entendimento de que a fuga de encarar a existência em sua essência finita e indeterminada leva a uma dispersão e absorção do indivíduo no coletivo também aparece na análise heideggeriana. Em *Ser e tempo*, o filósofo diz que a convivência com os outros “[...] possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal” (Heidegger, 2015, p. 240). Assim como para o budismo a existência ordinária é “[...] dependente de uma ignorância que não tem um começo” (Pande in Yoshinori, 2006, p. 14), Heidegger acredita que “[...] enquanto ser-no-mundo fático, o ser-aí, na decadência, já decaiu de *si mesmo*” (Heidegger, 2015, p. 241) no impessoal.

fraction is left to life. Live sir! Life is better! Living, you can make merits. While leading the spiritual life and serving the sacred flame, you can pile up abundant merit.

²⁶⁵ *Māra attempts to convince him to abandon his efforts and to adopt the more conventional Brahmanical religious life, the life of sacrifice and good karma.*

²⁶⁶ *What is actually impermanent he calls "permanent." What is actually non-eternal he calls "eternal."*

²⁶⁷ *Alas, Baka the Brahṃā is lost in ignorance!* (MN 49.4). 2024. In: https://suttacentral.net/mn49/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=ast_erisk&highlight=false&script=latin

Benedito Nunes (2016, p. 78), comentando um pensamento de Heidegger que o Buda teria pouca dificuldade em endossar, observa que os “[...] outros não são acréscimos circunstanciais do ser-aí”. O destino da fuga de si mesmo, o que soa até ironicamente, é exatamente o solo sobre o qual o si mesmo cotidiano é construído, ou, como Heidegger (2015, p. 251) coloca: “É justamente daquilo que foge que a presença corre ‘atrás’”. Na busca por segurança, cercamo-nos de pessoas e coisas “[...] para ganhar um senso de pertencimento no tranquilizador mundo do impessoal²⁶⁸” (Hoffman *in* Guignon, 1993, pp. 207).

No início de sua explicação sobre o *das Man*, Heidegger introduz o conceito de “afastamento” (*Abständigkeit*) para, a partir dele, desenvolver uma explicação de como o si mesmo do ser-aí impróprio é formado por um exercício constante de comparação com os outros.

Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para o ser-aí, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para o ser-aí, na precedência sobre os outros, querer subjugar-los (Heidegger, 2015, p. 183).

Ser-com-os-outros é sempre medir-se com eles; tentar acompanhá-los, igualá-los e superá-los. “Embora sem o perceber, a convivência é inquietada pelo cuidado em estabelecer esse intervalo” (Heidegger, 2015, p. 183). Estar sempre observando e determinando-se com base no que os outros estão fazendo — o outro que, lembremos, é indefinido; todos — embora não como soma de todas as pessoas, mas como relação baseada na co-presença — e ninguém em particular. É instigante notar como essa noção heideggeriana se aproxima de palavras do Buda como aquelas registradas no *Saṅgīti Sutta* (DN 33.3). Uma existência ordinária, diz o sermão, baseia-se em “[...] três formas de presunção: ‘Eu’ sou superior’, ‘Eu’ sou igual’, ‘Eu’ sou inferior’²⁶⁹”. Para o Buda e para Heidegger, esse anseio por diferenciar-se e destacar-se no meio do convívio

²⁶⁸ *The inauthentic Dasein's search for security is reflected in a collection of entities - of persons, things, goods, and so on - with which this sort of Dasein surrounds itself (and thus “makes present” these entities) in order to gain a sense of having a place within the reassuring world of the “they”.*

²⁶⁹ *Three kinds of discrimination: ‘I’m better’, ‘I’m equal’, and ‘I’m worse’.*

social é, paradoxalmente, aquilo que acaba por nos dissolver inteiramente no modo de ser dos outros, até nos tornamos indistintos no seio da coletividade.

Em trabalhos anteriores a *Ser e tempo*, Heidegger já propunha que essa comparação com os outros na convivência cotidiana gera um conhecimento de mundo compartilhado, “[...] que nasce e se desenvolve na cotidianidade e que sempre lhe é suficiente” (Heidegger, 2012a, p. 105). Uma forma de ver e interpretar as coisas que nivela a compreensão de acordo com o “[...] conjunto completo de costumes sociais e culturais, expectativas e interpretações da vida oferecidas pelo mundo específico que o ser-aí habita²⁷⁰” (Watts, 2014, p. 35). Nesta emulação diária com os outros, até mesmo nas tentativas de nos diferenciarmos deles (e talvez mais precisamente nelas), assimilamos seu modo de ser e acabamos nos *indiferenciando*. Em todos os âmbitos da nossa vida agimos *como se* age; buscamos nos entreter *como se* entretém; estudamos, trabalhamos e investimos *como se* faz à nossa volta; até naquelas atitudes em que nos imaginamos mais próprios, afastando-nos de opiniões populares e movimentos de massa, “[...] também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como *impessoalmente* se retira; achamos ‘revoltante’ o que *impessoalmente* se considera revoltante” (Heidegger, 2015, p. 184).

Esta indiferença cotidiana do ser-aí em seu ser-com, que Heidegger (2015, p. 87) denomina *medianidade* (*Durchschnittlichkeit*), dá forma “[...] ao comportamento habitual ou normal que adquirimos junto com nossa familiaridade geral com as coisas e as pessoas²⁷¹” (Dreyfus, 1993, p. 170). Nosso si mesmo torna-se o *impessoal-mesmo*. Isso não significa que abandonamos nossa individualidade para se ajustar a um modo de ser que, a princípio, seria externo. Nem quer dizer que adotamos o impessoal como uma interpretação de mundo alternativa, como se convivesse em nós uma maneira de ver o mundo que é original e própria ao lado de uma maneira pública e impessoal. A familiaridade com o mundo modulada pelo contexto social “[...] não

²⁷⁰ This refers to the full range of social and cultural customs, expectations and interpretations of life offered by the particular world that Dasein inhabits.

²⁷¹ Heidegger llama “promedianidad” (averageness) al comportamiento habitual o normal que adquirimos junto a nuestra familiaridad general con las cosas y las personas.

é uma outra maneira de ver as coisas, mas um modo como o ser-aí mesmo se encontra consigo mesmo” (Heidegger, 2012a, p. 105).

Essa dependência entre o modo de ser do indivíduo e o contexto social onde ele está inserido é indicada pelo Buda em seus ensinamentos. O *Taṇhā Sutta* (AN 10.62) declara que as atitudes típicas de uma existência ordinária são incorporadas pela pessoa a partir da associação com os outros. Como fundamento do modo de ser cotidiano, a ignorância é nutrida pelo convívio social. Os comportamentos e ideias das pessoas à nossa volta são causa e condição do nosso repertório de atitudes e crenças. Na comunidade de seres sencientes vivendo em ignorância, cada um atua como condicionalidade para a ignorância dos demais. Assim como o *das Man* heideggeriano é *todos e ninguém*, *saṃsāra* é uma condição coletiva sem um início detectável²⁷² (*Tiṇakaṭṭha Sutta*, SN 15.1) e sem os contornos de uma face específica. Para uma comunidade empenhada em fugir da impermanência, ela é a disposição fundamental dos indivíduos e instituições.

No *Lokavipatti Sutta* (AN 8.6), das oito condições axiais do mundo, pelo menos quatro fazem referência explícita a uma postura de medição/comparação com os outros: elogio, crítica, fama e má reputação. Essa obsessão por distinção também é evidente no *Brahmacariya Sutta* (AN 4.25), onde o propósito da vida mundana é descrito como a busca por reconhecimento e diferenciação. No *Sappurisa Sutta* (MN 113.7), o autoelogio e o menosprezo pelos outros, atitudes comparativas que Heidegger listaria no rol de atitudes típicas do *Abständigkeit*, são identificados como características de um indivíduo não iluminado. Como efeito desta dinâmica diária de fuga *para* outros e empenho de destacar-se *deles*, surge e é reforçada a ideia que atua como a principal barreira para a pessoa perceber sua essência processual, interdepende e indeterminada. Harvey (1995, p. 40), comenta que, segundo os sutras, a mente ignorante, empenhada em medições recíprocas e constantes, “[...] passa das comparações interpessoais para construir o conceito de um ‘eu’ substancial que é comparado com outros

²⁷² O *Tiṇakaṭṭha Sutta* (SN 15.1) diz: “Transmigration has no known beginning. No first point is found of sentient beings roaming and transmigrating, shrouded by ignorance and fettered by craving”.

‘eus’²⁷³”. Tomado pelos outros, freneticamente ocupado em equiparar-se e superá-los, a pessoa interpreta a si próprio a partir de categorias sustentadas pelas convenções transitórias de contextos sócio-históricos. Toma como ponto fixo o que é instável e cambiante. Agarra-se ciosamente à crença em um eu interior, separado e essencial, sem se dar conta de que naquilo que se acredita mais singular é onde justamente, conforme destaca Heidegger, “[...] não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser” (Heidegger, 2015, p. 183).

Vimos que Heidegger e o Buda convergem em suas análises, identificando no modo de ser cotidiano uma fuga insistente que nos envolve em um contexto social alienante. Esse movimento nos distancia da nossa essência como entes finitos, constituídos por relações de co-dependência. Para ambos, a convivência com os outros é marcada por uma dinâmica de comparação recíproca, que gera nivelação e indiferenciação. Como afirma Nunes (2016, p. 78) sobre Heidegger, comentário que tomamos a liberdade de aplicar também ao budismo, a coletividade atua como uma “[...] instância reguladora do cotidiano; impõe-lhe a mediania da conduta e do pensamento em permanente e acomodatório estado de publicidade”. No entanto, ainda precisamos elucidar como essa fuga para os outros se efetiva concretamente no dia a dia.

No primeiro capítulo, apresentamos a estrutura tripla da abertura ontológica do ser-aí de acordo com Heidegger: encontrar-se, compreender e fala. Três também são os modos identificados por ele que se coadunam para fazer do ser-aí onticamente um fechamento: falação, curiosidade e ambiguidade (Heidegger, 2015, p. 240). São esses modos, exercidos no empenho da convivência com os outros, que “[...] distraem o ser-aí de qualquer compreensão genuína do tipo de ente que ele é²⁷⁴” (Blattner *in* Dreyfus; Wrathall, 2002, p. 314). Acatando a indicação de Heidegger, avançaremos, na companhia do Buda, seguindo essas pistas a fim de mapear os caminhos e descaminhos de nossa fuga cotidiana.

²⁷³ *It is surely this comparing/measuring aspect of man that moves from inter-personal comparisons to build up the conceit of a substantial 'I' that is compared to other 'I-s'.*

²⁷⁴ *These modes of flight distract Dasein from any genuine understanding of what sort of entity it is.*

4.1 Ouvir e passar adiante

A angústia que nos causa saber, ainda que seja meramente como suspeita, acerca da falta de um fundamento definitivo e permanente para a existência é, como vimos, a disposição que nos instiga a esquivar do nosso ser mais próprio e perder-se no impessoal. Por isso, diz Figal (2016, p. 70), a decadência brota do anseio de “[...] querer ser determinado o máximo possível” e se caracteriza pela constância de tentar sair da “[...] indeterminação para a determinação, movimento esse que é realizado acima de tudo na ligação do já dito, do ‘falatório’”. A compreensibilidade mediana que assimilamos ao decair no impessoal é articulada pelo que Heidegger identificou como *Gerede*, expressão alemã vertida para o português como “falação” na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, ou “falatório”, como preferem outros heideggerianos, entre os quais Marco Antonio Casanova. Por meio da noção de *Gerede*, Heidegger destaca a centralidade da comunicação na estrutura do nosso modo de ser. Quando dizemos que o ser-aí é lançado em sua facticidade, isto também significa que nossa existência se desenvolve em um mundo que nos antecede, mundo esse que é essencialmente constituído por compartilhamento de sentido, o que se dá principalmente, mas não unicamente, através da comunicação. Mas se, como vimos no capítulo um, o existencial da fala (*Rede*) participa da abertura ontológica articulando a compreensibilidade (*Verstehen*) de mundo, devemos agora lembrar que em nosso cotidiano, a fuga angustiada da finitude e da indeterminação faz-nos viver a abertura essencial do existir como um fechamento ôntico para nosso ser. No movimento de decadência, a fala desvirtua-se em falação (*Gerede*), fazendo o compreender ser ensombrecido pelo impessoal (*das Man*).

Heidegger, endossando Aristóteles, reconhece na capacidade de comunicação a característica distintiva do homem (Heidegger, 2012a, 28-29). Por meio dela, temos a possibilidade de nos voltar para o ser e inquiri-lo, explorá-lo e investigar os fundamentos dos fenômenos e das coisas. E é também por meio dela que acabamos virando as costas para nosso próprio ser, pois,

convertida em falação, ela se torna “[...] um fechamento, devido à sua própria *abstenção* de retornar à base e ao fundamento do referencial” (Heidegger, 2015, p. 233). Decaída no impessoal, a comunicação torna-se refém de uma compreensibilidade mediana sedimentada pelo senso comum. “As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez” (Heidegger, 2015, p. 232). Falamos aquilo que primeiro ouvimos, e a nossa proposição, ao cair nos ouvidos alheios, servirá de subsídio para o pronunciar-se de outros. Assim, forma-se uma compreensibilidade média por meio de uma grande rede de sentido baseada em *ouvir o que se fala e falar o que se ouve*. Nisto, segundo Heidegger, constitui-se a falação que determina o caráter público de nosso modo de ser:

O ser-aí move-se (fenômeno fundamental) num modo determinado de falar de si mesmo, ao que chamaremos de falação (termo técnico). Nesse falar “de” si mesmo está e reside o modo mediano e público pelo qual o ser-aí se toma e se conserva a si mesmo. Na falação está e reside uma compreensão prévia determinada, que o ser-aí possui de si mesmo: o “*como isto ou aquilo*” segundo o qual o ser-aí fala de “si”. Portanto, esta falação é o como em que uma determinada interpretação de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí. Esta interpretação mesma não é algo que se acrescenta ao ser-aí, algo que se lhe adere ou dependura de fora, mas algo a que o próprio ser-aí chega por si mesmo, do qual vive, pelo qual é *vivido* (um como de seu ser) (Heidegger, 2012a, p. 39).

Conforme o *Taṇhā sutta* (AN 10.62), já citado, a associação com outras pessoas que estão vivendo decaídas na ignorância é um fator predominante para a existência ordinária. Interessante notar que o Buda, nesse mesmo sutra, elenca a comunicação como o fator mais imediato dessa convivência: “Por conseguinte, quando a associação com pessoas falsas prevalece, ouvir os ensinamentos incorretos também irá prevalecer.” A ligação entre a fala (pāli: *vācā*) e o modo de ser de alguém aparece reiteradas vezes nas palavras do Buda. Sutras como *Micchatta Sutta* (AN 10.103), *Bīja Sutta* (AN 10.104) e o *Vijjā Sutta* (10.1015), apenas três exemplos em uma longa lista, descrevem uma corrente de atitudes típicas da existência ordinária em que a fala sempre precede a ação.

O Buda diz:

Um ignorante, mergulhado na ignorância, dá origem a uma visão errada. A visão errada dá origem a pensamentos errados. Pensamentos errados dão origem a falas erradas [pāli: *micchāvācā*]. Falas erradas dão origem a ações erradas. Ações erradas dão origem a um modo de vida errado²⁷⁵ (*Vijjā Sutta*, 10.1015).

Da mesma forma que as ações são precedidas pela fala, a fala é originada por pensamentos que, por sua vez, nascem da visão geral que a pessoa tem acerca da realidade. Mas, tendo em vista a co-originação dependente, essa visão pessoal também precisa ter sua causa. Quanto a isso, o *Kimḍiṭṭhika Sutta* (AN 10. 93) é esclarecedor: diante da manifestação da crença de Anāthapiṇḍika em um universo eterno, o Buda explica que “[...] essa visão dele surgiu ou de sua própria aplicação irracional da mente, ou é condicionada pelo que outra pessoa diz. Mas essa visão é criada, condicionada, escolhida, originada dependentemente²⁷⁶”. A visão de Anāthapiṇḍika, portanto, é formada pelo raciocínio (equivocado) e pelo que ouviu dos outros. Se considerarmos que o raciocínio é um exercício mental de concatenação de proposições, devemos pressupor que ele também depende de elementos prévios para que seja possível, os quais são adquiridos fundamentalmente através da comunicação. Sendo assim, o “ouvir dos outros” adquire um caráter de precedência para a formação da visão.

No original pāli do *Kimḍiṭṭhika Sutta*, a expressão utilizada pelo Buda para se referir ao que é “dito pelos outros” é *paratoghosa**paccayā*, significando algo que é condicionado (*paccayā*) pela fala — ou o som, em uma tradução mais literal — proferida pelo outro (*paratoghosa*). Payutto (1993, p. 67) chama a atenção para o fato de que “[...] a maioria das pessoas é influenciada por *paratoghosa* de uma forma ou de outra²⁷⁷”. Vivendo em grupo, somos naturalmente moldados pela fala dos outros desde nossa infância. Nossas ações são direcionadas por crenças religiosas, tradições e valores sociais adquiridos por meio da fala dos outros (Payutto, 1993, pp. 67–68). A princípio, *paratoghosa*

²⁷⁵ *An ignoramus, sunk in ignorance, gives rise to wrong view. Wrong view gives rise to wrong thought. Wrong thought gives rise to wrong speech. Wrong speech gives rise to wrong action. Wrong action gives rise to wrong livelihood.*

²⁷⁶ *This view of his has either arisen from his own irrational application of mind, or is conditioned by what someone else says. But that view is created, conditioned, chosen, dependently originated.*

²⁷⁷ *Most people are primarily influenced by paratoghosa of one kind or another.*

não precisa ser entendida como algo negativo. Assim como Heidegger nos previne de tomar a falação unicamente “em sentido pejorativo”, pois ela “[...] significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser do compreender e da interpretação do ser-aí cotidiano” (Heidegger, 2015, p. 231), para o budismo, como explica Keo (2019, p. 497), a fala dos outros (*paratoghosa*) é uma das principais fontes de conhecimento. O nobre caminho óctuplo que conduz à iluminação também pode ser aprendido pelo ouvir a fala dos outros; esse foi o expediente, aliás, que o próprio Buda empregou para transmitir seu ensinamento.

Vivendo em um coletivo social condicionado pela ignorância, torna-se muito mais comum que a fala dos outros se ocupe de temas alheios à libertação espiritual. Ao invés de favorecer o correto uso da razão (pāli: *yoniso manasikāra*) para o reconhecimento das marcas da existência, *paratoghosa* prefere se entreter com assuntos mundanos. Desse modo, ela obstrui a capacidade da mente de alcançar o pleno conhecimento da realidade. A fala pode ser direcionada para um discurso correto (pāli: *sammāvācā*), comprometido com a essência da verdade, mas também, e na maioria das vezes, pode ser um discurso incorreto (pāli: *micchāvācā*) de modo irrefletido, deludido e absorvido pelas distrações mundanas (Kumar *in* Tu; Thien, 2019); uma fala que jamais alcança ver as coisas como elas são.

Podemos ver o pensamento de Heidegger se aproximando da interpretação budista quando ele diz que na falação a “[...] comunicação não ‘partilha’ a referência ontológica primordial com o referencial da fala, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado” (Heidegger, 2015, p. 232). O empenho da comunicação no cotidiano, afirma Heidegger, “[...] é para que se fale” (Heidegger, 2015, p. 232). O que se fala importa menos do que a constância em manter-se falando. Decaída no impessoal, a comunicação, como fenômeno social, torna-se um processo de reciclagem da fala, que se retroalimenta com o aquilo que acabou de produzir. “Diz e rediz, retoma, o que é dito se torna a própria evidência, a grande e ruidosa rede de repetição, à qual cada um se abandona” (Dubois, 2004, p. 40). Quem diz: *a liberdade e a justiça são direitos fundamentais do ser humano*, faz-se imediatamente compreendido e recebe reações de aquiescência. Porém, o que

foi compreendido de fato? Até que ponto o emissor da mensagem e seu público receptor já meditaram acerca da amplitude e profundidade do sentido (ou sentidos) do que é liberdade, justiça, direito, fundamento e ser humano e do sentido específico que se produz quando esses conceitos são concatenados em uma proposição? Heidegger (2015, p. 232) assinala essa falta de solidez da comunicação cotidiana quando diz que “[...] não se compreende tanto o referencial da fala, mas só se escuta aquilo que já se falou na falação. Esta é compreendida, e aquele só mais ou menos e por alto. Tem-se em mente a *mesma* coisa porque se compreende em comum o dito numa *mesma* medianidade”.

Reconhecer sentido na falação não exige que a pessoa conheça originariamente o que ouve e diz. A compreensibilidade mediana se baseia na reprodução daquilo que foi ouvido, lido ou assistido, junto com sua afinação a uma tonalidade afetiva associada. Assim, “[...] dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*” (Heidegger, 2015, p. 232). A impropriedade da fala é diluída em uma troca de palavras que se mantém na superficialidade, e a linguagem, ao invés de revelar seu potencial como meio para a compreensão do nosso ser, participa da nossa fuga decante para o impessoal, encobrendo nossa essência com uma incessante profusão de palavras.

Em discursos como o *Cunda Sutta* (AN 10.176), *Jāṇussoṇi Sutta* (AN 10.177) e o *Duccaritavipāka Sutta* (AN 8.40) a fala irrefletida e a tagarelice (pāli: *samphappalāpo*) são aspectos da existência ordinária. Como hábito de uma pessoa ignorante, a comunicação “[...] que não está de acordo com o objetivo, o Dhamma²⁷⁸” (*Cunda Sutta*, AN 10.176), é “[...] repetidamente praticada, desenvolvida e cultivada²⁷⁹” (*Duccaritavipāka Sutta*, AN 8.40) contribuindo para a permanência em um estado de ignorância que, conforme Buddhaghosa, tem como característica a cegueira. A função de uma tal delusão, diz o tratadista

²⁷⁸ [...] *what isn't in accordance with the goal, the Dhamma.*

²⁷⁹ [...] *repeatedly pursued, developed, and cultivated [...].*

(Buddhaghosa, 2010, p. 476), “[...] é a não permeabilidade, ou seja, ocultar a essência individual de um objeto²⁸⁰”. A fala, por meio do convívio com os outros, estabelece a maneira como a pessoa interpreta o mundo e a si mesma (Payutto, 1993, p. 66), e assim cria a visão (pāli: *diṭṭhi*; sânscrito: *drṣṭi*) que “[...] determina a direção da sociedade [...],” atribui o “[...] senso de valor de qualquer coisa, seja na base individual ou social [...],” e influencia os comportamentos de acordo com ela²⁸¹ (Payutto, 1993, p. 63).

Mathieu Boisvert (1995, p. 83) menciona que *diṭṭhi*, na tradução do dicionário da *Pali Text Society*, equivale às noções de “[...] visão, teoria, crença, dogma [...],” e, “[...] a menos que seja precedida do adjetivo *sammā*, geralmente carrega uma conotação negativa²⁸²”. Quando a pessoa se recusa a contemplar a verdade da impermanência, do não-eu e do sofrimento, ou, para aproximarmos da terminologia heideggeriana, quando ela decai no impessoal e, vivendo de modo impróprio, fecha-se para a compreensão da finitude, do ser-no-mundo e da primazia do encontrar-se, ela adere e deixa-se determinar pelas crenças e ideologias vigentes em seu contexto social. No *Yoga Sutta* (AN 4.10), o Buda ensina que aquele que não compreende sua essência como ela é “[...] então a cobiça pelas teorias [*diṭṭhi*], o deleite pelas teorias, a afeição pelas teorias, a paixão pelas teorias, a sede pelas teorias, a obsessão pelas teorias, o apego pelas teorias, e o desejo pelas teorias preenchem a mente por completo.” A ilusão de “[...] autoevidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana” (Heidegger, 2015, p. 234) convence-nos de que as *visões*, *teorias*, *crenças* e *dogmas* que ouvimos e repetimos na falação são um espelho límpido que reflete a imagem da verdade e, por isso, raramente conseguimos “[...] ultrapassar uma tal compreensão mediana [...],” e subtrair-nos da interpretação cotidiana no meio da qual crescemos (Heidegger, 2015, p. 233). Esta condição

²⁸⁰ *Delusion has the characteristic of blindness, or it has the characteristic of unknowing. Its function is non-penetration, or its function is to conceal the individual essence of an object.*

²⁸¹ *The direction of society is decided by diṭṭhi. A sense of value of any given thing, either on an individual or social basis, is diṭṭhi. With this diṭṭhi as a basis, there follow the actions to realize the objects of desire. People's behavior will be influenced accordingly.*

²⁸² *The Pali Text Society Dictionary translates the word diṭṭhi as "view, theory, belief, dogma" and stresses that unless preceded by the adjective sammā, it usually carries a negative connotation.*

de aprisionamento à opinião pública é nomeada pelo Buda no Cânone Pāli como *diṭṭhiyogo*, o “[...] grilhão das visões/teorias²⁸³” (*Yoga Sutta*, AN 4.10).

No sutra que acabamos de citar, o Buda (*Yoga Sutta*, AN 4.10) usa uma expressão que pode ser traduzida como “avidez pelas ideias” ou, mais literalmente, “sede pelas ideias” (pāli: *diṭṭhitaṇhā*). A mente ignorante tem gana por teorias com que possa suprir a conversação cotidiana. A ignorância, já o vimos, é um movimento contínuo de perder-se no meio da floresta de opiniões alheias. E para manter-se nesta “compreensibilidade indiferente”, considera Heidegger (2015, p. 233), a falação precisa “sorver sofregamente” todo tipo de assunto em uma busca por novidades “da qual nada é excluído”. Essa necessidade de renovação incessante de objetos dos quais a falação possa se ocupar leva-nos a outra atitude implicada na fuga decante, um modo de ser identificado por Heidegger como curiosidade (*Neugier*), e que discutiremos nas páginas seguintes, propondo uma aproximação com o conceito budista de avidez (pāli: *taṇhā*; sânscrito: *tṛṣṇā*).

4.2 Ávida curiosidade

O ser-aí, em sua cotidianidade, é um curioso. Mas, de acordo com a perspectiva heideggeriana, a curiosidade, sendo um existencial que caracteriza nosso modo de ser, não deve ser entendida como uma vontade pontual por descobrir algo novo. Assim como a falação (*Gerede*) não se limita apenas à conversação informal, mas articula toda a compreensibilidade de mundo, a curiosidade (*Neugier*) vai além dos sentidos mais corriqueiros atribuídos a essa ideia. Heidegger esclarece que o que designa com esse termo trata-se de uma “[...] constituição fundamental da visão” do ser-aí que “[...] mostra-se numa tendência ontológica para ‘ver’, própria da cotidianidade” (Heidegger, 2015, p. 234). A curiosidade é a maneira como *vemos* o mundo ao existir de modo impróprio, sendo que por *visão* não se faz referência ao ato de ver como efeito da percepção sensorial dos olhos, mas exprime-se “[...] a tendência para um tipo

²⁸³ [...] yoke of views.

especial de encontro perceptivo com o mundo” (Heidegger, 2015, p. 234). A visão da curiosidade é um fenômeno ontológico-existencial que, como tendência do compreender (*Verstehen*), domina toda possibilidade de apropriação dos entes e o modo pelo qual conhecemos o mundo (Heidegger, 2015, p. 234). Tanto o ver com os olhos, no sentido comum, quanto o ouvir, tocar e pensar estão sob a égide da curiosidade.

Falação e curiosidade são interdependentes, arrastam um ao outro, e atuam em sincronia para nos manter desenraizados (Heidegger, 2015, p. 237). A visão da curiosidade está sempre em busca de novos temas dos quais a falação possa falar, ao passo que é sobretudo na falação que a curiosidade os encontra. A curiosidade, diz Heidegger (2015, p. 236), “[...] busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade”. Este ver curioso “[...] ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver”. Seu propósito não busca apreender a verdade, embora sempre procure convencer-se do contrário, nem se trata de descobrir a verdadeira essência da existência, “[...] mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo [...]” (Heidegger, 2015, p. 236) e, justamente, obstruir o caminho que nos levaria à compreensão da verdade acerca da nossa constituição existencial.

Estar sempre saltando de um interesse para outro é um aspecto que nos define no cotidiano. A curiosidade, como uma das estruturas de sustentação do modo de ser decaído na impropriedade, “[...] caracteriza-se, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo” (Heidegger, 2015, p. 237). E se essa citação de Heidegger faz-nos lembrar do conceito budista de impermanência (pāli: *anicca*; sânscrito: *anityā*), devemos nos precaver do erro de imaginar que são correspondentes. A palavra alemã que Marcia Sá Cavalcante Schuback traduz como impermanência no texto de Heidegger é *Unverweilens*, que tem o sentido de “não demorar-se” em algo ou, como Fausto Castilho optou em sua tradução, “*incapacidade de permanecer*” (Heidegger, 2012b, p. 485). Para o Buda, *anicca* é um aspecto ontológico do universo, ao passo que a *Unverweilens* de Heidegger limita-se a descrever um comportamento típico do ser-aí impróprio. Mas isto não significa que não

podemos encontrar convergências que permitam seguirmos na confrontação de seus pensamentos; apenas temos que procurar em outro local.

Ao longo dos seus sermões, o Buda retrata a existência ordinária como tendo uma mente constantemente “obcecada, ansiosa, angustiada e preocupada” que faz com que a pessoa nunca pare de procurar coisas para se entreter. Uma obsessão que nasce da recusa em reconhecer a verdadeira natureza da realidade e do apego (pāli: *upādā*; sânscrito: *upādāna*) ao que é transitório como se fosse permanente (*Upādāparitassanā Sutta*, SN 22.7)²⁸⁴. O Buda também diz nos sutras, entre eles o *Mahāpuṇṇama Sutta* (MN 109), que o apego aos cinco agregados, que é uma forma de fuga de nossa essência impermanente, possui uma raiz que o sustenta e mantém: a avidez (pāli: *taṇhā*; sânscrito: *trṣṇā*).

A avidez ou desejo, como também é traduzida, é apresentada já na Segunda Nobre Verdade. O significado literal dos termos *taṇhā/trṣṇā* é “[...] ‘sede’ e pretende conotar não simplesmente desejo, mas um desejo poderoso e incessante que nunca pode ser permanentemente ou totalmente satisfeito²⁸⁵” (Gowans, 2005, p. 128). O *Māradhītu Sutta* (SN 4.25) apresenta a avidez como uma das filhas do demônio Māra que cooperou com o pai na tentativa de desviar o Buda do seu propósito. Na perspectiva budista, portanto, ela pode ser interpretada como um dos efeitos derivados de nossa inconformidade com a finitude. O proceder dessa herdeira da morte encontramos descrito em discursos como o *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (DN 22,46), onde se diz que a avidez faz com que a pessoa busque freneticamente por gratificação aqui e ali, direcionando seus sentidos — olhar, sentir, ouvir, degustar e pensar — para “[...] qualquer coisa no mundo que seja cativante e tentadora”. Nada lhe escapa e tudo pode ser considerado objeto do seu interesse. A avidez, diz o *Taṇhā Sutta* (AN 4.199),

²⁸⁴ No *Upādāparitassanā* (SN 22.7) a expressão pāli aqui traduzida como “avidez” é *chanda*. Diferente de *taṇhā*, que sempre aparece com conotações negativas e associada ao sofrimento, *chanda* tem um caráter ambíguo, pois também pode ser usada para se referir aos desejos bons, como a intenção de ouvir e seguir o Dhamma do Buda, e neutros, como a vontade de se alimentar e repousar. Nesse sutra, todavia, *chanda* aparece em sua face negativa, pois está diretamente vinculada a atração e excitação pelas coisas mundanas (pāli: *chandarāga*), o que a coloca no espectro de *taṇhā*.

²⁸⁵ The term featured in the Second Noble Truth is ‘taṇhā’. Its literal meaning is ‘thirst’, and it is intended to connote not simply desire, but a powerful, incessant desire that can never be permanently or fully satisfied.

“sufoca” e “engolfa” o mundo, tornando “[...] o mundo emaranhado como fios, enrolado como uma bola de lã e emaranhado como juncos e caniços²⁸⁶”, e ao mesmo tempo em que seus fios nos prendem à ignorância, eles fazem as ligações de uma coisa com outra para que a sucessão de novos desejos jamais se esgote.

Amedrontados por Māra, caímos no *sarṃsāra*, onde nossa essência co-dependente e impermanente é obscurecida; e o que nos mantém “envolvidos por essa ignorância” e não nos permite renegar o ciclo sem fim de sofrimento é estarmos “acorrentados pela avidez” (*Gaddulabaddha Sutta*, SN 22.99). Esse aprisionamento, contudo, não nos confina atrás das grades de uma sala estreita. Buddhaghosa (2010, p. 476) comenta que a busca por gratificação lança a pessoa na “correnteza do desejo”, e ser atado pela avidez “[...] deve ser considerado como levando [seres] consigo para estados de perda, assim como um rio de fluxo rápido faz em direção ao grande oceano²⁸⁷”. Quem cai nessas águas está preso nelas porque a força da correnteza não o deixa alcançar a margem. As correntes da avidez que apertam a pessoa, retomando a expressão do *Gaddulabaddha Sutta*, tem sua extremidade fixada não em um poste, mas em um veículo. Estar sob o jugo da avidez é uma condenação ao movimento perpétuo, que faz da vida uma busca interminável por objetivos que jamais se alcança. É nesse sentido que Eltschinger (2011, p. 39), comentando Dharmakīrti, sentencia que “[...] o desejo [*tṛṣṇā*] é a base da existência [isto é, a causa do aprisionamento]²⁸⁸”.

Percebe-se que a *Unverweilens* heideggeriana, a *impermanência* da curiosidade, analisa esse comportamento de um modo que traz semelhanças com a descrição da avidez segundo o Buda. Cada um a seu modo, esses pensadores parecem ter identificado a mesma atitude. Um desassossego silencioso, porém insistente, que nos impele a sair daqui para ir para lá; fechar este livro para abrir aquele outro; assistir ao noticiário pensando no seriado que vai estreiar na próxima semana; ir ao concerto musical no sábado fazendo planos

²⁸⁶ *It makes the world tangled like yarn, knotted like a ball of thread, and matted like rushes and reeds [...].*

²⁸⁷ *Swelling with the current of craving, it should be regarded as taking [beings] with it to states of loss, as a swift-flowing river does to the great ocean.*

²⁸⁸ *Therefore, craving is the basis of existence [i.e., the cause of bondage].*

de comparecer ao estádio de futebol no domingo. A impermanência da avidez nos mantém distraídos com uma sucessão de interesses, pois conceder tempo para a reflexão, a exemplo do Buda na noite da sua iluminação, é arriscar colocar-se face a face com nossa fragilidade inerente. Ou talvez deveríamos dizer que são as correntes da curiosidade a nos agrilhoar ao apetite insaciável por novidades, a fim de dissimular a angústia que eflui da nulidade do nosso fundamento?

Vivendo de modo impróprio, o ser-aí, esse modo de ser que nós somos, não só não compreende o real sentido da finitude, “[...] mas também procura refúgio nas distrações do presente por uma fuga evasiva da morte²⁸⁹” (Demske, 1970, p. 51). O ócio precisa ser continuamente afugentado, pois poderia propiciar o surgimento da contemplação. Por isso, qualquer momento em que nos encontremos livres das ocupações do trabalho, das demandas da família e das solitudes da sobrevivência precisa ser prontamente preenchido com atividades e pensamentos que nos impeçam “uma permanência contemplativa” saturando-nos com “[...] a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro” (Heidegger, 2015, p. 237). Interessante notar que o filósofo budista Vasubhandu, que viveu entre os séculos IV e V, já havia observado essa relação entre a excitação dos sentidos e a avidez por novidades quando comenta que “a sede (=desejo) [*tṛṣṇā*] entra em ação em relação aos seis órgãos da consciência, não por causa do objeto desses seis órgãos, mas por causa da própria pessoa²⁹⁰” (Vasubandhu, 1988, p. 95). Não são os sentidos que intimam a pessoa a saciá-los, mas é a pessoa (entendida como fluxo/processo) que convoca os sentidos ao excitamento, a fim de manter-se por eles entretida.

A avidez, segundo o Buda (*Bhāra Sutta*, SN 22.22), opera desde a base da existência, “[...] levando ao renascimento, acompanhado de deleite e luxúria, buscando prazer aqui e ali²⁹¹”. Se interpretarmos o renascimento como um

²⁸⁹ *Dasein not only mistakes its own being as being-un to-end, but also seeks refuge in the distractions of the present by an evasive flight from death.*

²⁹⁰ *Thirst (=desire) enters into action with regard to these six organs of consciousness, not by reason of the object of these six organs, but by reason of the person himself.*

²⁹¹ *It is this craving that leads to renewed existence, accompanied by delight and lust, seeking delight here and there.*

evento que pode ocorrer múltiplas vezes no curso de uma vida humana, conforme discutido no capítulo três, podemos compreender que o Buda entende que o anseio por distrair-se com novidades aprazíveis é um fator determinante para manter-nos presos a um modo de vida ignorante, fazendo-nos renascer momento após momento para as mesmas atitudes. Enquanto mantemos o apego aos objetos apresentados pela avidez, não temos tempo para cogitar um modo de ser alternativo, mais autêntico, que nos libertasse dessa obsessão (*Samyojana Sutta*, AN 2.6). Essa ocupação e excitação com o sempre novo e diferente cria a ilusão de progresso, isto é, de que se sabe cada vez com mais profundidade e se vive cada vez melhor, quando na realidade, observa Heidegger, “[...] tendemos para uma crescente falta de solidez que permanece encoberta sob a proteção de autoevidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana” (Heidegger, 2015, p. 234). E assim nos convencemos de que nossa condição decaída e fugitiva - que nos esquivamos de encarar com esse olhar — deve ser interpretada como “[...] ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente própria” (Heidegger, 2015, p. 237).

Heidegger (2015, p. 237) chama de *Zerstreuung*, “dispersão”, essa característica da curiosidade de querer estar a cada momento em diferentes lugares. O problema dessa pretensão de querer estar em toda parte está em que ela, de fato, leva-nos a parte nenhuma. Dessa forma, a impermanência e a dispersão fundam um terceiro fenômeno da curiosidade que Heidegger denomina *Aufenthaltslosigkeit*. Na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, “desamparo” (Heidegger, 2015, p. 237), evidencia-se o caráter de não se ter (*los*) um local de parada/estadia (*Aufenthal*); enquanto a tradução de Fausto Castilho, “ser-irrequieto” (Heidegger, 2012b, p. 485), enfatiza outra nuance presente no original alemão, a alusão ao movimento. Em seu desamparo, a curiosidade não tem onde permanecer porque ela mesma se recusa a parar.

Vagando sem descanso por um mundo pródigo em *novidades* para distrair nossa ávida curiosidade, sobre as quais podemos gastar tempo *falando* com os outros, vamos conduzindo a nossa existência sempre sobre a superfície de quem somos, ocupando-nos “[...] em providenciar um conhecimento para simplesmente ter-se tornado consciente” (Heidegger, 2015, p. 237), que traz uma aparente sensação de profundidade que tranquiliza. Porém, estando em toda

parte e em parte nenhuma, sempre em fuga, caminhamos pelo raso, impedidos de deitar raízes de entendimento que se aproximem da nossa essência. Por não compreender as coisas como elas realmente são, nossa mente curiosa, completamente preenchida pela avidez (*Yoga Sutta*, AN 4.10), dispersa-se correndo atrás do “[...] sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro” (Heidegger, 2015, p. 237). Assim gira a roda do *saṃsāra*, desse modo consolida-se a decadência que perfaz a *normalidade* do cotidiano; esse modo de ser ordinário que Heidegger denomina “impropriedade”, e o Buda caracteriza como “ignorância”.

4.3 Impróprios, ambíguos e ignorantes

Heidegger explicita que a fuga decadente para o impessoal, embalada pela falação e curiosidade, possui ainda um terceiro fenômeno que estabiliza a acomodação do ser-aí à medianidade do cotidiano. A ambiguidade (*Zweideutigkeit*), que “[...] oferece à curiosidade o que ela busca e confere à falação a aparência de que nela tudo se decide [...]” (Heidegger, 2015, p. 239), este terceiro constituinte da decadência, engendra a convicção de que “[...] tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido propriamente, quando, no fundo, não foi” (Heidegger, 2015, p. 238). Continuamente ocupados em ver o novo para sobre ele se comunicar com os outros, caminhando sobre a superfície das coisas e de nós mesmos, desenraizados, tomamos como profundidade aquilo que não passa de pequenas oscilações na topografia plana e rasa da impropriedade. Conhecemos o que impessoalmente se conhece, apenas pelo que impessoalmente é dito e redito, e nos tranquilizamos com a certeza de que isso que impessoalmente se fala e as coisas que impessoalmente se buscam são tudo aquilo que existe para ser falado e buscado.

Scott (*in* Davis, 2020, p. 92) esclarece:

Se eu me relaciono comigo mesmo como se espera que se o faça, se eu me vejo da maneira como os outros me veem, se eu me deixo levar para me dar bem, eu faço escolhas como se eu não fosse a minha própria vida. Eu pretendo o que eles

pretendem para mim. Falamos como se o faz. O bate-papo comum da conversa em grupo é um exemplo do que Heidegger chama de existência imprópria. Todos sabemos o que queremos dizer, e permanecemos na superfície das coisas [...] Heidegger chama essa modalidade de vida, quando o cotidiano define a nossa existência, de impropriedade.

A ambiguidade convence-nos de que este modo de vida fugitivo e decadente não só é o único possível, como também o único desejável. Seu trabalho de convencimento não precisa nos demover de uma posição prévia na qual fôssemos primeiramente contrários à sua visão, pois ela “[...] já subsiste na convivência enquanto convivência *lançada* num mundo” (Heidegger, 2015, p. 239). Em um mundo que tem nessa compreensibilidade ambígua um dos componentes que dão liga ao ser-com-os-outros, a ambiguidade não é um modo que podemos vir ou não a desenvolver ao longo do curso da vida, ou que em algum momento decidimos adotar. Deve-se considerar, observa Heidegger (2015, p. 239), “[...] que a ambiguidade não nasce primordialmente de uma intenção explícita de deturpação e distorção [...]” e, tendo em vista que é por meio dos outros, isto é, do impessoal, que alguém torna-se ambíguo, compreende-se que ela “[...] nem é detonada primeiro por uma presença singular.” Não é algo que tem origem em um ser-aí específico nem que se possa assimilar a partir do convívio com essa ou aquela pessoa em particular; é um fenômeno coletivo imbricado nas próprias estruturas do convivência. Conforme Critelli (*in* Heidegger, 1981, p. 65), “[...] o cotidiano ser-com-os-outros é o modo de ser como os outros, o modo de ‘ninguém’, da impropriedade, do ‘a gente’. Assim, é no espaço da impropriedade que basicamente a educação se desdobra”.

A impropriedade, diz Claros (2013, p. 172) não é algo se escolhe, “[...] mas se está sempre nela desde o momento em que se nasce²⁹²” (Claros, 2013, p. 172). É típico desse modo de existência — falante, curiosa e ambígua — correr atrás de anseios sempre renovados e gastar os dias ouvindo e repetindo o que sobre eles se fala, com tamanha entrega e dedicação, ao ponto de ver extinguidas quaisquer dúvidas de que nos temas dessa conservação estejam contempladas todas as questões importantes, junto com suas respostas. Um

²⁹²[...] no se elige la inautencidad, sino que se está siempre en ella desde el momento en que se nace.

comportamento comum e insistente que também é retratado na literatura budista como a postura mais ordinária da maioria das pessoas em seu dia-a-dia. Esse padrão “[...] que produz o homem comum²⁹³” (Stcherbatsky, 1932, p. 874), é o que o Buda refere quando, respondendo ao questionamento de Ajita, declara que “[...] o mundo está encoberto pela ignorância²⁹⁴” (*Ajita-manava-puccha*, Sn 5.1).

Para compreender corretamente uma afirmação como a anterior, não podemos confundir o sentido budista de ignorância (pāli: *avijjā*; sânscrito: *avidyā*) com as conotações mais habituais dessa palavra. Nyanaponika Thera explica que, na acepção do Buda:

A ignorância, é claro, não significa apenas a falta de informação sobre este ou aquele assunto do conhecimento mundano. É, ao contrário, a falta de compreensão correta a respeito das Quatro Nobres Verdades: a saber, a ignorância (ou deliberadamente ignorar) a extensão e profundidade do sofrimento, sua verdadeira causa, o fato de que pode haver um fim para o sofrimento e o caminho que leva ao fim do sofrimento²⁹⁵ (Nyanaponika, 1999, p. 32).

Um ignorante, em termos budistas, não é necessariamente alguém desprovido de instrução. Nada impede que a pessoa seja um profissional competente ou um intelectual destacado em algum campo do conhecimento e, mesmo assim, seja *ignorante*. Como um fator mental, explica Śākyabuddhi (*apud* Eltschinger, 2010, p. 45), “[...] a ignorância não tem a natureza de uma [mera] falta de cognição, mas tem a natureza de uma cognição”. Ela é um modo fundamental de conhecer. A partir dela, a realidade também pode ser escrutinada e conhecida, e até bem compreendida em seus aspectos e processos *ônticos*, porém a compreensão de suas características essenciais e *ontológicas* se dá de maneira equivocada e ambígua. As “[...] pessoas comuns, ignorantes e não iluminadas [...]”, ainda que mentalmente capazes e plenamente hábeis para dominar as demandas da vida

²⁹³ *By another broad dichotomy all Elements are divided into those “influenced” by Ignorance and those “uninfluenced” by it. In the first group the life of the “individual” is in full swing; it is shaped under the influence of an egoistic Will, unappeased by higher Knowledge, and it produces the ordinary man.*

²⁹⁴ *With ignorance the world is shrouded.*

²⁹⁵ *Ignorance, of course, does not mean a mere lack of information about this or that subject of worldly knowledge. It is, rather, the lack of right understanding concerning the Four Noble Truths: namely, the ignorance (or wilful ignoring) of the full range and depth of suffering, of its true cause, of the fact that there can be an end of suffering and of the path that leads to the end of suffering.*

cotidiana, “[...] não conseguem e nem percebem o surgimento interdependente, embora seja uma característica básica e imutável da natureza fundamental da realidade²⁹⁶” (Laumakis, 2008, p. 117).

A ignorância “[...] obstrui a percepção da realidade verdadeira (*tattvadarśana*)²⁹⁷” (Eltschinger, 2010, p. 49); enquanto o “Não-Eu e a cooriginação dependente, juntos, formam os dois pilares do conhecimento final (*vidyā*)²⁹⁸” (Williams; Tribe, 2002, p. 66), sua contraface, *avijjā/avidyā*, se constitui em seu oposto: a crença em um eu permanente e a incapacidade de ver o mundo como um fluxo de acontecimentos inter-relacionados. A ignorância, diz o *Channa Sutta* (AN 3.71), “[...] faz com que você perca a visão [pāli: *acakkhukaraṇa*]²⁹⁹”; entretanto, esta *cegueira* não significa perda total da capacidade de percepção. Se a ignorância (Vasubhandu, 1988, p. 55) “[...] impede a visão das coisas como realmente são [...]”³⁰⁰ e, nesse sentido, o ignorante “[...] é como um cego, pois não há visão dos estados de acordo com suas características específicas e gerais [...]”³⁰¹ (Buddhaghosa, 2010, p. 604), por outro lado, ela possui sua própria lente por trás da qual permite que vejamos o mundo.

O que Heidegger diz acerca da existência imprópria, para quem “[...] o impessoal prescreve o encontrar-se e determina o quê e como se ‘vê’” (Heidegger, 2015, p. 233), encontra afinidades com o pensamento budista. O ignorante, arrastado pela avidez e pela fala dos outros, “[...] é como um cego que vagueia pela terra, encontrando ora caminhos certos, ora errados, ora alturas, ora baixios, ora terreno plano, ora acidentado [...]”³⁰² (Buddhaghosa, 2010, p. 562). Existindo de modo impróprio, somos e estamos “[...] sempre ‘por aí’ de

²⁹⁶ In other words, ordinary, ignorant, and unenlightened people cannot and do not see interdependent arising, even though it is a basic unchanging feature of the fundamental nature of reality.

²⁹⁷ Ignorance can be described, then, as that mental factor which, when it exists, obstructs the perception of true reality (*tattvadarśana*).

²⁹⁸ From this perspective Not-Self and dependent origination together come to form the two pillars of the final gnosis (*vidyā*) which is the antidote to ignorance (*avidyā*).

²⁹⁹ Delusion is a destroyer of sight [...].

³⁰⁰ "Blindness" is ignorance, for ignorance hinders the seeing of things as they truly are.

³⁰¹ [...] ignorance is like a blind man because there is no seeing states according to their specific and general characteristics.

³⁰² He is like a blind man who wanders about the earth, encountering now right and now wrong paths, now heights and now hollows, now even and now uneven ground [...].

modo ambíguo, ou seja, por aí *na* abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece” (Heidegger, 2015, p. 239). O ignorante e impróprio vê tudo, sabe de tudo, mas desconhece o que é mais essencial acerca da realidade, isto é, a estrutura relacional do mundo, a constituição processual do eu e a primazia do encontrar-se de nosso ser-no-mundo — ou, em termos budistas, a prevalência de *duḥkha* em nosso modo de ser ordinário. A ignorância/impropriedade nos *cega* justamente colocando à vista interesses em profusão; porém, “[...] esse interesse só subsiste no modo da curiosidade e da falação [ou da avidez, diria o Buda] ao dar-se como a possibilidade de mero pressentimento em comum, sem nenhum compromisso” (Heidegger, 2015, p. 238).

O compromisso com uma reflexão que poderia nos remeter essencialmente a nós mesmos, convidando à propriedade, faria o movimento de fuga decadente perder ímpeto, retirando o poder da falação e da curiosidade. “E, por isso, se vingam [...]” (Heidegger, 2015, p. 238), ocultando sua verdadeira feição atrás da ambiguidade e objetando “[...] que essa interpretação não corresponde ao modo de ser da interpretação do impessoal” (Heidegger, 2015, p. 239). A falta de solidez da existência impropriedade fica velada, e a fuga para a medianidade da cotidianidade, onde “[...] o ser-aí não é verdadeiramente si mesmo, mas vive, assim como vinha vivendo, a reboque dos costumes e convenções do mundo social existente (Critchley; Schurmann, 2016, p. 230) não é percebida em sua natureza esquiva, “[...] sendo interpretada como ‘ascensão’ e ‘vida concreta’” (Heidegger, 2015, p. 244).

Vivendo de modo impróprio, a dinamicidade relacional, que base da nossa noção de um si mesmo, “embora experienciado e reconhecido pré-fenomenologicamente”, o que se dá principalmente por meio do ser-para-a-morte e da angústia, torna-se “[...] *invisível* por via de uma interpretação ontologicamente inadequada” (Heidegger, 2015, p. 105). Esta interpretação, que predomina no convívio com os outros, está enraizada no desconforto com nossa falta de um fundamento fixo e permanente. Na raiz do equívoco reside a ânsia de fugir da indeterminação para a determinação; encobrir nosso ser

essencialmente indefinido com uma aparência de autossuficiência e estabilidade.

Para o budismo, desde seu fundador, um autoengano desse gênero é o efeito mais comum da mente ordinária que está sob a tutela das visões erradas. Comentando os ensinamentos do Buda, o filósofo Vasubhandu (1988, p. 241) comenta que “[...] cegados pela ignorância, pessoas insensatas imaginam que a série de fenômenos condicionados (*saṃskāras*) é um ‘eu’ ou pertence a um ‘eu’, e, como consequência, estão apegados a essa série³⁰³”. O principal produto de nossa recusa em admitir a realidade tal como ela é, “[...] a delusão básica, da qual todas as outras formas derivam, é a ideia de um eu permanente: a crença no ego³⁰⁴” (Nyanaponika, 1999, p. xv). Como um cachorro numa coleira que está amarrado em uma pilastra, compara o *Gaddulabaddha Sutta* (SN 22.99), o ignorante está preso à crença em um eu fixo e permanente, e consome seus dias correndo e girando ao redor dessa falsa interpretação e suas falsas noções correlatas.

Eltschinger (2011, p. 47) explica que, do ponto de vista budista:

Tanto noções errôneas quanto a falsa visão personalista consistem na superposição de aspectos equivocados. Ambos surgem da atualização de uma tendência latente homogênea, que é a marca registrada da construção conceitual. Em outras palavras, são apenas construtos conceituais que distorcem tanto a realidade interna (os *upādānaskandhas*) quanto a externa³⁰⁵.

Projetar sobre as coisas (realidade externa) e sobre o si mesmo (realidade interna) a ideia de substancialidade e invariabilidade é uma propensão da existência ordinária que almeja angustiadamente agarrar-se a uma base sólida que lhe forneça apoio no turbilhão do *saṃsāra*. Considerando que, conforme o *Vibhaṅga Sutta* (SN.12.2), “a ignorância é a condição para a condicionalidade” e a “condicionalidade é a condição para a vida”, isto é, a vida da pessoa comum

³⁰³ *Blinded by ignorance, foolish persons imagine that the series of conditioned phenomena (saṃskāras) is a "self or belongs to a "self," and, as a consequence, they are attached to this series.*

³⁰⁴ *The basic delusion, from which all its other form spring, is the idea of an abiding self: the belief in an ego.*

³⁰⁵ *Both wrong notions and the personalistic false view consist in the superimposition of erroneous aspects. Both are born of the actualization of a homogeneous latent tendency, which is the hallmark of conceptual construction. In other words, they are but conceptual constructs distorting both internal (the upādānaskandhas) and external reality*

não-iluminada, podemos compreender por que Eltschinger classifica essa distorção da essência da realidade como uma tendência latente. Assim somos lançados na existência e assim é *como* somos desde nossos primeiros dias. É também com esse viés que podemos entender Heidegger (2015, p. 153) quando assevera que “saltar por cima do mundo” não é um lapso que nos desvia em algum ponto posterior da existência, mas “[...] isso se funda num modo de ser essencial do próprio ser-aí.” Lançados em uma facticidade dominada pelo impessoal, perdemos de vista a “mundanidade do mundo”, isto é, como o contexto “*em que*” vivemos é estruturante do que somos (Heidegger, 2015, pp. 111–113). O ser-no-mundo é ofuscado e sobre ele é sobreposta a dicotomia sujeito-objeto. Ao invés de compreender que somos *mundo*, um processo interdependente e impermanente, agarramo-nos à certeza — ilusória — de que somos essencialmente distintos e substancialmente invariáveis. Olhando para nosso si mesmo, onde vigora a fluidez de um rio, imaginamos ver a perenidade de uma rocha e — o que, segundo o Buda, é ainda mais nocivo — nos apegamos a essa miragem.

A fuga para a mediania da cotidianidade nos seduz com a promessa de uma compreensão definitiva, sugerindo que já sabemos quem somos e o que são as coisas. “A certeza de si mesmo e a decisão do impessoal espalham uma suficiência crescente no tocante à compreensão própria e disposta” (Heidegger, 2015, p. 242). Classificamos a nós mesmos como estudantes, professores, artistas, atletas, conservadores ou liberais e acreditamos que isso nos define em consequência de alguma determinação fixa. Interpretamos o si mesmo e o mundo através de possibilidades específicas e nos fechamos para a compreensão de que nossa essência, a existência, é pura abertura para as possibilidades, fluxo ininterrupto, impermanência.

Heidegger (2015, p. 243) diz que a fuga decadente, além de alienante, pois “[...] encobre o seu poder-ser mais próprio [...]”, é aprisionante, pois essa “[...] alienação *fecha* para o ser-aí a sua propriedade e possibilidade [...]” forçando-nos a viver no modo da impropriedade. Porém, esse aprisionamento jamais é sentido como cerceamento da liberdade de poder-ser. Ao contrário, é justamente o estar preso à impropriedade de uma interpretação imprópria que nos faz mover-se sem repouso atrás de “[...] todas as formas de asseguramento,

tanto fácticas (tentações) quanto filosóficas (teorias e sistemas filosóficos) [...]” que “[...] são apenas meios de tranquilização, calmantes que encobrem a questionabilidade não-eliminável da vida tal como ela é realmente experienciada” (Loparic, 2004, pp. 47–48). Quanto maior é o aprisionamento à impropriedade, menos espaço é deixado para as dúvidas acerca da interpretação do impessoal, e tanto mais profundo nos parece o raso alcance da falação e da curiosidade.

Nesse labirinto de relações causais carente de uma ordem estática que a existência, o Buda vislumbrou que a ignorância surge da “[...] estabilidade que tentamos criar para nós mesmos como refúgio da mudança e da morte inevitável³⁰⁶” (Williams; Tribe, 2002, p. 63). Mas essa falsa estabilidade, que não é de nenhum modo estável, “[...] apenas exacerba o sofrimento, pois é uma estabilidade fictícia criada pelo nosso desespero em agarrar-se à segurança³⁰⁷” (Williams; Tribe, 2002, p. 63). A exacerbação do sofrimento, que poderia fender essa ilusão, permitindo-nos olhar além desse véu de incompreensão, acaba sendo justamente o que arrocha os grilhões que nos mantêm presos à ignorância que impera nas relações humanas. Heidegger não está muito distante dessa constatação quando postula que, para calar a angústia que brota do “[...] fato de que nossa existência é fundada no vazio: vem do nada e retorna ao nada³⁰⁸” (Watts, 2014, p. 42), procuramos nos tranquilizar nos identificando “[...] com o universo ‘estável’ de nossos pensamentos, sentimentos, atitudes e valores materiais habituais, que são amplamente influenciados pela nossa absorção no impróprio impessoal-mesmo³⁰⁹” (Watts, 2014, p. 42). Por não queremos enfrentar “[...] a própria atividade interpretativa e a conseqüente inquietação inerente a ser um humano [...]”, utilizamos a “compreensão cotidiana para ocultar

³⁰⁶ [...] *the stability we try to make for ourselves as a refuge from change and inevitable death.*

³⁰⁷ *That stability only exacerbates suffering because it is a fictional stability created by our desperate grasping after security.*

³⁰⁸ [...] *the fact that our existence is founded on emptiness: it comes from nothing and returns to nothing.*

³⁰⁹ *Normally we identify with the “stable” universe of our habitual thoughts, feelings, attitudes and material values, which are largely influenced by our absorption in the inauthentic they-self.*

a verdade acerca de si mesmo³¹⁰” (Dreyfus, 2003, p. 39) e, desse modo, abafar sob as incompreensões da impropriedade a inquietude inerente do existir.

Ignorantes e impróprios, somos essencialmente fugitivos. Mas não fugimos de algo ou alguém que nos amedronte ou afronte. Não fugimos de um trabalho frustrante nem de um relacionamento abusivo. Não é de uma bancarrota financeira, tampouco de compromisso indesejado. Por irônico e paradoxal que possa parecer, Heidegger e o Buda nos diriam que esses são, na verdade, exemplos típicos dos lugares onde procuramos refúgio. Nosso receio não é ter que se preocupar com as coisas; tememos que, sabendo quem realmente *somos* — qual é a verdadeira essência do nosso ser — descubramos que nossas maiores preocupações, aquelas sobre as quais baseamos nossa própria identidade, estão plantadas em areia movediça. Suspeitando que a falta de fundamento é o fundamento da existência, e a finitude é sua moldura, não fugimos de um “[...] ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila” (Heidegger, 2015, p. 255).

³¹⁰ [...] *nuestra comprensión del ser es una comprensión distorsionada. Debido a que el Dasein de todos los días no quiere enfrentar su propia actividad interpretativa y la consecuente inquietud inherente a su ser un humano, el Dasein utiliza su comprensión cotidiana para ocultar la verdad acerca de sí mismo.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho com um capítulo dedicado à filosofia heideggeriana, especificamente à analítica existencial do ser-aí, com o intuito de examinar a estrutura fundamental da existência como abertura originária. Baseamo-nos principalmente na obra mais conhecida de Heidegger, *Ser e Tempo*, e outros textos publicados ou apresentados pelo filósofo entre as décadas de 1920 e 1930, período conhecido como a primeira fase do pensamento de Heidegger. Discorreremos acerca de alguns dos existenciais que constituem a estrutura do nosso modo de ser como seres-aí, ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), compreender (*Verstehen*), afinação (*Befindlichkeit*) e fala (*Rede*). Através da exposição e discussão desses conceitos, exploramos como a existência (*Existenz*) é um movimento dinâmico fundado na condição de ser-no-mundo, revelando que somos, desde o início, direcionados de maneira originariamente afetiva, significativa e relacional para os entes do mundo e, especialmente, para os outros. Vimos que o ser-aí não se baseia em um sujeito cartesiano isolado, encapsulado em uma interioridade substancial, mas que é um modo de ser que se desdobra em uma rede de interações e relações que conferem sentido.

Quem somos como indivíduos e coletividade não surge de atributos determinados por uma essência pessoal inata, mas se forma continuamente a partir do lançamento do ser-aí na facticidade. Facticidade que é o cenário onde sempre nos encontramos imersos, um conjunto de circunstâncias e condições com as quais estamos inevitavelmente envolvidos. É dentro desse contexto de referências entrecruzadas que o mundo se configura ontológica e existencialmente, incluindo a construção de nossa própria noção de "eu" ou "si mesmo". Vimos que o que somos, portanto, é constantemente moldado por esse entrelaçamento dinâmico de elementos que dão forma ao nosso ser.

Além disso, também constatamos que Heidegger mostra que a relação com essa facticidade nunca é neutra, pois estamos sempre afinados com ela por meio de uma tonalidade afetiva. Esse modo de encontrar-se é o que orienta nossa abertura para o mundo e para os entes ao nosso redor, influenciando diretamente a maneira como nos engajamos em nossos projetos e como vivemos nossa existência. A afetividade, nesse sentido, não é meramente uma emoção passageira, mas uma tonalidade fundamental basal que estrutura e define a maneira como percebemos e nos colocamos diante da realidade. É ela que dá cor, direção e sentido aos nossos projetos, guiando o modo como nos orientamos na existência.

Após delinear as bases da analítica existencial do ser-aí no primeiro capítulo, afastamo-nos temporariamente de Heidegger no segundo capítulo para examinar os aspectos centrais da mensagem do Buda e identificar sua compreensão acerca das marcas fundamentais da realidade. Argumentamos que o budismo, além de uma filosofia que propõe um tratamento lógico para questões epistemológicas, metafísicas e existenciais, é também, e fundamentalmente, uma religião com um propósito soteriológico, ou seja, voltada para a salvação e a libertação. Salientamos que compreender esse aspecto dual da mensagem do Buda é essencial para situar corretamente nossa percepção de sua filosofia em um contexto adequado.

Tendo debatido a pertinência de se classificar o pensamento do Buda como filosofia, e uma filosofia que pode ser colocada em diálogo franco com qualquer outra tradição filosófica, incluindo aquelas de raiz ocidental, na qual Heidegger está incluído, o segundo capítulo examinou a noção budista de três marcas da existência (pāli: *trilakkhana*; sânscrito: *Trilakṣaṇa*), conceitos centrais na ontologia budista e chaves para o entendimento acerca da existência ordinária. Iniciamos abordando a noção de não-eu (pāli: *anattā*; sânscrito: *anātman*), uma das doutrinas mais características do pensamento do Buda. O mote da doutrina do não-eu é a refutação da crença em um *eu* fixo e permanente como núcleo essencial dos indivíduos, propondo, em vez disso, uma visão de que o que reconhecemos como nosso eu é, na verdade, uma combinação temporária e mutável de elementos físicos e mentais, os *dhammas*. Esses *dhammas* se articulam na formação dos cinco agregados (pāli: *khandas*;

sânscrito: *skhanda*), que são a forma/matéria (pāli: *rūpakkhanda*; sânscrito: *rūpaskhanda*), a sensação (pāli: *vedanākkhanda*; sânscrito: *vedanaskhanda*), a percepção/ideação (pāli: *saññākkhanda*; sânscrito: *saṃjñāskhanda*), as formações volitivas (pāli: *saṅkhārakkhanda*; sânscrito: *saṃskāraskhanda*) e a consciência (pāli: *viññāṇakkhanda*; sânscrito: *vijñānaskhanda*). Da união e interação entre esses agregados surge a identidade individual, mas esses agregados estão em constante mudança, o que significa que não há uma entidade sólida ou permanente a que possamos atribuir uma identidade imutável e o eu pessoal; enquanto ele existe, não é uma substância essencial, mas o efeito de um processo.

Passamos então para a marca da impermanência (pāli: *anicca*; sânscrito: *anitya*) e dissertamos sobre como ela está diretamente relacionada à ideia da co-originação dependente (pāli: *paṭiccasamuppāda*; sânscrito: *pratītyasamutpāda*), princípio ontológico que afirma que todos os fenômenos estão interligados por uma rede de causalidades e condicionalidades, evidenciando a natureza transitória e interdependente da realidade. Enfatizamos que, conforme essa chave interpretativa, nada no universo é fixo, permanente ou estático. Tudo está em constante fluxo, seja no nível dos objetos materiais, das experiências emocionais ou das estruturas mentais, e todos e cada um dos fenômenos só existem por meio dessa relação de interconectividade e interdependência. A impermanência destaca a transitoriedade, enquanto a co-originação dependente expõe a complexidade das relações que tornam essa transitoriedade possível. Explicitamos que, de acordo com esse princípio, nada existe por si só; tudo o que surge depende de um contexto de causas e condições e essa interdependência significa que a existência de qualquer fenômeno está intrinsecamente ligada à existência de outros fenômenos, criando uma teia de causalidades que sustenta a realidade. Nada surge do nada e nada se mantém sem o suporte de outras condições, evidenciando que a realidade é um processo dinâmico, onde tudo está interligado. Nesse sentido, interpretar os objetos, eventos ou seres como coisas isoladas é, na verdade, uma construção mental equivocada e deficiente.

Concluimos o segundo capítulo analisando o alcance e significado do sofrimento enquanto marca da realidade. Vimos que o termo pāli *dukkha* e seu

equivalente sânscrito *duḥkha*, habitualmente traduzidos como sofrimento, na verdade, fazem referência a um espectro mais amplo de experiências de insatisfação mental e física, e, para além delas, configura-se como uma tonalidade afetiva basal de desconforto existencial. Demonstramos que *dukkha*, no pensamento do Buda, é característica intrínseca à existência ordinária, permeando a maioria das nossas experiências, inclusive aquelas reconhecidas como satisfatórias e prazerosas. Nosso modo de ser no cotidiano ordinário de nossa vida é impulsionado por *dukkha*, na medida que nossas ações e pensamentos são direcionados, na maioria das vezes, pelo objetivo de evitar o sofrimento e encontrar meios de nos colocarmos seguros contra *dukkha*.

O terceiro capítulo inicia a segunda parte deste trabalho, onde o diálogo entre o pensamento de Heidegger e do Buda ocorre de fato após suas apresentações individualizadas nos dois capítulos que compõem a primeira parte. O terceiro, *Finitude, Angústia e Sofrimento*, discutiu como, na cotidianidade mediana da existência ordinária, a atitude mais comum das pessoas diante da confrontação com sua própria finitude e falta de um fundamento permanente e definitivo é uma reação de negação e fuga dessas realidades. Destacamos que a morte, tanto em Heidegger como nos discursos do Buda, não é tratada apenas como o evento final que encerra a vida biológica; ela é entendida como uma presença constante que permeia o próprio ato de viver. Para Heidegger, isso se manifesta na forma de um "ser-para-a-morte", em que a consciência da nossa finitude molda toda a nossa experiência de vida, mesmo que de maneira latente ou tácita. Ao passo que o Buda enfatiza que a qualidade da interpretação do sentido da morte é determinante para o modo como um indivíduo conduz sua vida. Identificamos também paralelos entre Heidegger e o Buda ao reconhecerem uma tonalidade afetiva sempre presente nas pessoas, ainda que se manifeste ostensivamente apenas em raras ocasiões, que aponta para a verdade essencial do seu ser como uma construção relacional sempre cambiante, indeterminada e indeterminável e fatalmente direcionada para seu fim. Heidegger chama essa tonalidade de angústia (*Angst*) e nos sutras do Buda a encontramos referenciada como *saṅkhāra-dukkha*, um tipo de sofrimento muito sutil, mas onipresente, que decorre do desconforto com o fato de existir em uma realidade impermanente. Para ambos, esse afeto angustiante

pode ser uma experiência reveladora, pois nos expõe à verdade fundamental de nossa condição: que somos seres finitos, lançados em um mundo desprovido de sentido absoluto. Contudo, fustigados por esse *mal-estar*, mesmo que não nos apercebamos objetivamente disto, nossa relação com as coisas do mundo e com as outras pessoas acaba sendo, na maioria das vezes, pautada pelo cometimento em silenciar essa incômoda e insistente lembrança de que as estruturas que sustentam o sentido de nossas vidas são frágeis e passageiras.

No quarto capítulo, percorremos as rotas de fuga que tomamos para escapar dessa angustiante relação com a essência indeterminada e finita da nossa existência. O capítulo examinou como as pessoas, em suas rotinas diárias, estão constantemente envolvidas em um movimento de negação e recusa em reconhecer tanto a efemeridade da vida quanto a falta de um fundamento permanente e absoluto que dê um sentido único inabalável para a existência cotidiana e ordinária. O comportamento típico das pessoas, marcado por essa fuga, revela-se como uma forma de evitar a consciência perturbadora de que o mundo, como um conjunto de relações, bem como o senso de eu/si-mesmo, são intrinsecamente impermanentes e fluidos. Heidegger, por meio de conceitos como o "impessoal" (*das Man*), "falatório" (*Gerede*), "curiosidade" (*Neugier*) e "ambiguidade" (*Zweideutigkeit*), fornece as ferramentas para analisar como esses existenciais, operando juntos, geram e consolidam a impropriedade (*Uneigentlichkeit*) como o modo de ser típico da cotidianidade mediana. Nos discursos do Buda identificamos como a existência ordinária é sustentada pela associação com outras pessoas em um convívio onde impera a fala incorreta (pāli: *micchāvācā*), a avidez (pāli: *taṇhā*; sânscrito: *ṛṣṇā*) e o apego (pāli: *upādā*; sânscrito: *upādāna*), que geram teorias/visões incorretas acerca da realidade (pāli: *diṭṭhi*; sânscrito: *drṣṭi*) prendendo as pessoas em um modo de vida obscurecido pela ignorância (pāli: *avijjā*; sânscrito: *avidyā*).

Ao confrontar essas noções heideggerianas e budistas, constatamos que ambos depreendem que o modo de ser cotidiano é construído a partir da assimilação e ajustamento a uma coletividade sócio-histórica definida, que se dá principalmente mediante atos comunicativos desenraizados de uma preocupação com os sentidos originários. O falar, o ouvir e o ver — e todos os meios de experienciar e compartilhar sentido — estão comprometidos com a

busca pelo sempre novo, curiosos e ávidos pelas novidades, que, ao serem conhecidas, são imediatamente deixadas de lado para se correr atrás de algo ainda inusitado.

Conicionados por expectativas e convenções sociais, aderimos a esse modo de ser impróprio e ignorante, evitando o confronto com nossa singularidade e finitude por meio de padrões de comportamento e modos de pensar que nos protegem contra o desconforto daquela tonalidade afetiva angustiada sempre latente. Correndo pela superfície das coisas, não temos tempo para aprofundar em uma reflexão que nos revele a verdade essencial sobre o nosso ser; esforçando-nos em distinguir-nos dos outros de acordo com critérios de avaliação criados pelos outros — o outro indefinido do impessoal — acabamos nos indiferenciando e nos tornando exatamente como eles, até naquilo que consideramos mais único e especial em nós. Assim, fugindo da aceitação daquilo que realmente somos (indefinidos, impermanentes e finitos), caímos em nós mesmos, porém esse “eu” com o qual agora nos reconhecemos já não é a feição da nossa essência, mas uma imagem formada pelas incompreensões dos outros (*das Man*), mais uma das visões (*dit̥hi*) deludidas que pairam no *saṃsāra*.

Talvez fosse de esperar que concluíssemos esta dissertação apresentando qual solução, ou soluções, Heidegger e o Buda apresentam para superar o “problema” da decadência cotidiana no impessoal ou as armadilhas da ignorância. Não o fizemos, em primeiro lugar, porque nosso objetivo neste trabalho limitava-se a conhecer em seus aspectos característicos, atitudes típicas e estratégias de consolidação esse modo de ser mais comum e ordinário que caracteriza a existência da maioria das pessoas na maioria dos seus dias. Em segundo lugar, enquanto para o Buda a ignorância é um mal a ser combatido, a mais nefasta das armadilhas do *saṃsāra*, a decadência, para Heidegger, não é vista como um estado de corrupção que deve ser expiado a todo custo, mas como parte da constituição ontológica do ser-aí. Para Heidegger, este modo de ser que é o nosso não se perde na decadência, ele se estrutura a partir dela; e até naqueles raros momentos em que alguém torna-se capaz de ver além das incompreensões que dominam a compreensibilidade imprópria não o faz por ter

se libertado da decadência, mas somente porque ela, ao fazer-nos ser-no-mundo — e, portanto, ser-aí —, tornou isso possível.

Mas se é verdade que Heidegger não pregou a libertação da decadência e impropriedade como um mandamento moral, isso não significa que ele, assim como o Buda, não vislumbresse uma alternativa a uma existência que arrasta todos os seus dias completamente alheia à sua real essência. Embora a resposta mais comum à nossa finitude e indeterminação fundamentais seja a alienação na impropriedade e ignorância, também nos é possível um modo de ser que não fuja nem se esquive de encarar quem somos e o que o mundo verdadeiramente é. Na propriedade (*Eigentlichkeit*), segundo Heidegger, ou na iluminação (*bodhi*), nos termos do Buda, a pessoa pode encontrar conciliação com a própria essência e viver resolutamente diante da morte e do nada, abrindo-se para outro modo de ser mais profundamente ciente de si e mais plenamente significativo. Este é, entrevemos, um desdobramento prolífico para esta pesquisa que poderia trazer contribuições relevantes para o diálogo entre Heidegger e o Buda e para nossa compreensão acerca das relações íntimas e determinantes entre o ser e o não-ser, o viver, o morrer e o sentido do existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências primárias do Cânone Pāli:

AJITA-MANAVA-PUCCHA (Sn 5.1). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In:
<https://www.accesstoinight.org/tipitaka/kn/snp/snp.5.01.than.html>

ALAGADDUPAMA SUTTA (MN 22.26). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2023. <https://suttacentral.net/mn22/en/sujato?lang=en>

ANATTALAKKHAṆA SUTTA (SN 22.59). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn22.59/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

ARIYAPARIYESANĀ SUTTA (MN 26). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In:<https://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.026.than.html>

ASSUTAVĀ SUTTA (SN 12.61). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn12.61/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

AVIJJĀ SUTTA (AN 10.61). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an10.61/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

BĀLAPANDITA SUTTA (SN 12.19). Traduzido para o português por Michael Beisert. 2024. In: <https://www.acaoinsight.net/sutta/SNXII.19.php.html>

BĪJA SUTTA (AN 10.104). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an10.104/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

BHĀRA SUTTA (SN 22.22). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn22.22/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

BRAHMAJĀLA SUTTA (DN 1). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2023. In:
<https://suttacentral.net/dn1/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

BRAHMACARIYA SUTTA (AN 4.25). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an4.25/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

BRAHMANIMANTANIKA SUTTA (MN 49). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In: <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.049.than.html>

CHACHAKKA SUTTA (MN.148). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2023. In: <https://suttacentral.net/mn148/en/sujato?lang=en>

CHANNA SUTTA (AN 3.71). Traduzido para inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In: <https://suttacentral.net/an3.71/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

CŪḶADUKKHAKKHANDHA SUTTA (MN 14). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In: <https://suttacentral.net/mn14/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

CULA-MALUNKYOVADA SUTTA (MN 63). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato 2023. In: <https://suttacentral.net/mn63/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

CŪḶASACCAKA SUTTA (MN 35). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2023. In: <https://suttacentral.net/mn35/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

CUNDA SUTTA (AN 10.176). Traduzido para inglês o por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In: <https://suttacentral.net/an10.176/en/thanissaro?lang=en&reference=none&highlight=false>

DHAMMACAKKAPAVATTANA SUTTA (SN 56.11). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2023. In: <https://suttacentral.net/sn56.11/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

DUCCARITAVIPĀKA SUTTA (AN 8.40). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In: <https://suttacentral.net/an8.40/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

DUKKHAPAÑHĀ SUTTA (SN 38:14). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In: <https://suttacentral.net/sn38.14/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

DUTIYAMARAṆASSATI SUTTA (AN 8.74). Traduzido para o português por Michael Beisert. 2024. In: <https://www.acessoainight.net/sutta/ANVIII.74.php.html>

DUTIYABHAVA SUTTA (AN 3.77). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an3.77/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

DVEDHĀVITAKKA SUTTA (MN 19). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024.

<https://suttacentral.net/mn19/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

GADDULABADDHA SUTTA (SN 22.99). in: Bodhi, B. (ed). *Nas palavras do Buda: uma antologia de discursos do Cânone Pali*. Tradução de Clodomir B. Andrade. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 58.

JĀṆUSSOṆI SUTTA (AN 10.177). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an10.177/en/thanissaro?lang=en&reference=none&highlight=false>

KHAJJANIYA SUTTA (SN 22:79). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2023. <https://suttacentral.net/sn22.79/en/sujato?lang=en>

KIMDIṬṬHIKA SUTTA (AN 10. 93). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an10.93/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

LOKAVIPATTI SUTTA (AN 8.6). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In:

<https://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an08/an08.006.than.html>

MADHUPIṆḌIKA SUTTA (MN 18.16). Traduzido para o inglês por Nyanamoli Thera. 2023. In:

<https://suttacentral.net/mn18/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MAHĀDUKKHAKKHANDHA SUTTA (MN 13). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/mn13/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MAHĀGOSIṆGA SUTTA (MN 32). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/mn32/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MAHĀNIDĀNA SUTTA (DN 15). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/dn15/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MAHĀHATTHIPADOPAMA SUTTA (MN 28). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi 2024. In:

<https://suttacentral.net/mn28/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

MAHĀPUNṆAMA SUTTA (MN 109). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato 2024. In:
<https://suttacentral.net/mn109/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MAHĀSATIPATṬHĀNA SUTTA (DN 22). Traduzido para o português por Michael Beisert. 2024. In: <https://www.acessoainsight.net/sutta/DN22.php.html>

MAHĀTANḤĀSĀṆKHAYA SUTTA (MN 38.8). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2023. In:
<https://suttacentral.net/mn38/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>
 e

MALAVAGGA (Dhp. 235). Traduzido para inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/dhp235-255/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MĀRADHĪTU SUTTA (SN 4.25). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn4.25/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

MICCHATTA SUTTA (AN 10.103). Traduzido para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an10.103/en/thanissaro?lang=en&reference=none&highlight=false>

NIDĀNA SUTTA (AN 6.39). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an6.39/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

PADHĀNA SUTTA (Sn 3.2). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/snp3.2/en/nyanamoli?lang=en&reference=none&highlight=false>

PAṬHAMAMARAṆASSATI SUTTA (AN 8.73). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. In:
<https://suttacentral.net/an8.73/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

PAṬICCASAMUPPĀDA SUTTA (SN 12.1). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn12.1/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>
 se

POTṬHAPĀDA SUTTA (DN 9:2). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2023. In: <https://suttacentral.net/dn9/en/sujato?lang=en>

SACCAVIBHAṆGA SUTTA (MN 141). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/mn141/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

SALLA SUTTA (SN 36.6) in: BODHÍ, B. (ed). *Nas palavras do Buda: uma antologia de discursos do Cânone Pali*. Tradução de Clodomir B. Andrade. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. pp. 51-52.

SAMYOJANA SUTTA (AN 2.6). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an2.6/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

SANGĪTI SUTTA (DN 33.3). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/dn33/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

SAPPURISA SUTTA (MN 113.7). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/mn113/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

SĀRIPUTTA SUTTA (AN 3.33). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an3.33/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

SUÑÑATALOKA SUTTA (SN 35.85). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:

<https://suttacentral.net/sn35.85/en/bodhi?lang=en&reference=pts&highlight=false>

TAÑHĀ SUTTA (AN 10.62). 2024. Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. In:

<https://suttacentral.net/an10.62/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

TAÑHĀ SUTTA (AN 4.199). 2024. Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. In:

<https://suttacentral.net/an4.199/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

TATIYABODHI SUTTA (Ud 1.3). Traduzido para o inglês Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/ud1.3/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

TIKAṆṆA SUTTA (AN 3.58). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:

<https://suttacentral.net/an3.58/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

TIṆAKAṬṬHA SUTTA (SN 15.1). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn15.1/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

UṆṆĀBHABRĀHMAṆA SUTTA (SN 48.42). 2024. Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. In:
<https://suttacentral.net/sn48.42/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

UPĀDĀPARITASSANĀ SUTTA (SN 22.7). In: BODHI, B. (ed). *Nas palavras do Buda: uma antologia de discursos do Cânone Pali*. Tradução de Clodomir B. Andrade. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. pp. 53-54.

UPANISĀ SUTTA (SN 12.23). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn12.23/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

VAJIRĀ SUTTA (SN 5:10). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Bodhi. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn5.10/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

VIBHAṄGA SUTTA (SN 12.2). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/sn12.2/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

VIJJĀ SUTTA (10.105). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an10.105/en/sujato?lang=en&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

YOGA SUTTA (AN 4.10). Traduzido para o inglês por Bhikkhu Sujato. 2024. In:
<https://suttacentral.net/an4.10/en/sujato?lang=en&layout=linebyline&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

Fontes primárias de Heidegger:

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. — Petrópolis, RJ : Vozes, 2012a.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* / tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. Seminários de Zollikon. Editado por Medard Boss. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. *Nietzsche I*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *History of the concept of time*. Traduzido para o inglês por Theodore Kisiel. Bloomington, Indiana (USA): Indiana University Press, 1992.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989

_____. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Apresentação, introdução, notas e epílogo Solon Spanoudis; tradução e comentário Dulce Maria Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

_____. *Being and time*. Tradução de John Macquarrie & Edward Robinson. Nova Iorque: Harper & Row, 1962.

Fontes secundárias:

ANĀLAYO. Memento Mori: Recollection of Death in Early Buddhist Meditation. *From Local to Global: Papers in Asian History and Culture*. Déli, Índia: Buddhist World Press, 2017. pp. 581–599. Disponível em: https://buddhistuniversity.net/content/excerpts/memento-mori_analayo Acesso em março de 2024.

BODHI. B. (ed). *Nas palavras do Buda: uma antologia de discursos do Cânone Pali*. Tradução de Clodomir B. Andrade. — Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. *Lion's Roar: What are "Conditioned Things" in Buddhism?* 2017. Disponível em: <<https://www.lionsroar.com/it-all-depends/>>. Acesso em 08 de jan. de 2024.

BOISVERT, M. *The five aggregates: understanding Theravada psychology and soteriology*. Waterloo, Ontário, Canadá: Canadian Corporation, 1995.

BOND, G. D., Theravada Buddhism's meditations on death and the symbolism of initiatory death. *History of Religions*, Vol. 19, N. 3. 1980. pp.237–258.

BUDDHAGHOSA. *The Path of Purification: Visuddhimaga*. tr: by Nyanamoli Himi - Kandy, Índia: Buddhist Publication Society, 2010.

BURTON, D. F. *Buddhism, knowledge and liberation: a philosophical study*. Aldershot, Reino Unido: Ashgate, 2004.

- BUSWELL, R. E. *Encyclopedia of Buddhism*. vol. 1. Nova Iorque, EUA: Thomson Gale, 2004a.
- BUSWELL, R. E. *Encyclopedia of Buddhism*. vol. 2. Nova Iorque, EUA: Thomson Gale, 2004b.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- CHIURAZZI, G. *Compreensão, história, contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica*. Tradução de Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2022.
- CLAROS, L. F. M. *Martin Heidegger*. MC&books, 2013.
- COLLINS, S. *Selfless persons: imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1982.
- CONZE, E. *Buddhism: Its Essence and Development*. 2. ed. Londres, Reino Unido: Bruno Cassirer, 1953.
- CORVEZ, M. *La filosofía de Heidegger*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- COSTA, V. *Heidegger*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- CRITCHLEY, S.; SCHURMANN, R. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- DAHLSTROM, D. *Heidegger dictionary*. London/UK; Nova Iorque, EUA: Bloomsbury, 2013.
- DAVIS, B. W. *Martin Heidegger: conceitos fundamentais*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- DEMSKE, J. M. *Being, Man, & Death: a key to Heidegger*. Lexington, EUA: The University Press of Kentucky, 1970.
- DREYFUS, H. L. *Ser-en-el-Mundo: Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. 3ª. ed. Santiago, Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2003.
- _____; WRATHALL, M. *Heidegger Reexamined: Dasein, Authenticity and Death*. Vol. 1. Nova Iorque, EUA: Routledge, 2002.
- _____. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts, EUA: MIT Press, 1991.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.
- DUERLINGER, J. P. *Indian Buddhist Studies on Non-Buddhist Theories of a Self: The studies of Santarakṣita and Kamalasila on the Nyaya-Vaiśeṣika*,

Mimāṃsā, Samkhya, Jain, Vedānta and Vātsputriya theories of a Self. Nova Iorque, EUA: Routledge, 2023.

EDWARDS, P. *Heidegger on Death: A Critical Evaluation.* La Salle, Illinois, EUA: The Hegeler Institute, 1979.

ELKHOLY, S. N. *Heidegger and a metaphysics of feeling: Angst and the finitude of being.* Londres, Reino Unido: Continuum, 2008.

ELTSCHINGER, V. Ignorance, epistemology and soteriology: part II. *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* Vol. 33 N. 1–2. 2010 (2011) pp. 27–74

_____. Ignorance, epistemology and soteriology: part I. *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* Vol. 32 N. 1–2. 2009 (2010) pp. 39–83

FERRARO, G. *A Filosofia do Budismo Indiano.* 1. ed. Valinhos, SP: Associação Buddha Dharma, 2021.

_____. Alguns momentos do debate do sobre as teorias do ‘não-si’ e das ‘duas verdades’ na história da filosofia budhista. *KRITERION*, Belo Horizonte, MG. n. 123, Jun./ 2011, p. 7-29.

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger.* Rio de Janeiro: Via Verita, 2010.

GETHIN, R. *The foundations of Buddhism.* Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1998

GOMBRICH, R. *What the Buddha thought.* Londres, Reino Unido: Equinox, 2009.

_____. *How Buddhism began: The conditioned genesis of the early teachings.* 2. ed. Nova Iorque, EUA: Routledge, 2006.

GORNER, P. *Ser e Tempo: uma chave de leitura.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOWANS, C. W. *Philosophy of the Buddha.* Londres, Reino Unido: Routledge, 2005.

GREAVES, T. *Heidegger.* Porto Alegre, RS: Penso, 2012.

GRIMM, G. *The doctrine of the Buddha.* Leipzig, Alemanha: Offizin W. Drugulin, 1926.

GUIGNON, C. B. (ed). *The Cambridge companion to Heidegger.* Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1993.

GUNARATNE, V. F. *Buddhist Reflections on Death.* The Wheel Publication N. 102 / 103. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society Online Edition, 2008. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/38615775/Buddhist-Reflections-on-Death>. Acesso em março de 2024.

HAMILTON, S. *Identity and experience: the Constitution of the Human Being According to Early Buddhism.* Londres, Reino Unido: Luzac Oriental, 1996.

HARVEY, P. *A tradição do Budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas*. São Paulo: Cultrix, 2019.

_____. *The selfless mind: personality, consciousness and Nirvana in early buddhism*. Londres, Reino Unido: Routledge Curzon, 1995.

HAYES, R. P. *Dinnaga on the Interpretation of Signs*. Londres, Reino Unido: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HINMAN, L. M. Heidegger, Edwards, and Being-Toward-Death. *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 16. N. 3. 1978. pp. - 193-212. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2041-6962.1978.tb01338.x>. Acesso em fevereiro de 2024.

HOANG, N. Q. The Doctrine of Not-self (anattā) in Early Buddhism. *International Review of Social Research*. Sciendo. 2019; 9 (1): 18–27.

IRONS, E. A. *Encyclopedia of Buddhism*. Nova Iorque, EUA: Facts On File, 2008.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Der Philosophischen Bibliothek Band 37. Leipzig, Alemanha: Verlag Von Felix Meiner, 1919.

KEO, R. The Source of Knowledge in Theravāda Buddhist Philosophy. *Journal of Graduate MCU KhonKaen Campus*. Vol. 6 No. 4 October - December 2019. Disponível em: <https://so02.tci-thaijo.org/index.php/jg-mcukk/article/view/228802>. Acesso em 12 de maio de 2023.

LA VALLÉE POUSSIN, L. *The way to nirvāṇa: six lectures on ancient Buddhism as a discipline of salvation*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1917.

_____. La controverse du temps et du pudgala dans le Vijnānakāya. (French translation of the first chapter of Xuanzang's Chinese version of Devasharman's *Vijnānakāya*.) *Études Asiatiques*, 20 (1923), 343–76.

LAMOTTE, E. *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka Era*. Traduzido do francês para o inglês por Sara Webb-Boin. Louvain-Paris, França: Peeters Press, 1988.

LAUMAKIS, S. J. *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2008.

LING, T. O. *Buddhism and the Mythology of Evil: A study in Theravāda Buddhism*. Londres, Reino Unido: Allen & Unwin, 1962.

LOPARIC, Z. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LOPEZ JR, D. S. (ed). *Critical terms for the study of Buddhism*. Chicago, EUA: The University of Chicago Press, 2005.

LOUNDO, D. As Raízes Hinduístas do Budismo. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, MG. v. 20, n. 1 (2017), p. 47-56

LOY, D. *Money, sex, war, karma: notes for a Buddhist revolution*. Sommerville, EUA: Wisdom Publications, 2008.

MACIEL, O. S. R. D. *Entre o eternalismo e o niilismo: o caminho-do-meio do budismo*. In: VIII Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil — UFRRJ / Org. Michelle Bobsin Duarte — Seropédica, RJ: PPGFil-UFRRJ, 2022. Disponível em: <https://editorappgfilufrj.org/wp-content/uploads/2023/05/VIII-Semana-dos-Alunos-de.pdf>. Acesso em 26 de outubro de 2024.

MAHATHERA, N. The Three Basic Facts of Existence III: Egolessness (*Anatta*). *The Wheel Publication* N°. 202-204. BPS, 1974. Disponível em: https://www.bps.lk/olib/wh/wh202_Nyanatiloka-et al_Three-Basic-Facts-of-Existence--III-Anatta.pdf. Acesso em 05.04.2024

MALALASEKERA, D. G. P. (ed). *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol III. Fasc. 3. Colombo, Sri Lanka: Government of Ceylon, 2009.

MARTINS FILHO, J. R. F. *Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/78e240d5-e82c-477c-97ff-a6d233f938c2>. Acesso em 20/05/2023.

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Edição corrigida. Déli, India: Motilal Barnasidas, 2002.

MUKHERJEE, B. Attā, Nirattā, and Anattā in the early Buddhist literature. *Chung-Hwa Buddhist Journal*, No. 06, (1993). Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies. ISSN: 1017-7132. Disponível em: http://www.chibs.edu.tw/ch_html/chbj/06/chbj0616.htm. Acesso em 22/09/23.

NUNES, B. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NYANAPONIKA, T. *The roots of good and evil Buddhist text*. Traduzido do pali para o inglês, introdução e comentários por Nyanaponika Thera. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1999.

ORTEGA, C. Q. *El Ser-para-la-Muerte, según Martin Heidegger: acercamiento al pensamiento de M. Heidegger*. Huancayo, Peru: Independent Publisher/Kindle, 2021.

PANAÏOTI, A. *Nietzsche e a filosofia Budista*. Tradução Marcello Borges. São Paulo: Cultrix, 2017.

PAYUTTO, P.A. *The Tree Signs: Anicca, Dukkha & Anattā in the Buddha's Teachings*. Chennai, Índia: Aruna Publications, 2006.

_____. *Good, Evil and Beyond...: Kamma in the Buddha's Teaching*. Traduzido do tailandês para o inglês por Bhikkhu Puriso. Bangkok, Tailândia: Buddhadhamma Foundation Publications, 1993.

PÉREZ-REMÓN, J. *Self and non-Self in Early Buddhism*. The Hague, The Países Baixos: Mouton Publishers, 1980.

POLT, R. (ed). *Heidegger's Being and Time: critical essays*. Lanham, EUA: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*. Vol. I. Londres, Reino Unido: George Allen & Unwin, 1977. Disponível em: <https://archive.org/details/IndianPhilosophyVol.1/page/n665/mode/2up>. Acesso em 22/09/23.

REDYSON, D. (Org) *Buddhismo e Filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

RHYS DAVIDS, T. W. *Dialogues of the Buddha*. Part I. Londres, Reino Unido: Pali Text Society, 1977,

SALANSKIS, J. *Heidegger*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SIDERITS, M. *How things are: an introduction to Buddhist metaphysics*. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 2022.

_____. *Buddhism as philosophy*. 2. ed. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 2021.

SOMARATNE, G. A. Felt and Reckoned: Twofold Dukkha in Early Buddhism. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*. Vol. 28. No. 1 (Junho 2018). pp. 109–136. <https://doi.org/10.16893/IJBTC.2018.06.28.1.109>

STCHERBATSKY, T. The Doctrine of the Buddha. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London Vol. 6, No. 4 (1932), pp. 867-896. Cambridge University Press

_____. *The central conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma"*. Londres, Reino Unido: Royal Asiatic Society, 1923

STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

TILAKARATNE, A. (ed). *Dhamma Vinaya: essays in honour of Venerable Professor Dhammavipassi (Jotiya Dhirasekera)*. Colombo, Sri Lanka: Sri Lanka Association for Buddhism Studies, 2005.

TU, T. N. Nature Of Citta, Mano And Viññāṇa. in: *Unifying Buddhist Philosophical Views*. Academic Papers presented at the 2nd IABU Conference. Mahachulalongkornrajavidyalaya University. Wang Noi, Ayutthaya, Tailândia: The International Association of Buddhist Universities, 2012. Disponível em: https://www.undv.org/vesak2012/book/unifying_buddhist_philosophical_views.pdf. Acesso em 13/04/2024.

TROTIGNON, P. *Heidegger*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1990.

UMERAKA, T. *Heidegger and Buddhism*. *Philosophy East and West*, vol. 20, no. 3, 1970, pp. 271–81. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/1398308>. Accessed 11 Aug. 2022.

VASUBANDHU. *AbhidharmakoSabhasyam*. Traduzido do sânscrito para o francês por Louis de La Vallee Poussin; traduzido do francês para o inglês por Leo M. Pruden.. Berkeley, EUA: Asian Humanities Press, 1988.

VETTER, T. *The ideas and meditative practices of early Buddhism*. Leiden, Países Baixos: E. J. Brill, 1988.

WALSHE, M. O. C. *Buddhism and Death*. The Wheel Publication No. 261. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1978. Access to Insight Edition, 2005. Disponível em: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/walshe/wheel261.pdf>. Acesso em março de 2024.

WATTS, M. *Heidegger: an essential guide for beginners*. Londres: Reino Unido: Hodder & Stoughton Educational, 2014.

WHITE, C. J. *Time and Death: Heidegger's analysis of finitude*. Aldershot, Reino Unido: Ashgate, 2005.

WILLIAMS, P; TRIBE, A. *Buddhist Thought: A complete introduction to the Indian tradition*. Nova Iorque, EUA: Routledge, 2002.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WRATHALL, M. A. (ed). *The Cambridge Heidegger lexicon*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2021.

YÁÑEZ, Á. X. Introdução: Compreensão afetiva y temples fundamentales. *Studia Heideggeriana*, v. 4, p. 9-20, 23 jul. 2015. Disponível em: <https://www.teseopress.com/studiaheideggeriana/front-matter/introduccion-comprension-afectiva-y-temples-fundamentalesfootnote-agradezco-el-apoyo-de-carmina-c-ortega-y-de-jorge-luis-quintana-en-la-configuracion-y-la-revision-de-los-textos-contenidos-en-el-p/>. Acesso em 20/08/23.