

Duas perspectivas budistas sobre a temporalidade e o renascimento

Two Buddhist perspectives on temporality and rebirth

*Felipe Nogueira de Carvalho*¹

RESUMO

A doutrina do renascimento transmite a ideia de uma perspectiva temporal mais extensa, que abarca múltiplas vidas. Mas à medida que o budismo chega à modernidade, outras interpretações começam a aparecer. Um exemplo é a interpretação psicológica de Ajahn Buddhādāsa, segundo a qual o termo “renascimento” se refere ao surgimento sucessivo da ideia do “eu” a cada instante de consciência. Esta interpretação diminui consideravelmente a extensão da perspectiva temporal ligada ao renascimento. Contra esta interpretação, Thānissaro Bhikkhu argumentou que uma perspectiva temporal mais extensa é necessária para a compreensão de conceitos centrais do budismo como *kamma* ou *dukkha*. O objetivo principal deste artigo será investigar o papel da temporalidade na compreensão desses conceitos. Aliviando as preocupações de Thānissaro Bhikkhu, irei argumentar que uma perspectiva temporal mais restrita parece ser igualmente capaz de prover os elementos necessários para a compreensão dos principais ensinamentos budistas.

PALAVRAS-CHAVE

Temporalidade. Renascimento. *Dukkha*. *Kamma*. Budismo Theravada.

¹ Doutor em Filosofia e Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, França). Pesquisador pós-doutor pelo programa Capes-PrInt no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

ABSTRACT

The doctrine of rebirth transmits the idea of an extended temporal framework encompassing multiple lives. As Buddhism reaches modern age, however, other interpretations of this doctrine begin to emerge. A prominent example is the psychological interpretation of Ajahn Buddhadasa, according to which the term “rebirth” refers to the successive appearance of the idea of “I” at every instant of consciousness. This interpretation restricts considerably the temporal framework of rebirth. Against this interpretation, Thānissaro Bhikkhu argues that a more extended temporal framework is required for the comprehension of key Buddhist concepts such as *kamma* or *dukkha*. The main purpose of this article will be to investigate the role of temporality in the understanding of these concepts. Alleviating the concerns raised by Thānissaro Bhikkhu, I will argue that a more restricted temporal framework seems equally capable of providing the required elements for comprehending the main Buddhist teachings.

KEYWORDS

Temporality. Rebirth. *Kamma*. *Dukkha*. Theravada Buddhism.

Introdução

O budismo ensina que o destino cruel de uma mente ignorante é nascer, morrer e renascer indefinidamente, perambulando cegamente pela roda implacável do *samsāra*² em busca de prazeres efêmeros.³ Escapar desse angustiante predicamento é o principal objetivo da prática budista, que busca o despertar da mente de forma a interromper esse ciclo contínuo de morte e renascimento.⁴ Desta maneira, a ideia do renascimento está firmemente entrelaçada aos principais ensinamentos atribuídos ao Buda, servindo como importante ferramenta motivadora para o praticante do caminho budista.

² Termo em Páli que significa literalmente “movimento contínuo”, em referência ao ciclo de nascimento, envelhecimento e morte ao qual todos os seres estão sujeitos, e do qual só é possível escapar segundo o budismo através da iluminação.

³ SN 22:99. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 39-40.

⁴ SN 15:3. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 218-19.

Este fato não deveria nos surpreender. Afinal de contas, o renascimento era um dos tópicos mais discutidos na época em que o Buda supostamente viveu e ensinou, presente na cultura védica brahmânica e modificado a partir daí por diferentes mestres espirituais em diversas direções.⁵ Muitos dos debates atribuídos ao Buda no cânone Pāli giram em torno do renascimento, e o caminho do meio ensinado por ele era muitas vezes colocado como o caminho entre duas posições extremas: o *eternalismo* que postulava um *attā*⁶ imortal que subsistiria ao longo de toda a série de renascimentos, e o *aniquilacionismo* que defendia que o ser era composto apenas de elementos materiais que se extinguiriam no momento da morte.⁷ Entre esses dois extremos o *Thatāgata*⁸ ensinava o caminho do meio, ou o renascimento sem *attā*, apenas em termos de processos cíclicos causalmente concatenados.⁹

Ainda que admitamos a indubitável centralidade do renascimento dentro do budismo, este tópico ainda permanece controverso e pouco compreendido, sobretudo para mentes modernas distantes do contexto antigo onde esta doutrina floresceu. Uma concepção moderna popular, defendida pelo monge Theravāda tailandês Ajahn Buddhādāsa, propõe uma interpretação do renascimento de forma simbólica, tomando-o como uma descrição de processos psicológicos e estados mentais que surgem e cessam constantemente no fluxo da experiência. Nesta interpretação, o renascimento, tal como aparece ao longo do cânone Pāli, se refere ao surgimento sucessivo da idéia do “eu” a cada instante de consciência, devido ao apego e ao desejo sedento que surgem na mente no momento do contato com um objeto mental ou sensorial. Pode-se assim morrer e

⁵ Ver THĀNISSARO BHIKKHU, 2011a, cap. 2; COLLINS, 1982, cap. 1; HARVEY, 1990, cap.2.

⁶ Termo em Pāli usado para significar a parte eterna e imutável do indivíduo que sobreviveria à morte (algo próximo do conceito moderno de “alma”). Para uma discussão mais aprofundada das diferentes noções de *attā* no budismo e no hinduísmo ver HARVEY, 1995, e COLLINS, 1982.

⁷ Claro, existe toda uma série de nuances entre esses dois extremos; em um *sutta* do cânone Pāli (DN 1) o Buda distingue entre sete tipos diferentes de aniquilacionismo, e pelo menos dois tipos de eternalismo (ver WALSH, 1995, p. 67-90).

⁸ Termo em Pāli supostamente empregado pelo Buda ao longo do cânone Pāli para se referir a si mesmo, como aquele que transcendeu o *samsāra*.

⁹ SN 12:35. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2000, p. 573-575.

renascer inúmeras vezes ao longo de uma vida, sempre que diferentes idéias do “eu” surgem e cessam no constante e impermanente fluxo de experiência.

A ideia de se propor interpretações simbólicas e psicológicas para certos aspectos metafisicamente difíceis do budismo, como é o caso do renascimento, não é em si problemática. Afinal de contas, o budismo é uma religião notória por sua grande flexibilidade e maleabilidade, adaptando-se com sucesso a cada contexto histórico-cultural ao qual foi submetido ao longo de sua existência.¹⁰ A chegada do budismo à modernidade é apenas mais um desses exemplos, e é de certa forma esperado que algumas doutrinas sejam reinterpretadas em um novo contexto. À luz destas observações, uma determinada reinterpretação de um conceito budista não precisa necessariamente ser comparada a um suposto contexto histórico “primordial” – já que é próprio do budismo se adaptar – mas pode ser avaliada de acordo com sua capacidade de participar de forma efetiva dos ensinamentos centrais do budismo, como as quatro nobres verdades¹¹.

Mas é justamente por esse motivo que a interpretação de *Buddhadāsa* permanece controversa. O monge Theravāda norte-americano *Thānissaro Bhikkhu* (2011a), por exemplo, argumenta que apenas um entendimento literal do renascimento o permitiria desempenhar sua função estruturadora dos ensinamentos e práticas budista, de acordo com as quatro nobres verdades. Para *Thānissaro*, é justamente a interpretação literal que provê o contexto segundo o qual conceitos como *kamma*¹²

¹⁰ Para uma história detalhada do budismo em suas diferentes acepções e adaptações culturais, ver HARVEY, 1990.

¹¹ As quatro nobres verdades como elemento central estruturador do caminho budista aparece de forma mais forte na tradição Theravāda do sudeste Asiático. Outras tradições, como a Mahāyāna, estruturam o caminho de forma diferente, com base no caminho do *Bodhisattva*. O presente artigo se baseia em ensinamentos da tradição Theravāda, e foca no debate entre dois monges desta tradição; não mencionarei, portanto, outras formas de se pensar o caminho budista a partir de outros conceitos, tal como aparecem em outras tradições. Leitores interessados nestas diferenças deverão consultar HARVEY, 1990.

¹² Termo em Pāli que significa literalmente “ação”; no budismo, se refere de modo geral aos efeitos futuros de ações presentes. Para uma discussão mais aprofundada ver THĀNISSARO BHIKKHU, 2018, e BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2017b.

e *dukkha*¹³ podem ser compreendidos. Sem uma perspectiva temporal mais ampla, abarcando múltiplas vidas, a compreensão de tais conceitos seria significativamente empobrecida, colocando em cheque o próprio caminho budista.

O objetivo principal deste artigo será examinar criticamente a interpretação psicológica de Buddhādāsa frente aos desafios levantados por Thānissaro Bhikkhu. Como procurarei mostrar, o que está por trás desse debate são duas concepções distintas do papel da temporalidade na compreensão de *dukkha* e *kamma*, dois conceitos centrais dentro do budismo. Longe de defender a verdade ou superioridade de uma ou outra interpretação, ou de realizar uma exegese completa deste tema extremamente complexo, me utilizarei do debate entre esses dois monges da tradição Theravāda para contrastar duas estratégias possíveis de se pensar a temporalidade dentro do budismo. É possível compreender e trilhar o caminho budista sem levar em consideração o sofrimento e o resultado de nossas ações ao longo de múltiplas vidas? Algo essencial ao caminho budista seria perdido ao se restringir o contexto temporal da maneira proposta por Buddhādāsa?

Estas são algumas das questões que serão discutidas ao longo deste artigo. Diferentemente do que sugere Thānissaro Bhikkhu, procurarei mostrar que é possível compreender conceitos como *kamma* e *dukkha* em uma interpretação que supõe uma perspectiva temporal mais restrita. Mais uma vez, não defenderei a conclusão mais forte de que tal interpretação é mais adequada ou desejável; o propósito do artigo se limita à conclusão de que esta interpretação é, no mínimo, coerente com o caminho budista, e portanto se constitui em uma via possível de compreensão e prática.

O artigo será estruturado da seguinte maneira: a próxima seção (1) será dedicada a explorar mais a fundo a função do renascimento dentro do budismo, estabelecendo alguns critérios para a discussão a seguir. As duas seções seguintes (2 e 3) serão dedicadas à interpretação psicológica de Ajahn Buddhādāsa e ao literalismo de Thānissaro Bhikkhu respectivamente. Procurarei então na seção 4 responder aos argumentos e

¹³ Termo em Pāli que significa “sofrimento”, “stress” ou “insatisfação”. Para uma discussão desses diferentes aspectos associados ao termo *dukkha*, ver DHAMMA-SAMI, 2013.

preocupações levantadas por Thānissaro Bhikkhu, adequando a interpretação psicológica aos critérios estabelecidos na seção 1. A seção final esboçará algumas conclusões a respeito do papel da temporalidade na compreensão e realização do caminho budista.

1. Renascimento: considerações preliminares

Antes de discorrer sobre as duas interpretações, é preciso que esteja clara a função do renascimento dentro do método de libertação atribuído ao Buda, tal como aparece no cânone Pāli. Como devemos abordar este ensinamento? Para que ele serve? Felizmente, o Buda do cânone Pāli nos fornece pistas valiosas sobre o modo apropriado de abordá-lo, que podem ser encontradas no *Sabbāsava Sutta* sob a forma de questões que seriam indignas de atenção, tais como:

Eu existia no passado? Eu não existia no passado? O que eu era no passado? Como eu era no passado? Tendo sido assim, o que me tornei no passado? Eu existirei no futuro? Eu não existirei no futuro? O que serei no futuro? Tendo sido assim, o que me tornarei no futuro?¹⁴

Sob a luz destas questões, torna-se claro que o que importa aqui não é especular se a vida continua após a morte, ou se nossa existência precede nosso atual nascimento. Essas questões geram naquele que as pondera “um emaranhado de opiniões, um deserto de opiniões, uma contorção de opiniões, um grilhão de opiniões”¹⁵. Em contrapartida, o Buda nesse mesmo *sutta* restringe as questões dignas de atenção apenas às quatro nobres verdades: “isso é o sofrimento... essa é a origem do sofrimento... essa é a extinção do sofrimento... esse é o caminho para a extinção do sofrimento”¹⁶.

Essa perspectiva revela a natureza essencialmente prática e soteriológica dos ensinamentos atribuídos ao Buda no cânone Pāli. Sob essa

¹⁴ MN 2. Traduzido livremente a partir de BKIKKHU BODHI, 1995, p. 92.

¹⁵ BKIKKHU BODHI, 1995, p. 92.

¹⁶ BKIKKHU BODHI, 1995, p. 92.

ótica, o renascimento torna-se subordinado às quatro nobres verdades, cujo uso dentro do caminho budista é determinado diretamente por sua capacidade de contribuir às tarefas associadas a cada uma delas: a compreensão do sofrimento, o abandono de sua origem, a realização de sua cessação, e o desenvolvimento do caminho para sua cessação.¹⁷

Essas considerações apontam para uma questão pertinente para a discussão a seguir. Por mais que alguns dos principais conceitos budistas possam ganhar novas dimensões nos diferentes contextos histórico-culturais em que aparecem, há ainda assim constrangimentos importantes que impõem limites e guiam as possíveis reinterpretações desses conceitos em novos contextos. Quando o Buda do cânone Pāli restringe as questões dignas de atenção às quatro nobres verdades e às tarefas associadas a cada uma delas, isso subordina todas as outras doutrinas a este ensinamento central. Como consequência, podemos supor que uma dada reinterpretação deve ser avaliada por sua capacidade de contribuir para a realização das tarefas associadas às quatro nobres verdades e levar à libertação do sofrimento.

Ter esse critério prático e soteriológico em mente é importante para poder se avaliar reinterpretações contemporâneas. Alguns budistas modernos, por exemplo, usam uma conhecida passagem do *Kalama Sutta* no cânone Pāli para descartar a interpretação literalista do renascimento.¹⁸ O *sutta* diz o seguinte:

Não sigam a tradição oral, a linhagem de uma tradição, os rumores, as escrituras, a lógica, o raciocínio inferencial, o raciocínio fundamentado, não aceitem uma opinião após examiná-la, pela aparente competência de um professor, ou porque acreditam: “esse é o nosso guru.” Mas quando souberem por si mesmos: “isso é saudável; isso não é condenável; isso é elogiado pelos sábios; essas coisas, se aceitas e praticadas, levam ao bem-estar e à felicidade.” Somente então devem se engajar com elas.¹⁹

¹⁷ Para uma elaboração dessa dimensão prática das quatro nobres verdades, ver THĀNISSARO BHIKKHU, 2011b.

¹⁸ Um bom exemplo desta estratégia pode ser encontrado em BATCHELOR, 1997, p. 34-38.

¹⁹ AN 3:65. Traduzido livremente a partir de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 88-91.

Esta passagem é frequentemente interpretada como um apelo para que se aceite somente o que for passível de verificação pela experiência direta – o que, por sua vez, poderia invalidar a interpretação literal, já que a grande maioria de nós não tem experiência direta de nossas vidas passadas. No entanto, na passagem em questão, podemos interpretar o Buda como apontando para a importância de se verificar na experiência direta a utilidade *prática* e *soteriológica* de um determinado ensinamento: “mas quando souberem por si mesmos: (...) essas coisas, se aceitas e praticadas, levam ao bem-estar e à felicidade”²⁰. Nesse sentido, ao que interessa à presente discussão, qualquer interpretação acerca do renascimento ou da temporalidade deverá necessariamente ser avaliada dentro desse contexto prático e soteriológico, de acordo com sua capacidade de contribuir para a realização das tarefas associadas às quatro nobres verdades.

2. Renascimento psicológico em Ajahn Buddhādāsa

A interpretação psicológica de Ajahn Buddhādāsa se apoia sobre uma distinção entre duas camadas de significado encontradas nos ensinamentos atribuídos ao Buda: o significado usual expresso em linguagem ordinária, onde há referência a indivíduos e seres, e o significado superior expresso na linguagem do *dhamma*²¹, contendo referência apenas a processos mentais e relações causais²². Para Buddhādāsa, ter essa distinção em mente é crucial para a compreensão correta dos ensinamentos budistas, pois o significado dos termos atribuídos ao Buda nos discursos do cânone Pāli estariam muitas vezes ocultos para além de seus significados ordinários.

Um bom exemplo dessa distinção pode ser observada no termo “inferno”. Na linguagem ordinária o termo se refere à um lugar físico, onde é possível renascer através do acúmulo kármico de ações negativas, um lugar repleto de seres malignos capazes de infligir as mais perversas

²⁰ BHIKKHU BODHI, 2005, p. 88-91.

²¹ A linguagem da lei natural que rege o mundo, capturada nos ensinamentos atribuídos ao Buda no cânone Pāli.

²² BUDDHADĀSA BHIKKHU 1974a,b.

torturas.²³ Na linguagem do *dhamma*, por outro lado, “inferno” se refere a um estado mental, descrito por Buddhādāsa como a ansiedade que queima como o fogo.²⁴ Sempre que a mente é dominada por esse estado, se “nasce” no inferno no sentido psicológico, onde o sofrimento mental torna-se intenso o suficiente para ser descrito simbolicamente pelas torturas enumeradas no *sutta* mencionado do cânone Pāli. O propósito de se evitar o nascimento no inferno através da prática budista, nesta interpretação, diz respeito ao domínio sobre um determinado processo mental. Mas se não levarmos em conta esta dupla camada de significado, acabaremos por tomar o simbólico pelo literal, e não saberemos como evitar o “inferno” psicológico que é diretamente relevante para o alívio imediato do sofrimento.

Para Buddhādāsa, o mesmo tipo de decomposição analítica do significado ocorre com o termo Pāli *jāti*, ou “nascimento”.²⁵ Enquanto na linguagem ordinária o termo diz respeito ao processo de nascimento físico de um ser, na linguagem do *dhamma* o termo se refere a um evento mental – mais precisamente, ao surgimento da ideia do “eu” a partir da ignorância²⁶ e do desejo sedento (*taṇhā*)²⁷. Esse evento pode ser descrito como parte da cadeia de originação dependente, um processo cíclico causal onde cada elo serve como condição para o seguinte.

A originação dependente é possivelmente a contribuição mais detalhada do budismo para a questão do sofrimento, mostrando precisamente o papel de diversos fatores mentais na criação e perpetuação deste. Embora a cadeia de originação dependente tenha diversas formulações ao longo do cânone Pāli, a mais comum é a de doze elos descrita abaixo:

²³ O *sutta* MN 130 do cânone Pāli descreve uma série de torturas terríveis como a perfuração de diversos membros do corpo por ferros em brasa, ser amarrado a uma carruagem e arrastado sobre carvão em brasa, ser obrigado a escalar uma enorme montanha em brasa, etc. Ver BHIKKHU BODHI, 1995, pp. 1029-1036.

²⁴ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 1974a.

²⁵ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 1974a.

²⁶ A ignorância aqui pode ser entendida como ignorância da aplicação das quatro nobres verdades e das três características universais – *dukkha*, *anicca* e *anattā* – à existência e ao fluxo de experiência. Ver WIJESEKERA, 1982.

²⁷ *Taṇhā*, ou “sede” em Pāli, se refere no budismo a uma forma de desejo particularmente intensa, tida como uma das principais causas do sofrimento. Ver BHIKKHU BODHI, 2005, p.75-78.

E o que, *bhikkhus*, é a originação dependente? Com a presença da ignorância como uma condição, surgem as formações volitivas; com formações volitivas como uma condição, surge a consciência. Da consciência como condição surge nome-e-forma. De nome-e-forma como condição surgem as seis bases sensoriais. Das seis bases sensoriais como uma condição surge o contato. Do contato como condição surge a sensação. Da sensação como condição surge o desejo sedento. Do desejo sedento como condição surge o apego. Do apego como condição surge o vir-a-ser. Do vir-a-ser como condição surge o nascimento. Do nascimento como condição, surge o envelhecimento e morte, angústia, lamentação, dor, tristeza e desespero. Esta é a originação de toda a massa de sofrimento.²⁸

Embora uma descrição detalhada desse processo esteja além do escopo deste artigo,²⁹ será relevante aqui apenas os elos que aparecem na explicação de Buddhādāsa sobre o nascimento mental da idéia do “eu”. Como tudo surge a partir da ignorância, se esta estiver na base do contato entre um objeto e o órgão sensorial correspondente, todos os processos mentais subseqüentes serão contaminados pela ignorância. Do contato ignorante surge então uma sensação agradável, desagradável ou neutra, que dará origem ao desejo sedento, manifesto em desejo ou aversão, e apego. A partir desse momento o evento mental descrito como o nascimento da idéia do “eu” ocorre, gerando a falsa sensação de que há um “eu” que deseja, percebe, sente, pensa, etc. Nos identificamos então com esse “eu”, gerando ideias como “eu sou um pai de família”, “eu preciso de um carro novo”, “eu não gosto de comida mineira”, etc. Cada uma dessas ideias carrega seu próprio conjunto de desejos, necessidades, opiniões, definições, expectativas, etc., trazendo sofrimento para a mente que se identifica desta maneira.

Como todo fenômeno condicionado, essa ideia do “eu” surge através de condições (contato, sensação e desejo ignorantes), permanece ativa durante certo tempo, e então se extingue. Se o próximo contato também for marcado pela ignorância, o processo se repete e o “eu” nasce

²⁸ SN 12:2. Traduzido livremente a partir de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 353.

²⁹ Para um tratamento aprofundado ver BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2017b; THĀNISSARO BHIKKHU, 2011c.

novamente, como uma característica da mente ignorante em constante contato com objetos e sensações com as quais não sabe lidar. Esse é o ciclo do *samsāra* em seu aspecto psicológico, como uma série de processos recorrentes de surgimento e cessação da ideia do “eu” a partir do contato sensorial de uma mente ignorante:

Portanto em um único dia podemos renascer diversas vezes, inúmeras vezes. Mesmo em uma única hora podemos experienciar muitos, muitos nascimentos. Sempre que surge a ideia do “eu” e a ideia do “eu sou tal-e-tal”, isso é um nascimento. (...) Logo isso é um princípio a ser reconhecido: sempre que surge a ideia do “eu” ou “meu”, nesse momento o ciclo do *samsāra* passou a existir dentro da mente.³⁰

Nessa perspectiva, renascer em um dos reinos do *samsāra*³¹ não é renascer em um lugar específico após a morte do corpo físico, mas experienciar um determinado estado mental causado por um contato marcado pela ignorância. No momento em que uma mente ignorante faz contato com um pensamento sobre a atual recessão econômica, por exemplo, a sensação desagradável e aversão que surge a partir desse contato pode se desenvolver em um estado mental de ansiedade profunda, levando a um renascimento no inferno. De forma similar, se o desejo sedento se desenvolver em ganância, em uma obsessão compulsiva pela sensação agradável causada pelo contato com um objeto, então se nasce como um fantasma faminto. E assim por diante.

A descrição gráfica desses reinos pela linguagem ordinária, tal como aparece no cânone Pāli, seria apenas um modo de evocar no ouvinte uma determinada sensação, que pode servir como base para um compreensão mais profunda do efeito psicológico de tais estados mentais. Desta forma, quebrar o ciclo do *samsāra* significa aqui interromper o processo mental que dá origem ao nascimento da ideia do “eu”, através do cultivo da sabedoria e da vigilância. Se o contato entre o objeto e o órgão correspondente for feito por uma mente sábia e vigilante, seremos capazes de evitar o surgimento da sensação correspondente,

³⁰ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 1974a, p. 7-8.

³¹ São eles: o reino do inferno, dos fantasmas famintos, dos animais, dos humanos e dos *devas* (deuses, ou seres celestiais). Ver HARVEY, 1990, p. 32-36.

permanecendo apenas no contato equânime; ou, se não pudermos evitar que a sensação surja no momento do contato, podemos simplesmente permanecer nesta sensação e não deixar que dela surja o desejo sedento e o apego, responsáveis pelo nascimento da ideia do “eu”. Haverá sensação, mas não surgirá o “eu” que deseja possuir ou se afastar do objeto casualmente responsável pela sensação.³²

Esta interpretação desfaz a conexão estreita entre o renascimento e uma perspectiva temporal mais extensa, focando apenas em processos mentais que não necessitam de múltiplas vidas humanas para serem compreendidos. Mas será que esta análise é capaz de satisfazer o critério prático e soteriológico proposto na seção 1? Thānissaro Bhikkhu argumenta que se abirmos mão de uma perspectiva temporal mais ampla, envolvendo múltiplas vidas, a compreensão de ensinamentos budistas fundamentais como *dukkha* ou *kamma* seria severamente comprometida. E como esses ensinamentos são o cerne do budismo, a interpretação psicológica colocaria em cheque o próprio caminho budista. Esses argumentos serão analisados na próxima seção.

3. A perspectiva literalista de Thānissaro Bhikkhu

Vamos começar nossa análise por *dukkha*, comumente traduzido por sofrimento, stress, ou insatisfatoriedade³³. *Dukkha* está no cerne do budismo, sendo a força motriz que impulsionou a busca de Siddhāttha Gotama pelo despertar, e o conceito ao redor do qual giram todos os ensinamentos e práticas budistas. A compreensão total e profunda de *dukkha* é fundamental para a realização do caminho, expressa na tarefa associada à primeira das quatro nobres verdades.

Mas, argumenta Thānissaro, se restringirmos nossa perspectiva temporal da forma como propõe a interpretação psicológica, não seremos capazes de penetrar fundo o suficiente na natureza de *dukkha* de modo a sentir o peso insustentável de seu fardo sobre nossa existência.³⁴

³² BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2016, p. 18-19.

³³ DHAMMASAMI, 2013.

³⁴ THĀNISSARO BHIKKHU, 2011a, p. 18ff.

E, conseqüentemente, não seremos capazes de utilizar sua compreensão como força motriz para nos libertar do sofrimento.

Para ilustrar com um exemplo, suponha que me identifique com meu trabalho, ao ponto de acreditar que somente ele me fará feliz. Dentro da perspectiva budista essa crença será uma fonte inevitável de sofrimento, pois chegará o momento em que estarei aposentado ou incapaz de realizar meu trabalho, e o apego a esta ideia me fará sofrer. Sob a perspectiva de uma única vida isso não parece tão grave: claro, o fato de não mais trabalhar poderá trazer-me certo desconforto, mas para ocupar minha mente posso muito bem desenvolver algum hobby, e de qualquer maneira logo mais estarei morto e esses problemas chegarão ao fim. Sob esse prisma *dukkha* não parece assim tão grave. Como se trata apenas de um fenômeno passageiro, isso não parece forte o suficiente para levar-nos ao caminho árduo do despertar supostamente desenvolvido pelo Buda ao longo do cânone Pāli.

Por outro lado, podemos imaginar que meu sofrimento não se encerra com a minha morte e nem começou com meu nascimento, mas atravessa séculos, milênios, Eras inteiras, através de sucessivos renascimentos permeados pela angústia. A forma aterrorizante que *dukkha* passa a ter, quando colocado sob essa perspectiva temporal mais extensa, é expressa de forma clara nessa passagem atribuída ao Buda:

Monges, o *samsāra* não possui um início que possa ser descoberto. Um ponto inicial não é discernido, onde seres vagam avançados pela ignorância e acorrentados pelo apego. O que vocês acham que é maior, monges: as lágrimas que derramaram enquanto vagavam por esse longo caminho, chorando por terem se unido ao desagradável e se separado do agradável – ou a água em todos os quatro grandes oceanos?

Pelo que entendemos do *dhamma* ensinado pelo bem-aventurado, venerável senhor, as lágrimas que derramamos enquanto vagávamos por esse longo caminho, chorando por termos nos unido ao desagradável e nos separado do agradável, são em maior quantidade do que a água de todos os quatro grandes oceanos.³⁵

³⁵ SN 15:3. Traduzido livremente a partir de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 218-219.

Quando o sofrimento pessoal é visto sob uma perspectiva temporal indefinidamente mais ampla, atravessando inúmeras vidas de tormento, compreendemos facilmente a extensão de seu dano à nossa existência. Essa compreensão nos leva a buscar uma saída a qualquer custo desse infeliz predicamento, nos iniciando no caminho do despertar e nos mantendo firmemente motivados até seu objetivo final.

Em relação ao *kamma*, o renascimento provê um importante método didático para a compreensão das consequências de ações habilidosas e não-habilidosas. Isso pode ser visto no segundo conhecimento adquirido pelo Buda na noite da iluminação tal como descrito no cânone Pāli, que diz respeito ao modo como ações intencionais determinam a qualidade de cada nascimento:

Quando minha mente estava assim concentrada, purificada, brilhante, imaculada, livre de qualquer imperfeição, maleável, habilidosa, estável, imperturbável, dirigi-a para o conhecimento do surgimento e extinção dos seres. Através do olho divino, que é puro e ultrapassa o humano, vi seres se extinguindo e surgindo novamente, inferiores ou superiores, belos ou feios, bem-afortunados ou mal-afortunados, e compreendi como desaparecem e ressurgem de acordo com suas ações.³⁶

Como o desenvolvimento do caminho depende em grande parte da maestria de relações de causa e efeito entre ações e suas consequências, essa compreensão torna-se fundamental para a tarefa associada à quarta nobre verdade (o caminho para a cessação do sofrimento). Thānissaro Bhikkhu, no entanto, argumenta que tal compreensão torna-se comprometida na interpretação psicológica, ao se focar apenas no momento presente. Em suas palavras:

Porque ações frequentemente levam muitas vidas para gerar resultados, um argumento completo e convincente para que ações não-habilidosas sejam evitadas, e ações habilidosas desenvolvidas, requer uma perspectiva que se mantém apenas por uma concepção do resultado de ações através de múltiplas vidas.³⁷

³⁶ MN 36. Traduzido livremente a partir de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 66.

³⁷ THĀNISSARO BHIKKHU, 2011a, p. 13.

Parece haver sentido neste argumento. Afinal de contas, há inúmeros contra-exemplos à tese de que ações habilidosas e não-habilidosas geram resultados benéficos e não-benéficos respectivamente; é comum vermos criminosos permanecerem impunes, e cidadãos honestos e caridosos enfrentarem constante angústia e sofrimento em suas vidas. Como conciliar o *kamma* com aquilo que observamos em nossa experiência direta? Para Thānissaro, este aparente conflito surge devido à uma má compreensão dos ensinamentos do Buda sobre o *kamma*, onde esta relação causal se daria no âmbito de uma única vida humana. Em um *sutta* do cânone Pāli, de fato é atribuído ao Buda uma crítica veemente àqueles que defendem a ideia de que os efeitos do *kamma* seriam sentidos apenas na vida presente.³⁸ Para se efetuar a correspondência entre ações habilidosas e consequências benéficas (e vice-versa), Thānissaro argumenta que é preciso uma perspectiva temporal mais ampla, envolvendo múltiplas vidas. Desta forma, mesmo que o criminoso permaneça impune nesta vida, a infalível lei do *kamma* garantirá que os resultados de suas ações serão certamente colhidos em alguma vida futura. Essa perspectiva é parte integral da visão literalista do renascimento, provendo o contexto apropriado para que o *kamma* seja corretamente compreendido. E como a compreensão correta do *kamma* e a maestria sobre as relações causais entre ações e consequências são essenciais para o desenvolvimento do caminho budista, Thānissaro conclui que somente uma interpretação literalista poderá salvaguardar tais ensinamentos.³⁹

Tendo em vista o que foi aqui exposto, o objetivo da próxima seção será mostrar que essa conclusão não é necessária. Diferentemente do que sugere Thānissaro Bhikkhu, a interpretação psicológica e sua perspectiva temporal mais restrita são capazes de fornecer os elementos necessários para uma compreensão adequada de *dukkha* e *kamma*, segundo os critérios práticos e soteriológicos estabelecidos na seção 1.

³⁸ SN 42:13. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2000, p. 1359-1371.

³⁹ THĀNISSARO BHIKKHU, 2011a, p. 15.

4. *Dukkha* e *kamma* no momento presente

Segundo o diagnóstico do budismo, *dukkha* é um componente intrínseco da experiência de uma mente ignorante, infiltrando-se em todos os aspectos da existência mundana.⁴⁰ Mesmo instantes prazerosos carregam em si a semente da insatisfação, pois, como todo fenômeno condicionado, inevitavelmente se extinguirão, prendendo a mente na busca por cada vez mais instantes como estes. Como um aspecto inseparável da experiência de uma mente ignorante, podemos analisar *dukkha* ao longo de duas dimensões diferentes: sua dimensão sincrônica e sua dimensão diacrônica.

A dimensão sincrônica diz respeito aos diferentes aspectos da experiência considerados em um instante de tempo, enquanto a dimensão diacrônica acompanha um (ou mais) desses aspectos ao longo de uma linha temporal mais extensa. O argumento de Thānissaro Bhikkhu é que apenas a dimensão diacrônica de *dukkha* é capaz de prover o contexto apropriado para sua compreensão, já que a extensão temporal relativamente mais curta de sua dimensão sincrônica o reduziria a um sentimento incômodo mas suportável, justamente por sua limitada duração.

Mas isso não é verdade. O argumento soa convincente por focar apenas na extensão temporal de *dukkha* – o que favorece sua dimensão diacrônica – mas quando consideramos todos os diferentes aspectos de *dukkha* incluídos em sua dimensão sincrônica, a análise resultante é suficientemente aterrorizante para levar o praticante a uma compreensão profunda de *dukkha*, o que por sua vez o motivaria a buscar uma saída para esse infeliz predicamento.

Refletamos por um instante sobre a situação em que a mente ignorante se encontra: não importa o que se busque dentro dos limites da experiência mundana, um bom emprego, família, filhos, dinheiro, viagens, romances, aventuras, fama, negócios, etc., nada está fora do escopo implacável de *dukkha*, sendo portanto incapaz de prover qualquer tipo de felicidade duradoura. Nesta perspectiva, torna-se aterrorizante pensar que não há refúgio possível para a mente ignorante, que não importa o que se faça dentro dos limites da existência mundana, estaremos

⁴⁰ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2014.

invariavelmente fadados ao sofrimento e à insatisfatoriedade. É isso o que Buddhādāsa tem em mente quando discorre sobre a “prisão da vida”:

Existem tantas coisas na vida que nos satisfazem, que nos enganam, que nos envolvem; mas em qualquer coisa que achamos ser satisfatória, agradável, atraente, apaixonante, haverá também o apego (*upādāna*). E então ela se torna uma prisão. Não importa o quanto gostemos de algo, isto se transforma em uma prisão devido ao apego. (...) E esta prisão transforma toda a vida em *dukkha*.⁴¹

Quando *dukkha* é pensado em sua dimensão sincrônica, pode-se penetrar fundo o suficiente em sua natureza para se compreender sua inseparabilidade de todo e qualquer aspecto da experiência mundana de uma mente ignorante, o que leva o praticante a buscar o único refúgio que ainda lhe resta nessa vida: o *nibbāna*⁴², o incondicionado. Há portanto um caminho para a compreensão de *dukkha* que toca apenas em sua dimensão sincrônica, se apresentando como uma via alternativa à compreensão diacrônica. Se isto é verdade, não precisamos necessariamente de uma perspectiva temporal mais extensa para atingirmos a compreensão do sofrimento e reunirmos a motivação suficiente para nos iniciarmos no caminho budista. Basta focar no aspecto insatisfatório de toda e qualquer experiência de uma mente ignorante na vida presente, através da via sincrônica.

Em relação ao *kamma*, Thānissaro insiste que uma perspectiva temporal mais ampla é necessária para sua maestria, pois somente esta permitiria a compreensão das relações de causa e efeito entre ações e suas consequências. Essa afirmação parte do pressuposto de que ações podem levar muitas vidas para gerar frutos, o que limitaria a maestria do *kamma* dentro dos limites de uma única vida humana. Buddhādāsa, no entanto, concebe o *kamma* de uma outra forma, negando o pressuposto de que ações levam muitas vidas para gerar frutos. Somos levados a pensar desta

⁴¹ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2014, p. 8.

⁴² Termo em Pāli que significa literalmente “soprar”, “extinguir”. Se refere ao estado livre de apego e sofrimento, em que o desejo sedento já foi extinto, que é o objetivo da prática budista. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse termo ver HARVEY, 1995, e BHIKKHU BODHI, 1994.

maneira, segundo ele, devido a uma má compreensão da relação entre ações e suas consequências, o que nos leva a criar expectativas específicas acerca da forma que essas consequências deveriam ter. Desejamos que assassinos sejam presos e que cidadãos honestos sejam recompensados, e quando isso não ocorre aliviamos nossas preocupações dizendo que tais consequências certamente virão em uma vida futura; mas isso diz mais sobre nossos próprios desejos e expectativas do que sobre o *kamma* propriamente dito.

Para Buddhādāsa, o *kamma* é o estado mental intencional que executa a ação, e o fruto desta ação nada mais é do que o estado mental subsequente à ação.⁴³ Daí se segue que quando uma ação intencional é executada, os frutos dessa ação são sentidos imediatamente e espontaneamente, no estado mental subsequente ao estado volitivo que deu origem à ação. A natureza do estado mental intencional determina o estado mental subsequente, de modo que uma ação habilidosa sempre gera frutos benéficos, e uma ação não-habilidosa sempre frutos não-benéficos. Se o assassino é ou não preso pouco importa, desde que se compreenda que os frutos da ação de matar enredam a mente assassina cada vez mais fundo na malha do *samsāra*, gerando aflições e contaminações que, por sua vez, influenciarão subsequentes nascimentos de natureza semelhante para esta mente.

Em outras palavras, a ação de matar do assassino gera um prazer que se transforma em desejo sedento e apego, levando à ganância e a um nascimento como um “fantasma faminto”; isto por sua vez irá impulsionar a busca por esse prazer através de outras ações ligadas ao assassinato, prendendo a mente em um ciclo ao mesmo tempo mais perverso e cruel do que a própria prisão física que desejamos ao assassino. Afinal de contas, as barras e muros da prisão física podem ser facilmente percebidos, enquanto a prisão do *samsāra* (a “prisão da vida” diagnosticada por Buddhādāsa) é detectada apenas por uma mente sábia. A mente presa no processo psicológico do *samsāra* desta maneira pode ou não ser detida e julgada pelas autoridades, mas este tipo de interferência externa diz pouco sobre a relação entre ações e suas consequências, que é simplesmente a relação entre um determinado estado mental, de natureza intencional e

⁴³ BUDDHADĀSA BHIKKHU, 2017a, p. 4.

volitiva, e o estado mental subsequente causalmente ligado ao primeiro. Essa relação pode ser observada no aqui e agora por uma mente treinada na concentração e vigilância.

Mas nesse momento um simpatizante da interpretação literalista pode objetar. Afinal de contas, vimos na seção anterior uma passagem atribuída ao Buda onde ele critica a afirmação de que os frutos do *kamma* seriam sentidos apenas na vida presente, algo que comprometeria a proposta de Buddhāsa esboçada acima. Porém, um olhar mais atento à esse *sutta* pode sugerir uma outra interpretação.

No *sutta* em questão, o Buda está discorrendo a um discípulo laico, Pātaliya, sobre doutrinas de outros professores espirituais acerca da eficácia da ação, distinguindo entre dois extremos: ou a ação é eficaz, capaz de gerar méritos, ou a ação é ineficaz, incapaz de gerar méritos. Pātaliya se sente intelectualmente perplexo, incapaz de se decidir entre esses extremos. É nesse contexto que o Buda expõe a doutrina, defendida por alguns mestres, de que aqueles que realizam ações não-habilidosas experienciam dor e angústia ainda na vida presente. Como existem exemplos abundantes de impunidade para vários tipos de ações não-habilidosas, nesse *sutta* o Buda diz ao discípulo para não confiar nos mestres que defendem esta posição.

É de se compreender que o Buda diga isto a Pātaliya. Afinal, se ele mesmo endossasse esta doutrina, tendo em vista o grande número de contra-exemplos a perplexidade do discípulo apenas aumentaria. É interessante notar, no entanto, que no *sutta* o Buda tampouco sugere a posição oposta, segundo a qual os frutos de ações não-habilidosas seriam sentidos ao longo de muitas vidas. Ao invés disso, seu conselho para que Pātaliya abandone sua perplexidade é simplesmente que tome o caminho do meio: que abandone o apego à teorias e opiniões e pratique o *dhamma* da forma correta.⁴⁴ Quando se desenvolve o nobre caminho óctuplo, praticando ações habilidosas e se abstendo de ações não-habilidosas, a mente se purifica e se estabiliza de tal maneira que os benefícios da prática podem ser imediatamente sentidos, simplesmente pelo desenvolvimento do caminho em si. Não é preciso aceitar uma ou outra posição, basta praticar o *dhamma* e verificar seus benefícios na experiência direta.

⁴⁴ SN 42:13. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2000, p. 1359-1371.

“Se as palavras deste bom professor forem boas ou não”, aconselha o Buda ao discípulo neste *sutta*, “para mim permanece incontestado que eu não oprimo ninguém, forte ou frágil”.⁴⁵

Esta passagem pode ser interpretada como suporte à interpretação de Buddhādāsa acerca do *kamma*. Quando se pratica o *dhamma* da forma correta, pode-se verificar os benefícios das ações habilidosas imediatamente, como o estado mental “livre de cobiça, de má vontade, sem confusão, de clara compreensão, sempre vigilante... e imbuído de amorosidade” (*ibid.*) que surge devido à prática. Esse estado mental é consequência direta de ações verbais, mentais e corporais habilidosas associadas à prática, sendo a relação entre os dois estados passível de ser observada e apreendida por uma mente treinada na concentração e vigilância.

Aqui encontramos um excelente exemplo do método prático e soteriológico atribuído ao Buda no cânone Pāli: ao aconselhar Pātaliya a praticar o *dhamma* em primeiro lugar, o discípulo laico pode por si mesmo vir à compreender as relações de causa e efeito entre ações e suas consequências em sua vida prática, sem ter que se apegar a uma ou outra teoria. Nada aqui nos força a tomar uma perspectiva temporal mais ampla. A maestria do *kamma* pode ser adquirida no aqui e agora pelo próprio desenvolvimento do caminho, à medida que estados mentais benéficos surgem devido à ações habilidosas associadas à prática. Mais uma vez, parece ser perfeitamente possível chegar à uma compreensão do *kamma* em uma perspectiva temporal mais restrita, sem que se tenha de pensar em consequências de ações em vidas futuras.

Considerações finais

A temporalidade é um forte elemento estruturador dos ensinamentos atribuídos ao Buda, presente na própria ideia do *samsāra* como uma roda que gira incessantemente, sem início ou fim discernível, enquanto seu principal combustível – a ignorância – continua a ser produzido.⁴⁶ O próprio Buda segundo o material coletado no cânone Pāli emprega

⁴⁵ SN 42:13. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2000, p. 1359-1371.

⁴⁶ SN 22:99. Tradução de BHIKKHU BODHI, 2005, p. 39-40.

frequentemente metáforas que remetem a uma perspectiva temporal mais ampla, como visto anteriormente na ideia de que as lágrimas que já derramamos enquanto vagávamos pelo *samsāra* excedem em volume a água de todos os oceanos da Terra. Isto pode nos levar a pensar que apenas uma perspectiva temporal mais extensa é capaz de fornecer o contexto adequado para a compreensão de conceitos caros ao budismo, como *dukkha* e *kamma*. Um dos modos de se aplicar esta perspectiva temporal mais extensa à compreensão desses conceitos é, justamente, através do renascimento. Aceitando a ideia de múltiplos e sucessivos nascimentos, compreendemos que nosso sofrimento não se iniciou nessa vida nem cessará com a nossa morte, mas é tão amplo quanto o próprio *samsāra*; ou que ações benéficas sempre geram resultados benéficos (e vice-versa), mesmo que essa relação se dê ao longo de muitas vidas. Aí está a grande força da interpretação de Thānissaro Bhikkhu.

Ajahn Buddhādāsa, incomodado com o budismo tailandês de sua época, que se focava excessivamente no acúmulo de méritos para vidas futura, procurou redirecionar os ensinamentos atribuídos ao Buda, tal como aparecem no cânone Pāli, para a experiência imediata no mundo, ao invés de relegá-los a passados e futuros hipotéticos para além da vida presente.⁴⁷ Ao realizar esta manobra, Buddhādāsa propõe efetivamente uma perspectiva temporal mais restrita para a reinterpretação de conceitos como *dukkha* e *kamma*, onde a totalidade do caminho pode ser compreendida e trilhada tendo como foco apenas a vida presente.

Thānissaro Bhikkhu expressou reservas em relação à esta reinterpretação, no sentido de que uma restrição desta perspectiva temporal empobreceria significativamente a compreensão dos ensinamentos budistas, o que acarretaria prejuízos para o propósito soteriológico do caminho. Nesse artigo procurei aliviar tais preocupações, mostrando que uma perspectiva temporal mais restrita é capaz de fornecer os elementos necessários para a compreensão de *dukkha* e *kamma*, de modo que possam contribuir para a realização das tarefas associadas às quatro nobres verdades.

É preciso, no entanto, reconhecer que a perspectiva temporal mais extensa, oriunda do literalismo, também é capaz de prover um contexto

⁴⁷ Para uma análise dos ensinamentos de Buddhādāsa em relação ao contexto sócio-cultural de sua época, ver GABAUDE, 1990.

legítimo para a realização das tarefas associadas às quatro nobres verdades. Não pretendo, desta maneira, refutar esta interpretação, mas tão somente apresentar a proposta de Ajahn Buddhādāsa como sendo, também, uma via possível para se pensar o papel da temporalidade dentro do budismo. No fim das contas, talvez não tenhamos de escolher entre uma e outra interpretação, mas apenas reconhecer a multiplicidade de métodos e artifícios pedagógicos atribuídos ao Buda no cânone Pāli, que podem servir à diferentes praticantes em diferentes estágios do caminho, contribuindo de diferentes maneiras à realização das tarefas associadas às quatro nobres verdades.

Finalmente, é preciso dizer que embora ao longo desse artigo eu tenha aproximado uma perspectiva temporal mais extensa à interpretação literal do renascimento, tal aproximação não é obrigatória, e existem diversas maneiras interessantes em que ambas podem se separar. É perfeitamente possível, por exemplo, pensar – com Thānissaro Bhikkhu – que apenas uma perspectiva temporal mais ampla pode nos fornecer uma compreensão profunda e completa de *dukkha* e *kamma*, ao mesmo tempo em que se nega – com Ajahn Buddhādāsa – uma interpretação literal do renascimento. Um dos modos de se fazer isso é pensar em *dukkha* e *kamma* de forma impessoal, ao refletir sobre como nossas ações presentes reverberam no futuro (independente de quem esteja lá para colher os frutos dessas ações), e como o que vivemos no presente é em grande parte o resultado de ações passadas (independente de quem as tenha praticado).

De modo similar, o sofrimento que geramos com nossas ações muitas vezes ultrapassa a nossa existência, afetando negativamente a vida de um número indeterminado de pessoas por um período indeterminado de tempo. Pense em indivíduos que praticaram ações condenáveis, que levaram à guerras, genocídios e fragmentações étnicas. O sofrimento gerado por essas ações sem dúvida persistirão ao longo de décadas, até mesmo séculos, independentemente destes indivíduos renascem para colherem os resultados dessas ações ou não. Assim, se pensarmos na existência como uma complexa rede de fenômenos interdependentes e interconectados, como o próprio Buda supostamente sugere segundo algumas interpretações,⁴⁸ não é preciso que hajam múltiplas vidas para que o sofrimento e o resultado de ações reverberem através do tempo indefinidamente.

⁴⁸ HANH, 2003.

Em suma, não há uma só maneira de pensar na relação entre a temporalidade e a compreensão de *dukkha* e *kamma*. Nesse sentido, construí-la através do debate entre os monges Theravāda Ajahn Buddhādāsa e Thānissaro Bhikkhu, como proposto neste artigo, pode se revelar limitador. Mas longe de realizar uma investigação exaustiva sobre as muitas formas que tal relação pode tomar, meu propósito aqui foi apenas examinar se uma perspectiva temporal mais restrita e pouco ortodoxa, como a de Ajahn Buddhādāsa, seria capaz de fornecer os elementos para a compreensão de *dukkha* e *kamma* de modo que possam cumprir seu papel no desenvolvimento do caminho budista. Apesar das conclusões deste artigo apontarem para uma resposta positiva, a questão ainda permanece em grande parte aberta. Espero, portanto, ter deixado a porta aberta para um campo potencialmente frutífero de futuras investigações filosóficas e exegéticas acerca dos temas mais caros e centrais ao budismo – o tempo, a ação, o sofrimento e sua extinção.

Referências

- BATCHELOR, Stephen. *Buddhism without beliefs: a contemporary guide to awakening*. New York: Riverhead Books, 1997.
- BHIKKHU BODHI (ed.). *The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.
- _____. (tr.). *The middle length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995.
- _____. (tr.). *The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.
- _____. (org.). *In the Buddha's words: an anthology of discourses from the Pāli canon*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2005.
- BUDDHADĀSA BHIKKHU. *Another kind of birth*. Bangkok: Sublime Life Mission, 1974a.
- _____. *Two kinds of language*. Bangkok: Sublime Life Mission, 1974b.
- _____. *The prison of life*. Bangkok/Norwalk, WI: The Buddhādāsa Indapañño Archives & Liberation Park, 2014.

- _____. *Concerning birth*. Bangkok/Norwalk, WI: The Buddhadāsa Indapañño Archives & Liberation Park, 2016.
- _____. *Kamma in buddhism*. Bangkok/Norwalk, WI: The Buddhadāsa Indapañño Archives & Liberation Park, 2017a.
- _____. *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2017b.
- COLLINS, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- DHAMMASAMI, Khammai. As Quatro Nobres Verdades, in: SASAKI, Ricardo (org.) *Jóias Raras do Ensino Budista*. Belo Horizonte: Edições Nalanda, 2013.
- GABAUDE, Louis. Thai society and Buddhadāsa: structural difficulties. Pp. 211-229, in: SIVARAKSA, Sulak (org.). *Radical conservatism: Buddhism in the contemporary world*. Bangkok: INEB, 1990.
- HANH, Thich Nhat. *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*. New Delhi: Full Circle Publishing, 2003.
- HARVEY, Peter. *An introduction to Buddhism: teachings, history, and practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Oxford: Routledge Curzon, 1995.
- THĀNISSARO BHIKKHU. *The truth of rebirth: and why it matters for buddhist practice*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2011a.
- _____. *Selves and Not-Self: The Buddhist Teachings on Annatā*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2011b.
- _____. *The Shape of Suffering: A Study of Dependent Co-Arising*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2011c.
- _____. *Kamma Q & A: A Study Guide*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2018.
- WALSHE, Maurice (tr.). *The long discourses of the Buddha: a translation of the Digha Nikāya*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 1995.
- WIJESEKERA, O.H.A. *The Three Signata: Anicca, Dukkha, Anattā*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1982.

Submetido em: 19/09/2019

Aceito em: 18/05/2020